

FACULTAD DE TEOLOGÍA SEUT

Departamento de Biblia (M1)

**EL ROSTRO PARADÓJICO DEL
QOHÉLET**

QOHÉLET 5,17–6,2 Y EL VALOR TEOLÓGICO DE LA PARADOJA

Estudiante: Juan Calvin Palomares

Director: Pedro Zamora García



07-07-2020

Índice

Introducción	5
El rostro paradójico del Qohélet	7
Algunas consideraciones históricas previas.	7
Una exégesis del Qohélet (5, 17- 6, 2).	9
La comprensión del Qohélet en 5 enfoques.	15
La teología del don del Dios incognoscible.	23
Interpretaciones basadas en el valor del texto y en el contexto del lector.	32
El valor teológico de la paradoja.	43
Introducción: El valor de la justificación por la fe en el mundo actual.	43
La justificación por la fe: una fórmula paradójica sobre la ambigüedad de la existencia.	47
Un apunte práctico sobre el valor soteriológico de la paradoja.	58
Conclusión: Una última palabra a propósito del proceso de salud/enfermedad.	65
Bibliografía	69

Introducción

En este trabajo he escogido el texto del Qohélet 5, 17-6, 2 con el propósito de investigar el valor teológico de la paradoja. El libro del Qohélet contiene una sabiduría que se nutre de la paradoja y que mostraré en la exégesis de este texto. Expongo diferentes interpretaciones históricas cuyas lecturas procuran desambiguar la tensión paradójica, pero defiendo que el valor de este texto se encuentra en mantener dicha tensión. Disolver la ambigüedad en una propuesta del Qohélet como un predicador arrepentido, o ascético, escéptico, o alegre, resolver la paradoja en una visión realista, o en la de un predicador del don, restará potencia a su valor soteriológico.

No todas las interpretaciones parten de la pregunta por el contexto histórico del Qohélet. Traigo a este trabajo lecturas en las que el contexto del lector, así como el texto en sí mismo, tiene un peso central, ya sea en el juego de conceptos que se retroalimentan, o en los procesos de descontextualización / recontextualización. Mostraré como el texto del Qohélet 5, 17-6, 2 tiene en sus paradojas un valor para la iluminación de nuestro propio contexto; esto es, desde estas lecturas el texto se ofrece como una oportunidad para la posibilidad de conocernos a nosotros mismos.

Al pensar en nuestro propio contexto el principio teológico de “la justificación por la fe” se presenta como un ejemplo de la paradoja que ofrece el Qohélet. En su recontextualización defenderé que su valor soteriológico reside en su naturaleza paradójica, en el espíritu que descansa en el texto del Qohélet escogido. De la misma manera que en el texto de la exégesis, al intentar desambiguar este principio le restamos su valor. La sabiduría hebrea, así como este principio evangélico, hacen resonar la situación paradójica de nuestra propia existencia.

Desde una perspectiva poiménica la paradoja entre la acción humana y la divina, en toda su tensión, nos ofrece una oportunidad para la aceptación plena. La propuesta práctica que ofrezco desde el valor de la paradoja es la de transitar desde

una certeza de fe, hacia una ambigüedad de fe, mostrando así la brecha de nuestra escisión y con ello abriendo caminos de aceptación.

El rostro paradójico del Qohélet

Algunas consideraciones históricas previas.

Al realizar una exégesis hemos de afrontar el hecho de que nos enfrentamos a un texto. El texto hebreo del Eclesiastés está bastante bien conservado, comenta E. Podechard¹. Otras versiones importantes para la historia de este libro son la de Aquila (de la que conocemos partes), y la Septuaginta, ambas en griego. En todas las versiones históricas de este libro hay diferencias entre ellas que no han causado pocos dilemas en la historia de las interpretaciones y traducciones².

¿Sabemos cuándo fue creado este libro? George Aaron Barton comenta que es muy difícil estar seguros de la época en la que el Qohélet fue escrito. Este libro muestra un desarrollo tardío de la lengua hebrea, en el que hay palabras arameas y persas, así como palabras próximas a la Mishná; también el uso de ciertas formas gramaticales que no se encuentran en libros más antiguos³. Por estas razones se considera que fue escrito de forma tardía. En definitiva, aunque los papiros de Elefantina descubiertos en Egipto (Assuan), dan algunas pistas por la relativa cercanía cronológica (unos papiros judíos 200 años más antiguos que las dataciones aproximadas de la escritura del libro del Qohélet: ss. III o IV), lo cierto es que no sabemos ni cómo, ni cuando, fue escrito, aunque sospechemos que fue tardíamente⁴.

No hay manuscritos del Qohélet conservados que sean más antiguos que el siglo XI, pues los códices que emplearon los masoretas para algunos de los textos que atesoramos han desaparecido⁵. Una notable excepción son los fragmentos encontrados en la cueva 4 del Qumrán (4Q109 y 4Q110). Se tratan de apenas unos

¹ Podechard, E. (1912), p. 200

² Podechard, E. (1912), p. 201

³ Aaron, G.B. (1964), p. 52

⁴ Aaron, G.B. (1964), p. 7

⁵ Aaron, G.B. (1964), p. 8

versículos en dos manuscritos en piel que datan, según la paleografía, de principios a mediados del s. II a. C.⁶. Este descubrimiento confirma que el libro fue escrito como muy tarde en el s. III. La pregunta que podemos hacernos, a modo de apunte histórico, es si este libro fue escrito en hebreo antiguo, en arameo, o en una forma modificada de los dos.

En cuanto a la estructura del libro, los exégetas contemporáneos agrupan esta problemática en tres posibilidades, nos comentará Jean-Jacques Lavoie⁷. La primera asevera que no hay una estructura literaria (Loretz, Lauha o Gordis); la segunda defiende que hay una estructura literaria perfecta (Wright o Lohfink); y finalmente una postura intermedia, basada en un análisis retórico (D'Alario)⁸. La discusión entre estos modelos supone la pregunta por el hilo conductor de todo el libro. ¿Es la muerte, la felicidad, es el optimismo o el pesimismo? La elección de uno de estos temas dará una estructura concreta al libro⁹.

Explicar las contradicciones del libro a través de su estructura puede suponer un problema para su interpretación. Lo cierto es que las diferentes estructuraciones del texto pueden concurrir en arbitrariedades de difícil solución¹⁰. El análisis que hace Reinert, desde un triple encuadre del libro, formando marcos externos e internos, generando una dialéctica, nos da una posibilidad hermenéutica para analizar este texto en su carácter dialógico. Nuestro texto, 5, 17-6, 2, dentro de esta estructuración de Reinert, sería parte del cuerpo central del libro¹¹. ¿Tal posición le da un valor paradigmático? ¿Encontramos en sus paradojas el valor teológico del libro del Qohélet? Las problemáticas concretas, y los diferentes puntos de vista, en cuanto a la estructuración de este libro en sus detalles, excede en mucho a esta exégesis; pero sí sería interesante mencionar que la estructuración del libro está estrechamente relacionada con su interpretación. Aquí asumiremos el valor paradójico de su parte central.

⁶ Puech, E. (2001), pp. 144-145

⁷ Lavoie, J.J. (2013), p. 121

⁸ Lavoie, J.J. (2013), p. 122

⁹ Lavoie, J.J. (2013), p. 123

¹⁰ Lavoie, J.J. (2013), p. 124

¹¹ Lavoie, J.J. (2013), p. 125

Otro asunto de interés en las interpretaciones de este libro es el de la autoría. ¿Identificaremos al Qohélet con una figura regia? Comentaré Jean-Jacques Lavoie que, por poco que conozcamos la leyenda del famoso rey Salomón, difícilmente podría ser de otro modo.¹² Ahora bien, otras interpretaciones, como la de Luzzatto, consideran que el Qohélet se presenta como una voz femenina, como una mujer sabia. ¿Es realmente la perspectiva de una madre la que encontramos en este libro (e. g: 7, 27; 3, 2,7)? En definitiva, y siguiendo a Koosed, nuevamente según Lavoie, no hay consistencia en la autoría¹³. Esto afecta al sentido global del libro, y no propiamente a nuestro texto en particular, pero merece la pena reconocer que la voz del Qohélet es ambigua en este asunto de la autoría. Para nuestra lectura asumiré que esta ambigüedad provoca deliberadamente una reacción más libre por parte del lector.

Una exégesis del Qohélet (5, 17- 6, 2).

El libro del Qohélet presenta, junto con Job, un ejemplo de una enseñanza hebrea muy particular. Schökel comenta que estos dos libros representan el más claro ejemplo dentro de la crítica a la sabiduría¹⁴. El Qohélet presenta dos caras en su enseñanza: un pesimismo totalizador y una defensa de la alegría. ¿Forman una propuesta equilibrada? ¿La vida vivida como un suspiro, como un aliento, es garantía de alegría?¹⁵. Comentaré T. A. Perry que comprendemos este libro desde la abundancia de las paradojas que nos ofrece. Un libro demasiado melancólico para una boda, y no lo suficientemente sombrío para un funeral; demasiado secular para un servicio religioso, y demasiado religioso para una reunión secular¹⁶. Vamos a ir desgranando cómo la paradoja supone un valor dentro del texto, para desembocar en una exposición que muestre sus propios desarrollos teológicos.

¹² Lavoie, J.J. (2013), p. 127

¹³ Lavoie, J.J. (2013), p. 128

¹⁴ Schökel, L.A. (2008), p. 1366

¹⁵ Perry, T.A. (2015), p. 15

¹⁶ Perry, T.A. (2015), p. 13

A continuación, presento primero el texto masorético y su traducción al castellano; y seguidamente una exégesis del texto. La traducción y la exégesis siguen de cerca varias versiones. Se emplea la Reina Valera del 60, por su cercanía al contexto de iglesias evangélicas. También se hace uso de la Palabra. Se trata de una versión menos común en el contexto ya mencionado, pero tiene su relevancia, además de ofrecer un contrapunto a la anterior versión escogida. Para contrastar se usará la del Peregrino, así como la Iglesia-Cantera, por su calidad filológica, y científica. En cuanto al texto hebreo que he empleado es la Biblia Hebraica Stuttgartensia. Una cuestión que puede descolocar al lector es la diferencia entre Reina Valera y el texto masorético. Mientras que en la primera versión nos encontramos con los vv. 5, 18-20, en el texto masorético, del que se siguen las demás versiones mencionadas, es con los vv. 5, 17-19 con lo que nos enfrentamos. Por tanto, entre la versión de Reina Valera, y el texto masorético, hay un desfase de un versículo.

^{5, 17} Esto es lo que yo he visto: es bueno, sí que es hermoso, comer y beber, y gozar, del bien de todo su cometido trabajado bajo el sol, en el número de días de la vida que Dios dio, pues esa es su porción.

¹⁸ Además, a todo hombre que Dios le ha dado riqueza, y bienes, le ha capacitado para comer de ello, y a tomar su porción y a regocijarse de su trabajo. Esto es don de Dios.

¹⁹ Pues no recordará mucho los días de su vida, porque Dios arrebatará con alegría su corazón.

^{5,17} הֵיָה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אֲנִי טוֹב אֲשֶׁר־יִפֶּה
 לְאֹכֹל־וְלִשְׁתּוֹת וְלִרְאוֹת טוֹבָה בְּכָל־
 עֲמָלוֹ | שִׁיעֵמֶל תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ מִסֶּפֶר
 יְמֵי־ (חַיּוֹ) [חַיּוֹ] אֲשֶׁר־נָתַן־לּוֹ הָאֱלֹהִים
 כִּי־הוּא חֶלְקוֹ:

¹⁸ גַּם כָּל־הָאָדָם אֲשֶׁר נָתַן־לּוֹ הָאֱלֹהִים
 עֶשֶׂר וּנְכֹסִים וְהַשְּׁלִיטוֹ לְאָכֹל מִמֶּנּוּ
 וְלִשְׂאֹת אֶת־חֶלְקוֹ וְלִשְׂמַח בְּעֲמָלוֹ זֶה
 מַתַּת אֱלֹהִים הִיא:

¹⁹ כִּי לֹא הִרְבֵּה יִזְכֹּר אֶת־יְמֵי חַיּוֹ כִּי
 הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחַת לְבוֹ:

6,¹ Hay un mal que he visto bajo el sol, y que es muy común entre los hombres.

² Un hombre al que Dios le da riqueza y bienes y honor, y nada falta a su alma de todo lo que desea, pero que Dios no le capacita para comer de ello, porque un hombre extraño lo come. Esto es vanidad y un gran mal.

וַיֵּשׁ רָעָה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ
וְרַבָּה הִיא עַל־הָאָדָם:

אִישׁ אֲשֶׁר יִתְּנוּ לּוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׂר
וְנִכְסִים וְכְבוֹד וְאִיגֻנוּ חֶסֶר לְנַפְשׁוֹ | מִכֹּל
אֲשֶׁר־יִתְּאֲזָה וְלֹא־יִשְׁלִטְנוּ הָאֱלֹהִים
לְאָכַל מִמֶּנּוּ כִּי אִישׁ נִכְרִי יֹאכְלֵנוּ זֶה
הַבָּל וְחֲלֵי רַע הוּא:

El versículo que precede al texto de esta exégesis (v. 16) es la conclusión de la sección anterior, la cual supone la guinda de una descripción lamentable de la existencia humana:

Además, todos los días de su vida come en tinieblas, con mucha molestia, enfermedad y enojo afán y dolor y miseria.

גַּם כָּל־יְמָיו בְּחֹשֶׁךְ יֹאכֵל וְכַעַס הָרַבָּה
וְחֲלֵי וְקֹצֶרֶף:

El verbo “comer” (יֹאכֵל) del v. 16 está vinculado a la “tiniebla” (חֹשֶׁךְ), la “molestia” (כַּעַס), la “enfermedad” (חֲלֵי) y el “enojo” (קֹצֶרֶף); pero en el v. 17 está relacionado con el “don” (מַתָּה); encontramos una relación contrapuesta entre comer con molestia y comer con gozo. En definitiva, el estado que en el v. 16 se narra, contrasta paradójicamente con los siguientes versículos (vv. 17-19), y a su vez muestra cierta coherencia con los posteriores (6, 1-2).

En el v. 17 aparece una nueva tensión, mediada en la combinación de dos recursos retóricos. Por un lado, una cierta solemnidad en la interjección “he aquí”¹⁷ (הִנֵּה), y por otro, la primera persona “yo” (אֲנִי). De esta forma se acerca el

¹⁷ Cuando en esta exégesis no encaje la palabra mencionada con la traducción propia propuesta (siguiendo de cerca las versiones ya mencionadas) se debe a que se opta por la versión de Reina Valera del 60 por su literalidad conforme al texto masorético.

texto al lector con el “yo”; a la par que en el “he aquí”, desde una posición de cierta solemnidad, se alega a una sabiduría popular que será reforzada en el v. 18 con la expresión “todos los hombres” (לִּיְהוָה אֲדָמָה). Lo que ve el Qohélet es “bueno” (טוֹב), y esto supone ya una confrontación, o mejor cierta ambigüedad, con el versículo anterior. Una tensión reforzada por el contraste entre la observación popular y la personal.

El marco donde se da esa experiencia personal del Qohélet es el “trabajo” (עֲמָלוֹ), un tema que va ligado recurrentemente a la expresión “bajo el sol” (תַּחַת-הַשֶּׁמֶשׁ) (1, 3-14; 2, 11-22; 3, 16; 4, 1-7; 5, 12-17; 6, 1-12; 8, 9). Aparece al final del v. 17 la figura de “Elohim” (אֱלֹהִים) vinculada al dar, y a “su porción” (חֵלְקוֹ). El Qohélet es capaz de comer y de beber, y de gozar en el v. 17 (en vez de la anterior molestia del v. 16, o mejor a pesar de ella); formando una paradoja por su ambigüedad. ¿Trabajar es gozo o fatiga?, ¿es Dios quien da el poder gozar como paga del trabajo? En este caso la acción humana tendría un premio, aunque fuera limitado. ¿O es Dios quien da el trabajo que hace gozar? En tal caso todo recaería en la soberanía divina. ¿Cuál es el papel de la acción divina y de la humana?

En el v. 18 “todos los hombres” (כָּל־יְהוָה אֲדָמָה) aleja al lector del texto en comparación con la primera persona que se venía empleando. Esto nos indica que se va a exponer una consideración más general, podemos suponer que parte de la sabiduría pública. Esto es, se contrapone la observación personal del Qohélet con lo que se sabe de todos los hombres. Reaparece el tema del donar relacionado con Dios, en esta ocasión el Qohélet comenta que además de dar Dios “riquezas y bienes” (עֲשָׂר וְנִכְסִים), también “les ha capacitado” (הִשְׁלִיטוֹ). En este versículo, a diferencia del 6, 2, las dadas de la riqueza van unidas a la capacidad para comerlas. De nuevo el asunto del comer, aunque ya no aparece como una molestia, sino como un gozo. Todo esto se presenta como un “don” (מַתָּה) de Dios.

Si en el v. 16 el trabajo se mediaba a través de la “molestia” (כְּעֵס), en el v. 17 es desde “ver el bien” (וְלִרְאוֹת טוֹבָה), esto es, desde el gozar. La paradoja surge de la ambigüedad que supone no clarificar si el trabajo es motivo de fatiga o de gozo. En el v. 18 se completa el argumento diciendo que ambas cosas son don de Dios. Algo en nuestro interior puede sentirse reacto a aceptar que fatiga/molestia, y gozo, aunque paradójicamente, son realidades que se retroalimentan.

En el v.19 encontramos un cierto paralelismo con el 16. En el primero encontramos la “muchacha” (הַרְבֵּה) molestia, mientras que en el 19 el “mucho” (הַרְבֵּה) olvido; o el “no recordará mucho”. La observación del Qohélet aquí es muy suspicaz, pues el alivio de la molestia pasada se relaciona con la falta de memoria. La vida sería inviable si recordáramos todos nuestros sufrimientos. El Qohélet narra cómo esa poca memoria alivia esa mucha molestia.

En el v. 19 traduciremos “Dios le arrebató de alegría”. El participio מְעַנֶּה es traducido, por las diferentes versiones, de distintas maneras. Como “llenar”, “mantener atareado”, “responder”, o “absortar”¹⁸. En mi propuesta asumo el verbo “arrebatar”. La razón principal es que así se mantiene una cierta ambigüedad que percibo en el texto masorético. ¿Es el “corazón” (לֵב) humano lo que se llena de “alegría” (שִׂמְחָה), arrebatando esa mucha molestia? ¿Es el corazón de Dios donde se encuentra esa bendición? ¿De quién es el corazón? ¿Es divino o humano?

La acción de arrebatar la molestia, que hemos visto que es arrebatar la memoria, es un proceso en la vida humana plenamente pasivo. ¿Quién escoge que recuerda y que no? Esto entra dentro de ese don divino que venimos viendo hasta aquí. La posibilidad de que seamos capaces de olvidar, y así de llenar la vida de alegría, es una acción cuya autoría se debe a Dios. Al traducir “arrebatar” asumo que la respuesta, y esa llenura, se encuentra en la acción divina. El v. 19 se mantiene en coherencia con los anteriores vv. 17 y 18 en los que todo era don de Dios.

El v. 6, 1 desde el principio supone un giro. Hasta ahora se ha mencionado lo bueno, pero empieza este versículo diciendo que hay un “mal” (רָעָה). Este versículo es enormemente sugerente, pues resuenan los asuntos en tensión tratados hasta ahora: las observaciones del Qohélet cuya experiencia es buena v. 17, y molesta a la par v. 16; el dilema de la fatiga/regocijo bajo el sol; así como la mención a lo mucho, que recuerda la tensión entre la molestia y la memoria.

¹⁸ Un ejemplo que nos puede ilustrar la variedad de interpretaciones de este vocablo nos lo da las diferentes versiones de Reina Valera (recordemos que el v. 19 corresponde al 20). La del 1960 traduce “llenará”; la del 1909 “responderá”; la del 1977-1995 “le llena”; la del 2015 “lo mantiene ocupado”.

Vuelve la primera persona, por lo que el texto se acerca de nuevo al lector con este triple contraste. La mención de “el hombre” (הָאָדָם), desde la observación en primera persona (רְאֵיתִירָאָה), genera una cuarta tensión entre la observación popular y la personal.

Esta tensión se intensifica en el v. 6, 2. Ya no se usa “el hombre”, que se refiere al género humano, más particularmente por el uso del artículo; sino el vocablo “hombre” (אִישׁ), el cual se refiere al individuo más particular. La visión más general nos dirá que el ser humano se encuentra ante un mal muy común, y el Qohélet aporta un ejemplo de un hombre concreto; cuya observación supone un ejemplo de prosperidad perfecta. A las riquezas se le añade el “honor” (כְּבוֹד); incluso nada le falta de todo lo que desee en “su alma” (נַפְשׁוֹ). Una vida en la que se tiene todo, pero con una terrible objeción; pues, a pesar de esa perfecta prosperidad, Dios no ha “capacitado” (יִשְׁלִיטֵנוּ), a ese ejemplo concreto, para “comer” (אָכַל) de ello. Si en el v. 18 la fortuna y la capacidad para disfrutar estaban ligadas, aquí el Qohélet las desliga. El versículo da una razón por la que se sufre de esa incapacidad: introduce el misterioso personaje del “extraño” (נֶכְרִי), también un individuo concreto (אִישׁ), quien se “come” (יֹאכְלֵנוּ) las riquezas de ese ejemplo cuya prosperidad es perfecta.

Este versículo, y el texto de nuestra exégesis, termina con el lema que recorre todo el libro: “esto es vanidad y gran mal” (זֶה הֵבֶל וְגַדְלוֹ רָע הוּא). Si hasta el v. 19 el tema era el bien en medio de la molestia, los vv. 6, 1-2 nos han hablado del mal en medio de la prosperidad. Forman un paralelismo, oponiéndose en su sentido, de tal manera que, en esta ambigüedad, ¿no tomamos conciencia de la complejidad de la vida humana? Veremos, en el comentario que sigue, diferentes interpretaciones y traducciones al vocablo “vanidad” (הֵבֶל). De momento asumiré que esta palabra permite varios significados, siguiendo a Douglas B. Miller, pues es un símbolo cuya intención es asumir la totalidad y complejidad de la vida humana¹⁹.

El “*hebel*” (הֵבֶל), más que clarificar el sentido de las ambigüedades aquí expuestas (entre la capacidad y la incapacidad, la acción humana y la divina, el

¹⁹ Miller, D.B. (2000), p. 108

mal y el bien, la fatiga y el gozo, o el comer y el trabajo), sólo consigue potenciar su sentido paradójico. Las ambigüedades de este texto nos ofrecen una serie de paradojas que, como veremos, tienen un sentido teológico cuyo valor es soteriológico.

La comprensión del Qohélet en 5 enfoques.

El libro del Qohélet ha generado tanta diversidad de lecturas que podemos llegar a preguntarnos por su calidad comunicativa. ¿Se trata de un predicador que llama al arrepentimiento? ¿Que defiende el ascetismo? ¿Que desde un escepticismo se desahoga de la amargura? ¿O que predica la alegría a pesar de la miseria? ¿Es un predicador realista? Una duda cabe a este respecto: ¿hay alguna clave puesta por el editor que posibilite una coherencia interna y que hayamos perdido?, ¿o este Predicador simplemente divaga descuidando la consistencia de lo dicho? Douglas B. Miller propone ante esto un enfoque que combina lecturas clásicas con sociológicas, llegando a la conclusión de que la retórica del Qohélet es coherente con el contexto histórico y social de su presente²⁰. La retórica no es un asunto exclusivo del pensamiento griego, también la sabiduría hebrea tiene su desarrollo en la práctica de la retórica, ya que igualmente ejercitaban el arte de la persuasión e influencia. ¿Es la retórica del Qohélet consistente con una posición realista, como defiende Miller?²¹.

Hay varias posturas que resuenan, a lo largo de la historia, en nuestro texto. De las interpretaciones más tempranas en el tiempo, nos comenta Miller, destaca la exégesis en la que el Qohélet es un rey **arrepentido** de sus errores, advirtiendo a los lectores sobre el juicio de Dios. Ahora bien, el orador implica a Dios por la falta de justicia en el mundo en varios pasajes (6, 1-2), y, por tanto, matizaría mucho esa postura del arrepentimiento. ¿Cómo explicar esos pensamientos de alguien arrepentido y que llama a otros al arrepentimiento?²². Otra postura temprana es aquella en la que, desde una actitud **asceta**, se defiende vivir una vida

²⁰ Miller, D.B. (2000), p. 215

²¹ Miller, D.B. (2000), p. 216

²² Miller, D.B. (2000), p. 217

alejada de superficialidades y materialismos, preparándose así para la vida futura²³. Nuestro texto es un ejemplo de una invitación a los placeres de la vida (5, 17-19), llegando a decir que en una vida en la que no se es capaz de disfrutar pesa un gran mal (6, 1-2). ¿Cómo defender entonces esa postura ascética?

En los últimos siglos, de nuevo siguiendo a Miller, encontramos un tercer enfoque en el que el orador es un **escéptico**; alguien que expresa, lleno de amargura, el horror de que la vida no es lo que debería ser. Esta lectura no sería persuasiva, no pretendería el Qohélet llamarnos al arrepentimiento o al ascetismo, sino simplemente se desahogaría del absurdo que supone la existencia. Aunque esta lectura ha sido muy valorada dentro de la cultura occidental desde la Ilustración, y sobre todo desde una cosmovisión posmoderna, lo cierto es que no soporta cuestiones que contiene este libro²⁴, y en definitiva no es suficientemente satisfactoria para iluminar nuestro texto particular. ¿Cómo explicar las menciones a un Dios cuya acción sostiene tanto los bienes como la capacidad para disfrutarlos desde el escepticismo?

Un ejemplo de una lectura **pesimista** nos la ofrece E. Podechard. En esta se asume que el rol del Qohélet va más allá que otros libros de la sabiduría hebrea, excede a Job en la queja ante el sufrimiento, y se plantea la insuficiencia de la vida para la felicidad. Si hubiese favor para los justos, el Qohélet aún no sería plenamente feliz, pues es tan común la desdicha, aún en medio de la prosperidad, que la vida es un sinsentido (6, 2). Mientras Job se queja de una vida truncada, el Qohélet lo hace de una vida colmada. ¿Está el reclamo del Qohélet cavando un abismo existencial y abriendo así una puerta a una esperanza en la eternidad?²⁵. Ese sería un pesimismo que señala a la trascendencia que, como veremos en nuestra exégesis, se aleja de la teología del don que se encuentra en nuestro texto.

Mantener esta lectura supone aceptar que las expresiones de confianza en el juicio divino han sido añadidas por un editor posterior, pero esta no es una forma verosímil de lidiar con esta dificultad. El pesimismo queda enormemente matizado

²³ Miller, D.B. (2000), p. 217

²⁴ Miller, D.B. (2000), p. 218

²⁵ Podechard, E. (1912), p. 196

por las consideraciones sobre el placer, aún en el duro trabajo (5, 17-19), y una supuesta voz editora más positiva no resuelve esta problemática. ¿Cómo resolver el contraste entre las expresiones retóricas que afirman la maldad de la vida y las igualmente retóricas que afirman un disfrutar de la vida? En las demás posiciones que aquí vamos a comentar, siguiendo a Miller, se intenta conciliar esa tensión²⁶.

El Qohélet, como predicador de la **alegría**, primero convence al lector de que la vida es un absurdo. Ni predica el arrepentimiento, ni el ascetismo, ni se desahoga de lo absurdo de la existencia, sino que muestra lo paradójico de la vida y así orienta al oyente hacia lo verdaderamente importante. La convicción de esta postura parte de la experiencia de que es al reflexionar sobre los absurdos cuando podemos percibir la vida como un regalo alegre de parte de Dios²⁷. Visto así, nuestro texto partiría de la experiencia dolorosa de la existencia, la miseria que produce el afán (5, 16), y transitaría hacia la propuesta de fijarse en lo importante, esto es, disfrutar de la vida (5, 17-18). La vida es corta, y esto en el fondo supone un absurdo si se piensa bien, pues ¿qué sentido tiene que la existencia sea tan intensa si hemos de morir?, pero ¿no podemos disfrutar más de la vida y no *comernos tanto la cabeza* (5, 19)?

Nuestro texto presenta esta tensión, pues la maldad de la vida (5, 16; 6, 1-2) contrasta con la invitación a disfrutar (5, 17-19). La interpretación histórica del predicador alegre muestra la paradoja, aunque la desambigua disolviendo la cara de la moneda de la molestia inherente a nuestra existencia. A continuación, pondré algunos ejemplos de esta lectura alegre, para finalmente asumir la realista. ¿Esta última mantendrá la ambigüedad necesaria para que la tensión que ofrece nuestro texto conserve su valor paradójico? En este trabajo no se desmerece esta lectura alegre, tampoco la realista, pero sí se defiende que el pleno valor soteriológico se encuentra en mantener hasta el final la tensión.

Un ejemplo de esta posición alegre podemos apreciarla en el comentario de T. A Perry, quien considera que un enfoque fructífero sería meditar sobre las paradojas que constituyen este libro. La vanidad universal que nos plantea el

²⁶ Miller, D.B. (2000), p. 219

²⁷ Miller, D.B. (2000), p. 221

Qohélet debería convertir esta escritura en una lectura para momentos de abstinencia, pero sorprendentemente la observancia judía lo lee cuando llegan momentos de alegría²⁸. ¿Qué sentido tiene que la vanidad sea una invitación a la celebración? El punto de Perry es que al experimentar el vacío de todo nos encontramos en la disposición de descubrir, entre los escombros, las semillas de una sabiduría renacida²⁹. Cuando todas las cosas del universo se han reducido a la nada, queda nuestro respirar. La paradoja de este libro se forma entre una totalidad, en la que la propia vida humana no es simplemente una parte de ella, sino un todo propio por el que vale la pena celebrar³⁰.

Rechazar el éxito futuro, dejando de lado un proyecto basado en triunfar en lo puramente personal, es confiar plenamente en que será Dios quien sustentará. Esto llevado al extremo nos puede conducir a un escapismo, a una falta de responsabilidad, o a un quietismo fideísta, y, aun así, es desde el don gratuito de la vida que nos afirmamos en la celebración y la alegría. Esto no deja de presentar una terrible paradoja entre la soberanía divina y la acción humana. Ahora bien, esta lectura alegre nos advierte de los peligros de poner todo el peso de la existencia en el esfuerzo personal, y nos invita a la aceptación de aquello de lo que podemos disfrutar; en definitiva, en la tensión entre la fatiga y el gozo esta interpretación le da al segundo un peso mayor.

Desde esta interpretación del predicador alegre, la gracia gratuita y pasiva es el mayor, y más profundo, motivo de alegría. En lo más central de la existencia, el Predicador pone el estar vivos, el hecho de poder respirar: respiración a respiración. A pesar de todo, a pesar de la injusticia y de la dureza, estamos vivos. Paradójicamente, reconocer la irreductible valía personal de cada persona, de cada respirar, nos lleva a una no excesiva creencia sobre nuestros propios éxitos. Ahora bien, abandonando toda forma de autosuficiencia, ¿qué directriz nos queda para vivir en este mundo sino es desde la confianza en un Dios de gracia?³¹. Esto es

²⁸ El Qohélet se lee en la festividad de *Shemini Atzeret* (el octavo [día] de la asamblea), que se celebra al final de la fiesta de *Sucot*. No hay ningún mandamiento fijado para ese día, salvo el de estar alegres, que no es poco.

²⁹ Perry, T.A. (2015), p.15

³⁰ Perry, T.A. (2015), p. 102

³¹ Perry, T.A. (2015), p. 156

decir algo más, volar demasiado lejos, de lo que nos encontramos en nuestro texto; pero vale la pena señalar que en esta lectura del predicador alegre se llegan, como estamos viendo desde Perry, a interpretaciones por el estilo.

Desde esta perspectiva admitiremos que los dones que nos son dados como gracia necesitan de cierto quietismo para ser percibidos. Desde cierta voz evangélica podemos recordar las aves del cielo y su sencilla receptividad (Mt 6, 26). La lectura alegre, siendo una propuesta que responde a las lecturas escépticas que la anteceden, contiene una cierta dosis de pesimismo en su antesala. Desde ella asumimos que, a pesar de la miseria que nos constituye a todos sin excepción, una profunda alegría acontece cuando percibimos que lo mejor de la vida se encuentra en la esfera de la pasividad gratuita³². Podemos pensar en la fragilidad de esas alegres aves en el frío de una noche de invierno y preguntarnos: ¿encontramos en medio de las situaciones más difíciles, de mayor precariedad, en el mal más descarnado, razones insospechadas para la alegría de la gracia divina? (Ro 5, 20).

Un apunte sobre el contexto histórico del Qohélet y su atención por la alegría, en el que vale la pena detenerse, lo encontramos de la mano del *Canto egipcio del Arpista*. El motivo de la alegría en el libro del Qohélet resuena en las voces extrabíblicas de las canciones egipcias. En síntesis, y siguiendo a Fischer, este libro sugiere un trasfondo egipcio. Lo cierto es que la investigación contemporánea arroja luz a este asunto y lo que se descubre es que el Qohélet sí conocía el *Canto del Arpista*, así como otros textos egipcios, y del antiguo Cercano Oriente³³. La cuestión es que las canciones del *Canto del Arpista* influyeron en el Qohélet en las formulaciones conocidas como de alegría. Hay siete textos clave a este respecto: 2, 24-26; 3, 12-13. 22; 5, 17-19; 8, 15; 9, 7-10; 11,7-12,7³⁴.

Estos versículos comparten la raíz de “bien” (טוֹב) y la de gozar (שִׂמְחָה). Parte de nuestro texto es una de estas claves, concretamente 5, 17-19. En el v. 17 el “bien” es poder comer y beber y disfrutar del fruto del trabajo. En el versículo 18

³² Perry, T.A. (2015), p. 174

³³ Fischer, S. (2002), p. 105

³⁴ Fischer, S. (2002), p. 106

el “regocijo” está en poder gozar del trabajo. En ambos casos Dios es quien da el don y la capacidad para disfrutarlo. Cabe destacar el carácter irónico que aquí aparece en este texto. Nos encontramos con una visión determinista, pues es Dios quien dona todo, incluida la capacidad para la alegría; pero ¿qué sentido tiene la posibilidad de optar por la alegría si la soberanía de Dios es absoluta? En el *Canto del Arpista* encontramos un ensalzamiento de este mundo y un cierto menosprecio por el más allá, generando también una cierta crítica a una visión excesivamente beata.

Dilapidar el presente, a causa de una esperanza de ultratumba, renunciando a todo lo que puede ofrecer la vida, será despreciado, pues en la *Canción del Arpista* se duda de que haya garantías para una vida más allá de la muerte³⁵. Al leer el *Canto del Arpista* encontramos un tono escéptico ante el destino, y a la vez una invitación a las bondades y regocijos que puede aportar esta vida, en una crítica al optimismo de ultratumba. Este sentir está impreso en el libro de nuestra exégesis, y desde él se refuerza la lectura de nuestro texto que aboga por gozar de la vida; pero no como una copia, o una variación, del egipcio, sino como unos elementos inspiradores para la nueva composición que constituyen la obra del Qohélet³⁶.

Hasta aquí hemos analizado algunas propuestas desde la perspectiva del predicador de alegría. Ahora, de nuevo con Miller, expondré una perspectiva **realista**. El Qohélet afirma que algunas cosas en la vida pueden ser amargas y otras alegres. La incertidumbre y la tragedia van unidas muchas veces con las bondades y las satisfacciones. La retórica del Qohélet no será, por tanto, la del arrepentimiento, ni la del ascetismo, tampoco un escéptico amargo, ni un predicador de la alegría. Desde la postura de Miller el término *hebel* significará “vapor” o “niebla”, como un símbolo que permite usar este término con varios significados: lo transitorio, lo insustancial, lo inmundo, y en otro orden, la totalidad.

³⁵ Fischer, S. (2002), p. 107

³⁶ Fischer, S. (2002), p. 108

En definitiva, es un símbolo que abarca la complejidad de la existencia humana³⁷. Si en la anterior consideración sobre nuestro texto comentaba que hay un tránsito de la miseria a la alegría, ahora mencionaré que desde esta perspectiva realista podemos ver que se matiza ese disfrutar, pues Dios puede dar los dones, pero no la capacidad para disfrutarlos (6, 1-2). Lo cierto es que la vida tiene dones, pero estos no siempre son fuente de alegría. Más adelante veremos que la dicotomía entre capacidad/incapacidad, o fatiga/alegría, etc., más que realidades confrontadas, suponen un juego de retroalimentaciones.

¿Cómo persuade el Predicador desde esta perspectiva realista? La estrategia retórica que emplea no se limita sólo a declarar que todo es un sinsentido, para fijar la atención en la alegría de la vida; sino que es propia de su contexto particular, sin enmascarar la tensión, pues en él hay gozo y molestia, bondades y maldades. Siguiendo de cerca las conclusiones a las que llega Miller, consideraremos al Qohélet como un sabio, educado, de mediana edad, y que vivía en Palestina, cuya audiencia podría ser un grupo de trabajadores asediados por cierta opresión e incertidumbre³⁸. El Qohélet predica a quien ha quedado atrapado, en cada parte de su vida, por aquellos que obsesionados por el éxito arrollan la existencia de los demás. La retórica del Qohélet busca persuadir a su audiencia en la posibilidad de una forma de vida más adecuada para aprovechar al máximo todos los días, sean estos buenos o malos; poniendo freno a la ambición que destruye la vida del prójimo.

La estrategia retórica que emplea el Qohélet busca persuadir a la audiencia para que actúe. En nuestro texto encontramos una invitación a disfrutar (5, 17-19), que viene precedida por una condena a un estilo de vida centrado en el afán (5, 16). Finalmente fortalece la adhesión a un valor centrado en el don de Dios. En nuestro texto la persuasión va dirigida a ver la vida desde esa doble vertiente, en toda su ambigüedad, pues tiene dones, pero no siempre se puede disfrutar de ellos (6, 1-2). La retórica del Qohélet más que la vía del pathos, o del logos, transcurre en el ethos (aunque estas tres dimensiones siempre estén unidas). Persuade al lector a través de crear un vínculo de confianza. Para lograrlo recurre a la

³⁷ Miller, D. B. (2000), Ídem.

³⁸ Miller, D. B. (2000), p. 223

experiencia directa de sus observaciones³⁹. En nuestro texto habla del “bien que yo he visto” (5, 17), y del “mal que yo he visto” (6, 1); ambas consideraciones tienen un peso indisoluble, ya sea en el gozo (desde la alegría), o en la molestia (desde el pesimismo).

El uso del símbolo del *hebel*, en esta lectura realista, también sirve para acercar al autor y al lector. En su significado de totalidad, “todo es *hebel*”, supone un rompecabezas, esto es, una invitación del autor al lector compartiendo ambos un dilema⁴⁰. Nuestro texto, en el núcleo del libro, refleja toda la tensión del dilema que este autor nos propone, y en el que implica definitivamente al lector. El mal que señala el Qohélet es un hecho común (6, 2), a todos el *hebel* nos abruma, nos “vaporiza”, pues en el afán la vida pierde la suficiente densidad para la alegría. A la par la alegría se presenta, tantas veces, con una densidad que por momentos parece “vaporizar” el mal. En síntesis, y conforme a Miller, si damos crédito al Qohélet es porque habla de lo que ha vivido, de lo que ha visto, ya sea bueno o malo, desde su ethos⁴¹.

Si todo es “vapor”, ¿qué credibilidad puede tener lo que ve el Qohélet? Desde esta perspectiva lo que ha visto hace referencia a lo vivido, y tal experiencia es su garantía frente a su público, pero ¿esa “niebla” no nos habla de un problema existencial, de una cierta ceguera? Por tanto, ¿realmente se puede dar, en una totalidad que es *hebel*, credenciales a la experiencia? José Vilchez, en otras palabras, comenta que se produce en el Qohélet una paradoja, pues se presenta como un investigador incansable, pero a la vez no acaba de confiar en sus capacidades⁴². Como vemos, la interpretación del predicador realista no está libre de problemas. A continuación, se expondrá, desde la propuesta de Vilchez, una lectura del predicador del don; la cual ofrece una alternativa tanto a la lectura alegre como a la realista.

³⁹ Miller, D. B. (2000), p. 224

⁴⁰ Miller, D. B. (2000), p. 225

⁴¹ Miller, D. B. (2000), p. 226

⁴² Vilchez, J. (1994), p. 19

La teología del don del Dios incognoscible.

Siguiendo de cerca el comentario de Vilchez al libro del Qohélet⁴³, vamos a desarrollar una lectura desde el don que podría sintetizarse en la siguiente pregunta: ¿es el Qohélet simplemente un predicador de la alegría, o hay una propensión hacia la bondad en su enseñanza? Para esta lectura que Vilchez nos brinda asumiremos una unidad contenida entre 5, 9 y 6, 9 bajo el título genérico: “los bienes y las riquezas”. Esta se divide en cinco partes, y nuestro texto comprende las dos perícopas centrales. La “bendición de Dios al hombre” (5, 17-19), y la “negación de la bendición de Dios al hombre” (6, 1-2).

Este texto de nuestra exégesis nos ofrece una antítesis entre 5, 17-19 y 6, 1-2. Después de una visión pesimista de la vida humana (5, 12-16), el Qohélet levanta el ánimo y nos ofrece alegría (5, 17-19). Finalmente, matiza esa alegría en una maldad común, en la negación de la bendición (6, 1-2). Veremos que ese carácter paradójico tiene un valor teológico concreto dentro del libro del Qohélet en particular, y en el canon bíblico en general. Desde esta lectura del don de Dios, es en el contraste entre nuestra libertad y nuestro destino, entre nuestra capacidad y la divina, donde se ofrece una posibilidad para la aceptación de nuestra existencia en todas sus dimensiones.

De acuerdo con Vilchez, nos encontramos con un fragmento en el que la concepción teológica es fundamental, ya que el don de Dios es el tema central de estas dos perícopas enfrentadas. A partir del v. 17, tras una presentación pesimista de la actividad humana que concluye en el v.16, el Qohélet nos sorprende con unas conclusiones luminosamente alegres. Vilchez presenta al Qohélet como un predicador de la alegría, pues comentará que la posibilidad de ser feliz es una aspiración humana que el Predicador expresa explícitamente. Pero va más lejos, pues considera que ese esfuerzo es una propensión hacia el bien. Vilchez traduce que “la felicidad perfecta, o el bien hermoso” (5, 17a), es algo al alcance de la mano, pues “consiste en comer y beber y disfrutar” (5, 17b). Esta es una enseñanza que, con matices, ya apareció en este libro (cf. 2, 24; 3, 12), y que volverá a surgir (cf. 8, 15; 9, 7). Vilchez da a este versículo un matiz de un placer saludable, como

⁴³ Vilchez, J. (1994), p. 202-209

si el goce del que nos habla el Qohélet estuviese dentro de lo razonable. El trabajo, entendido como toda su actividad, debe ser equilibrado, porque en el fondo es un medio que nos permite gozar del fruto obtenido (5, 17c). Por tanto, esta lectura del Qohélet, siguiendo el esquema de Douglas B. Miller, resolvería la tensión entre el pesimismo y la alegría, pero no desde el enfoque del desahogo, ni de puramente la alegría; tampoco está siendo un realista. Vilchez combina la propuesta ascética con la alegre. La vida que merece ser vivida es aquella en la que los placeres son medidos por el fruto del esfuerzo, y esa nobleza es una propensión del ser humano hacia el bien y la salud.

Otro de los temas recurrentes en este libro, desde la lectura del don que aquí expongo, es el de “los pocos días de la vida”. Vilchez da a este tema un cariz de serenidad, expresando esa visión bondadosa a la que el ser humano aspira. La perspectiva estoica que asume este comentarista sitúa a nuestro protagonista en la línea del asceta, pues predica alegría, pero dentro de unos valores de serenidad y equilibrio afines a la austeridad propia de la tradición del estoicismo. La conclusión de este versículo es que la vida es un don, sea larga o corta, la vida es un don de Dios. “Tal es su paga”, su suerte, o su premio (5, 17d), comentará Vilchez, pues lo que nos toca en la lotería de la vida es con lo que tenemos que vivir.

Esta lectura del Qohélet, como predicador del don, ilumina el v. 18 con una cuestión que cobra centralidad. Se trata de la propuesta de una concepción de la intervención divina, cuya particularidad nos indica que el Qohélet se preocupa por el asunto de la capacidad/incapacidad humana frente a la posibilidad de conocer la voluntad de Dios. El v. 18 ya señala lo que aclarará el v. 6, 2, esto es, Dios es quien da los dones y la capacidad para gozarlos. El fondo del problema, que este sabio arguye, siempre desde sus finas observaciones, es que las relaciones entre Dios y los seres humanos son mediadas por Dios y el papel humano es enormemente pasivo, mientras que el papel de Dios queda oculto por nuestra radical finitud. Esto nos puede recordar al Dios escondido (Is 45, 15), algo que en el Qohélet supone una imposibilidad para conocer los propósitos de Dios.⁴⁴

⁴⁴ Vilchez, J. (1994), p. 259

Vilchez comentará que estos versículos (5, 17-19) serán empleados más adelante, en su lenguaje, para desarrollar teologías de la gracia de Dios. ¿Es el Qohélet un maestro de la gracia?, podemos preguntarnos con este comentarista. En el v. 19 se atisba esa gracia de una vida gozada en la que el ser humano no vivirá pensando en tanta desgracia, pues “Dios lo tiene absorto en la alegría de su corazón” (5, 19b). Vilchez propone una especie de arrebatamiento, Dios absorta la vida humana llenándola de alegría. En definitiva, diremos que Dios tiene un papel activo en la alegría humana. Tal es la conclusión de esta perícopa (5, 17-19), y, por tanto, su centralidad es teológica.

Como la cruz a la cara de una moneda, nuestro texto primero celebra una alegre bendición y después la niega. Según Vilchez, esto es una antítesis perfecta. Si en 5, 17 el Qohélet afirmaba lo que él había visto, y a continuación en los vv. 18-19 vemos un caso de quien es capaz de disfrutar de los bienes, a partir de 6, 1 aparece otra observación que se opone al anterior caso: el infeliz que no puede disfrutar de las riquezas (6, 2). Este versículo es casi idéntico al 5, 12, y nos habla de ese mal de quien, a pesar de tener sobrada riqueza, vive amargamente. Ahora bien, el v. 6, 1 ofrece un matiz propio, y es que ese mal es muy común. La riqueza del personaje que el Qohélet nos presenta no tiene límites, y por tanto representa el ejemplo máximo de prosperidad, pues “no le falta nada de cuánto puede desear” (6, 2). Si el mejor caso de prosperidad puede verse en la situación de no tener la capacidad para disfrutar de sus bienes, ¿no nos vemos todos en esa posibilidad de poseer, pero no tener la gracia de poder disfrutar de lo poseído? ¿Es muy común el caso de quien por tener un sobrado éxito en sus planes de prosperidad puede verse en una profunda amargura? Cierta sabiduría popular, ya teñida por la propuesta evangélica, defendería que, efectivamente, la riqueza en exceso puede ser causante de grandes males, y un incordio para una salud plena (e. g. Mt. 19, 23).

¿Hay razones para explicar, desde la lectura del predicador del don, esta terrible maldición? Podemos imaginar toda una vida de ansiedades para que al final no haya nadie a quien dejar lo ganado. De esta manera sería un extraño quien gozaría de nuestra fatiga (6, 2). Esta maldición encaja en la ficción regia, en la autoría salomónica del libro, y en la figura de su hijo Roboán, quien pierde el trono a favor de Jeroboam (cf. 1 Re 12, 1-24). Resuena casualmente con Job, en la

consideración de que venimos al mundo desnudos y así marcharemos (Jb 1, 21). La futilidad de dedicar una vida a ganar riquezas es algo que atraviesa todo el canon bíblico y que cristaliza en algunas consideraciones del Nuevo Testamento (e. g. 1 Tim. 6). Desde la perspectiva que ofrece George Aaron Barton en su comentario, acumular riquezas aparece como una maldad, casi como si hubiese un destino fatal para quien siguiera ese camino; pero por contraste hay algo hermoso en disfrutar de los bienes que Dios dona⁴⁵.

En síntesis, desde esta lectura, podemos afirmar que una bondad hermosa es comer y beber, pues los designios de Dios para el ser humano son los de posibilitar espacios para disfrutar de la vida. El planteamiento es el de contrastar el disfrute de los bienes en el presente, con la miserable situación de quien, por acaparar, es incapaz de disfrutar de lo que tiene. Cuando la relación con las posesiones es irracional empezarán los problemas⁴⁶. Suseela C Yesudian-Storfjell afirma en su comentario que el valor de la vida humana, frente a la futilidad de atesorar posesiones mundanas, tiene una notable consonancia con el Evangelio; no porque el Qohélet fuera interpretado por rabinos a través de las palabras de Jesús, sino porque esa lectura equilibrada entre la prosperidad y la sencillez se encuentra en la Biblia hebrea⁴⁷. El extraño, desde esta perspectiva, es la amenaza latente de no tener a quien dejar todo el exceso ganado a base de un trabajo fatigoso.

La figura del extraño (6, 2) nos conduce a la reflexión desde esta lectura del don, pues las razones que explican por qué una persona colmada de bienes no puede disfrutar de nada pueden interpretarse de diferentes maneras. Si para el hebreo tener descendencia no era cualquier cosa, sino algo enormemente deseable (Gn 24, 60)⁴⁸, podemos descartar la lectura en la que esa maldición sea consecuencia de un corazón envilecido por la avaricia. La interpretación en la que esa persona concreta, del ejemplo que pone el Qohélet, sufre por tener que dejar a su descendencia lo ganado, condenando la avaricia, se aleja de lo que dice el texto,

⁴⁵ Aaron G.B. (1964), p. 128

⁴⁶ Aaron G.B. (1964), p. 128

⁴⁷ Yesudian-Storfjell, S. C. (2003), p. 50

⁴⁸ Aaron, G.B. (1964), p. 129

y de aquello que un hebreo tendría por valioso. Ya hemos comentado la posibilidad de quien no tiene descendencia (Jb 1, 21); aunque esta interpretación se distancia de la ficción regia, y ya dijimos que el eco con Job es más bien casual. Una mucho más común es la contraria, la que afirma que el extraño es el heredero, apoyando la figura de Roboán caído en desgracia (1 Re 12, 19).

Otra posibilidad de interpretación del extraño nos la ofrece George A. Barton. Sugiere que las observaciones del Qohélet pueden conducir a cierto pesimismo, no tanto por ser la existencia universalmente deprimente, sino debido a la opresión y desigualdad en lo social; concretamente, en el juego en el que los grandes funcionarios exprimen a los más pequeños (e. g. 4, 1. 4)⁴⁹. Dios dispone una riqueza, la cual es protegida en su ley (e. g. Lv 25), pero no es el propietario quien disfruta esa riqueza, sino el extraño entendido como el opresor. Cada oficial oprimía a quienes podía, y no es extraño que el campesino, siendo el estrato más bajo, fuera a quien más se le exprimiese (5, 8). Hoy no es tan diferente, pues no es que la vida sea un viaje pésimo, pero sí es cierto que la opresión puede dificultar mucho el anhelo de vivir en paz. Desde la lectura del don podemos ver que, en la ruptura de la legalidad en la que no sería el propietario legítimo quien disfruta de los bienes sino el extraño entendido como opresor, se imposibilita un escenario para una vida plena. Vale la pena traer aquí la voz evangélica, pues haciéndose eco de la voz profética (Is 61, 1) anuncia una liberación, justamente en el cumplimiento de la legalidad, para así poder gozar de los dones divinos (cf. Lc 4, 18).

Otro análisis de las razones por las que una persona colmada de bienes no puede disfrutar de nada tendría un cariz netamente teológico; pues el disfrutar, o no, dependería completamente de la voluntad divina. No debió ser desconocida, para los primeros lectores del Qohélet, una comprensión de la voluntad de Dios en la que Él es dador de bienes y de males, en la que su voluntad gobernaba todo acontecimiento. Para Vilchez es en esto que la voluntad de Dios es desvelada para el creyente, y el extraño es una figura que nos recuerda que Dios tiene en su voluntad la posibilidad de donar o no donar a propios y a extraños. Esta posición, como veremos, no nos deja del todo satisfechos, pues caracterizar a Dios como un

⁴⁹ Aaron G.B. (1964), p. 127

caprichoso, que quita y da a su antojo, no resuelve las tensiones; y si lo hace malversa la paradoja y su valor didáctico/teológico digno de las profundidades que este libro atesora.

No necesitamos comprender a Dios como un caprichoso para concebir por qué algunos tienen la capacidad de disfrutar y otros no. Sea el extraño un descendiente, o la falta de este, o sea un opresor, en el fondo la dádiva es donada por un Dios soberano cuyo mandato queda tantas veces fuera de nuestra comprensión. El valor teológico que transpira detrás de este enigma, que en su versión más precaria nos da la imagen de un Dios caprichoso, es el que se sustenta en la convicción de que hay una infinita distancia entre la voluntad divina y nuestra capacidad cognoscitiva. El Dios donador, el Dios creador, y el Dios incognoscible, se encuentran en este libro. En nuestro texto aparece esa vocación donadora de Dios, es él quien da los dones y la capacidad para disfrutarlos, tal potestad es coherente con su infinito poder creativo que escapa a nuestra comprensión. Definitivamente, debemos preguntarnos si las razones satisfactorias para explicar por qué algunas personas sí son recipientes de una serie de dones, y otras no, es algo que queda fuera de nuestro entendimiento.

En síntesis, el Qohélet presenta una serie de razones que dan un peso enorme a lo que nos ha sido dado. Desde esta lectura del don concluiré que hay una suerte que ha sido echada y que debe aceptarse (5, 17-18); además esta es fugaz y debe aprovecharse al máximo (5, 19). Se puede apreciar una enorme tensión en nuestro texto de 5, 17 - 6, 2, pues partimos de un versículo que precede a nuestra exégesis, en el que la vida es tiniebla, molestia, enfermedad y enojo (5, 16), mientras que por otro lado es hermosura, y placer (5, 17), es riqueza, bienes, y una capacidad para disfrutar (5, 18). Una tensión en la que la vida se presenta como fugacidad y a la par alegría (5, 19); y en la que un gran mal nos azota (6, 1), pues Dios nos da riqueza, bienes y honores, incluso todo lo que nuestra alma anhele, pero finalmente no tenemos la capacidad para disfrutar de ello (6, 2). Con Rudman asumo que en el Qohélet se concibe a Dios en un papel fundamental en la concesión de placer y de displacer. ¿Hay una comprensión determinista de la vida en este libro? En otras palabras, ¿el placer/displacer es únicamente don de

Dios, o la acción humana juega su rol?⁵⁰. ¿Aceptaremos sin más que la distancia entre Dios y el hombre es infinita y que no hay nada más que hablar?

En esta teología del don encontramos, en la capacidad dada por Dios, un cierto margen de maniobra en el presente para la capacidad humana, aunque sobre el futuro sólo haya ignorancia⁵¹. En el v. 6, 2 los verbos con los que se expresan las bendiciones de Dios, ya sea en lo que da (יָתַן), como en la capacidad para disfrutarlo (יִשְׂתַּחֲוֶה), son Yiqtol. Por tanto, apuntan a una potencialidad (en la LXX directamente se traducen en futuro). La voluntad divina aparece como un escenario ciertamente alejado del presente, a lo sumo como una promesa cuyo cumplimiento está en la decisión de Dios. ¿Qué papel le queda a la capacidad humana? La paradoja entre la soberanía de Dios y la responsabilidad humana aparece expresada iluminadoramente en el comentario de Suseela C Yesudian-Storfjell, quien comenta que la hermenéutica rabínica, propia de la indagación del midrash, plantea la teodicea como una paradoja entre la omnipresencia de Dios y la acción personal. ¿Dónde está la responsabilidad del sufrimiento? ¿En Dios o en Israel?⁵². ¿Dónde empieza nuestra acción, nuestra libertad y responsabilidad, y termina, o empieza, la soberanía de Dios?

El imperativo del placer se basa en el hecho de que es un regalo dado por Dios, pero también en la vida misma como una gracia en la que la pasividad debe ser retomada. Después de un largo descubrimiento, en el que el Qohélet se da cuenta de la ausencia de verdad en la existencia humana, por el afán, llega a odiar la vida (2, 17). Esta es una visión que aparece esbozada en el versículo que precede a nuestro texto (5, 16). La convicción del Qohélet es que la vida, aun así, no deja de ser un regalo (5, 17-19). De la misma forma que un trabajador sufre en su jornada, y luego tiene un pago, la dureza de la vida tiene como pagos momentos de auténtico placer. La teología del don que aparece en este texto es más profunda que un simplista determinismo, pues, evocando de nuevo a la voz evangélica, “el sol sale para buenos y malos” (Mt 5, 45), no porque estemos predestinados y

⁵⁰ Rudman, D. (2001), p. 127

⁵¹ Rudman, D. (2001), p. 133

⁵² Yesudian-Storfjell, S. C. (2003), p. 16

determinados, sino por la centralidad que tiene en la existencia humana su faceta de pasividad, incluso de matriz (Lc 1, 38).

¿Es la alegría una especie de narcótico para la dureza del sinsentido de la vida? ¿O es el cumplimiento de la voluntad de Dios? ¿La calidad narcótica de la alegría puede reflejar la voluntad de Dios?⁵³. Dios asigna unos dones materiales, pero también da la oportunidad de disfrutarlos (6, 1-2). ¿Aparece aquí el retrato de un Dios autoritario que controla la vida al completo de sus súbditos? ¿Por cada trabajador que disfruta de su trabajo (5, 17-19), hay otro que sufre (6, 1-2)? Si Dios tiene la máxima responsabilidad tanto de la felicidad, como de la infelicidad, de la vida humana, si es él el que controla su distribución, ¿no es este el lado oscuro de un Dios benevolente?, ¿no es su lado arbitrario, incluso caprichoso, o despótico?⁵⁴. La lectura del don de un Dios que en sus profundidades es incognoscible, lejos de mostrar a un Dios caprichoso, nos ofrece la ambigüedad y la paradoja como un valor teológico. Como veremos, esta paradoja es una posibilidad para abrir caminos de aceptación; y para ello no basta con elegir por el bien despreciando sin más el mal de nuestra propia existencia.

Hasta aquí he desarrollado la lectura del predicador del don, problematizada en la paradoja de la soberanía divina frente a la capacidad humana. Antes de ofrecer una serie de lecturas centradas en el contexto del lector, expondré una serie de objeciones a dicha perspectiva del don. Concretamente, desde el comentario de Gerald T. Sheppard, matizaré la propuesta de la preferencia por el bien que Vilchez brinda. ¿Realmente el libro del Qohélet nos muestra un sabio que señala la propensión al bien por parte del ser humano? Comenta Sheppard que en el epílogo nos encontramos con un correctivo al escepticismo del Qohélet, como si la voz proverbial pusiera en su sitio las divagaciones, primero pesimistas y luego subversivas, de este libro; pues encontramos en el temor a Dios una coherencia, aunque sea dialógica, entre Proverbios y Eclesiastés⁵⁵. En otras palabras, en el libro del Qohélet, a partir de 12, 9, cesa la descripción directa y comienza una voz en tercera persona cuyo punto de vista difiere una vez más de las exposiciones más

⁵³ Rudman, D. (2001), p. 134

⁵⁴ Rudman, D. (2001), p. 135

⁵⁵ Sheppard, G. T. (1969), p. 184

cínicas del libro, comprendiendo el juicio de Dios de una manera más tradicional⁵⁶. Desde este punto, podemos preguntarnos si esa propensión a la bondad no es exaltada por el marco del libro, esto es, en su introducción y epílogo.

No voy a defender aquí que las voces que suenan en ese marco son ajenas a la propuesta del Qohélet, pero sí que deben ser vistas en paralelo, y por tanto no resolviendo las afirmaciones donde el Predicador nos habla del mal (6, 2). En el Qohélet encontramos una propuesta a la sabiduría que excede a la oferta de Proverbios, del común “hijo mío, obedece mis mandamientos” (Pr 1, 8; 10; 15; 2, 1; 3, 1; 11; 21; 4, 10; 20; 5, 1; 20; 6, 1; 3; etc), y cuyo valor teológico constituye una diferencia propia⁵⁷. Los paralelismos entre Proverbios y el Qohélet, y sus diferencias, así como los paralelismos entre el cuerpo del Qohélet y su introducción y epílogo, y sus diferencias, constituyen en sí misma una lectura paradójica en la que el lector se encuentra con esa ambigüedad que hace del texto un verdadero acertijo. La propuesta de un Predicador que busca el bien, diluyendo así la tensión con el mal, desfigura el carácter paradójico de este libro.

La sabiduría sagrada que componen Proverbios, Qohélet, y El Cantar de los Cantares, lejos de una uniforme y clara visión, presentan comprensiones diferentes. El Qohélet, en relación con el resto de sabiduría del canon bíblico, encuentra una coherencia propiamente paradójica⁵⁸. Nos encontramos con un libro hecho de paradojas, que supone una paradoja dentro de la sapiencial, y a su vez, dentro del canon bíblico. La propia existencia resuena en esa diversidad paradójica, de la cual el Qohélet se hace eco. Muestra en nuestro texto una propensión hacia el bien (5, 17-19), como comenta y enfatiza Vilchez, pero también hacia el mal (6, 1-2). Como ya vimos con Miller, las credenciales del Qohélet están en su ethos, tanto en el bien como en el mal. Por tanto, el mal que se presenta en el libro del Qohélet es una experiencia cuyo valor, lejos de languidecer frente al bien, tiene una importancia capital.

⁵⁶ Sheppard, G. T. (1969), p. 182

⁵⁷ Sheppard, G. T. (1969), p. 185

⁵⁸ Sheppard, G. T. (1969), p. 189

Interpretaciones basadas en el valor del texto y en el contexto del lector.

Seguiremos profundizando en esta exégesis de 5, 17 - 6, 2 desde los enigmas que el propio texto nos ofrece, así como desde el valor del contexto del lector. Hasta aquí hemos ido recorriendo diferentes lecturas, preguntándonos si mantenían la tensión paradójica cuyo valor, como veremos en la parte teológica y práctica, abren caminos de aceptación. En las siguientes lecturas, al introducir el texto y el contexto del lector como elementos centrales, la posibilidad de mantener la ambigüedad se amplía. Las preguntas con las que podríamos sintetizar este apartado serían las siguientes: ¿nos encontramos en el Qohélet con una deconstrucción de la tradición hebrea?, ¿o se trata de una herramienta didáctica diseñada desde el valor de la ambigüedad y la paradoja?, ¿se encuentra su valor en el contexto del Qohélet, o en el contexto del lector?

En este recorrido empezaremos con la problemática que Sneed plantea siguiendo a Derrida. Hasta ahora la tensión entre la soberanía divina y la capacidad humana, así como la valía del bien y del mal en la existencia humana, han surgido como un verdadero dilema cuya tensión aquí estamos defendiendo como un valor. Desde la lectura que ofrece Sneed podemos preguntarnos si encontramos en el Qohélet una deconstrucción de la sabiduría tradicional hebrea⁵⁹, y por tanto si estas paradojas suponen a su vez una paradoja entre el texto del Qohélet y otros textos de sabiduría del canon bíblico. Ya vimos esa posibilidad en la crítica a la lectura del don, pero desde esta perspectiva de Sneed se agudiza esta consideración. Lo cierto es que la postura de Sneed toma algunas nociones de Derrida cuya explicación excedería al propósito de la exégesis aquí realizada, pero sí vale la pena decir algo sobre sus conclusiones que puede ayudarnos a la lectura de esta porción del libro del Qohélet. Desde la noción de que todo significado es relacional, sería en la ausencia que la palabra adquiriría significado⁶⁰. El Qohélet deconstruye la noción de la retribución, en una aguda observación de la realidad, desafiando la dicotomía entre sabiduría/locura, y justicia/maldad⁶¹. Por tanto, la

⁵⁹ Sneed, M. (2002), p. 116

⁶⁰ Sneed, M. (2002), p. 117

⁶¹ Sneed, M. (2002), p. 118

soberanía divina cobraría sentido en su relación con la capacidad humana; el bien en relación con el mal, etc. El significado del Qohélet se formaría, desde esta perspectiva, en su retroalimentación con otros libros de sabiduría, que, a su vez, cobrarían significado en el Qohélet.

Desde esta lectura no es que el Qohélet niegue la noción de la retribución, sino que la saca de un esquema dualista. Para nuestra exégesis vale la pena señalar una palabra que hace referencia a esa suerte de noción que señala a cierto orden moral cósmico. El “lote”, o “su porción” (5, 17-18): חֶלֶק. El versículo 17 presenta cierta ambigüedad, y parece decir que lo bueno es gozar, aunque en la vida también haya fatiga, y que ambas realidades están en el lote que Dios ha dado. El v. 18 es más directo y señala el don de poder disfrutar de ese lote de gozo que hay en el fruto del trabajo. En síntesis, esta interpretación en vez de ver estos asuntos como opuestos los vería como realidades que se retroalimentan y en cuya relación se llenan de significado en un juego de presencia y ausencia.

Este vocablo del lote es un ejemplo de cómo en el Qohélet se conecta lo observado en el comportamiento con sus consecuencias, por tanto, de cómo se afina la noción de retribución cósmica prestando atención a sus detalles⁶². Para Sneed la ética del Qohélet se mantiene mucho más cerca de Proverbios de lo que pueda parecer, pues en el fondo sigue habiendo un frecuente consejo hacia la prudencia⁶³. ¿Depende el éxito de la acción humana? En nuestro texto hemos visto el papel determinante que tiene Dios en su decisión de dar, y de capacitar, pero en otros fragmentos del Qohélet vemos que el éxito depende de temer a Dios (e. g 5, 7; 7, 18; 8, 12; 12, 13). Cada vez que este consejo se proclama, hemos de pensar, siguiendo a Sneed, y este a su vez a Derrida, que el significado de dicho temor (8, 12) se cobra en su relación con el no temor a Dios (8, 13). Esto es, es en la ausencia de Dios, en relación con su presencia, que el temor a Dios cobra su significado⁶⁴. En otras palabras, sin la experiencia del fracaso por la falta de temor, el éxito en

⁶² Sneed, M. (2002), p. 119

⁶³ Sneed, M. (2002), p. 120

⁶⁴ Sneed, M. (2002), p. 121

el temor no tendría el menor significado. El consejo de ser prudente, sin una experiencia de falta de prudencia, no tendría ningún sentido.

En el Qohélet aún se encuentra la pretensión sapiencial de dominar el cosmos⁶⁵, pero difuminando considerablemente los límites entre sabiduría y locura⁶⁶. La vida tenebrosa, llena de dolor, afán y miseria (5, 16), contiene su significado en la buena vida, en la que se goza del fruto del trabajo (5, 17-19), y viceversa (6, 1-2). El Qohélet no destruye la dicotomía entre miseria y prosperidad, no desintegra la frontera, pero sí difumina considerablemente sus límites. Es por los bienes que no nos acordamos demasiado de las miserias (5, 19); pero ¿acaso no es por las miserias que los bienes pueden gozarse plenamente? Desde una perspectiva evangélica podemos pensar en la bienaventuranza de que serán los que tengan hambre y sed de justicia, esto es, quien viva en la ausencia, quienes serán saciados de justicia (Mt 5, 6). Es por la ausencia que algunos de los valores teológicos cobran su verdadero significado.

En definitiva, en el lote se recibe miseria y prosperidad: ambas realidades, más que una dicotomía de opuestos, presentan una ausencia y una presencia que se retroalimentan. Para el Qohélet hay un mal terrible, además muy común (6, 1), y es recibir el don de las riquezas y de los bienes, el don de la honra, que nada falte, que todo lo que el alma desee se cumpla, pero no tener la facultad para disfrutarlo (6, 2). Este mal cobra su significado justamente en la aparente dicotomía que aquí el Qohélet plantea y en la que vale la pena detenerse. Es el extraño quien goza de nuestros frutos (6, 2b). Nuevamente se diluye la frontera entre el esfuerzo y el gozo, pues el sudor de uno puede suponer el gozo de otro, y a la par, podemos vernos beneficiados del esfuerzo ajeno. Este bien nutre de significado el mal que supone no poder disfrutar del trabajo propio. Desde una perspectiva neotestamentaria podemos recordar que se insta a hospedar a extraños (1 Timoteo 5,10). ¿No aparece Jesús como un extraño en el camino de Emaús (Lc 24, 16)? ¿O él mismo, forzando el sentido de extraño, no promete presentarse

⁶⁵ Sneed, M. (2002), p. 122

⁶⁶ Sneed, M. (2002), p. 125

como un extranjero necesitado (Mt 25, 38)? O en el amor a los enemigos, ¿no hay una invitación al amor al extraño? (Mt 5, 43-48).

Hasta aquí hemos visto una lectura en la que el valor de la ambigüedad, en esta retroalimentación entre aparentes opuestos, es una perspectiva en el Qohélet que no es casualidad. Para Ingram, la ambigüedad del libro del Eclesiastés es deliberada, una clave fundamental de su diseño⁶⁷. Asumiré, en este recorrido por estas lecturas, que este libro fue creado como una herramienta didáctica en la que dicha ambigüedad tiene una estrategia pedagógica concreta⁶⁸. El ejemplo de Ingram nos ofrece un espléndido análisis de su propio contexto y analiza la lección que el libro del Qohélet le ha dado a él como profesor, contrastando en paralelo el propio contexto del Qohélet de escuelas que debió suponer el post-exilio judío⁶⁹. Su conclusión es que la ambigüedad y paradoja en el Qohélet se presenta como una herramienta didáctica.

Una de las claves de este valor didáctico está en el humor. En el Qohélet podemos encontrar notas de un profundo humor propio de la sabiduría hebrea. No es que el sabio se convierta en un comediante, sino que el humor del Qohélet invita al lector a pensar. Por un lado, se presenta la vida absolutamente determinada por un Dios que tiene todo bajo su control, y, por otro lado, formas de vidas que son preferibles a otras. Esa dialéctica entre el destino y la libertad es lo que constituye la base para la tragicomedia. Es la pretensión del libre albedrío, frente a la fuerza del destino, lo que pone en la misma situación al necio y al sabio, aunque pensemos lo contrario (cf. 2, 14; 9, 2)⁷⁰.

¿No es un asunto para una tragedia que una persona tenga todo tipo de bienes y no sea capaz de disfrutar de ello? Pero el mismo hecho de presentar elementos que nos alejen del determinismo, y, por lo tanto, siendo capaces de aprender, ¿no lo convierte, por esa necedad y locura en un material excelente para la comedia?⁷¹. ¿Nos reiremos del esclavo que ante la opresión no encuentra

⁶⁷ Ingram, D. (2013), p. 486

⁶⁸ Ingram, D. (2013), p. 487

⁶⁹ Ingram, D. (2013), p. 488

⁷⁰ Levine, E. (1997), p. 72

⁷¹ Levine, E. (1997), p. 73

momentos para la felicidad? No parece un buen argumento para una comedia, pero ¿no lo haremos del que no puede poner fin a su trabajo, del que nunca está satisfecho con sus posesiones, si hay claves para que pueda salir de esa situación y sin embargo parece aferrarse a sus manías? ¿No hay una tragicomedia en la persona que lo tiene todo y no puede gozar de nada?

El capítulo 5 está lleno de ironías. Ganancias que se escapan de las manos (5, 13-14), fatigas inútiles (5, 15), acumulaciones de riqueza para el propio mal (5, 12), o quien el estómago lleno no le deja dormir (cf. 5, 11). La respuesta más o menos obvia a esto, ante un deseo que nunca queda satisfecho (6, 7), es relajarse y comer, beber, regocijarse con el fruto del esfuerzo, porque Dios ha dado poco tiempo, pero en él también ha dado sencillas recompensas (5, 17-18). ¿La compulsión por obtener lo que no se puede disfrutar no es un elemento cómico? ¿No nos reímos de la inmoderación y de lo inapropiado de los payasos? Si la infelicidad resulta cómica es porque la comedia abarca lo trágico de la existencia; concretamente, en este caso del Qohélet, lo patético⁷². Ampliando en nuestra lectura la perspectiva del humor el texto bíblico ampliará su *Sitz im Leben*, aumentando así la relación del texto con un contexto⁷³. En la consideración de sentir el humor estrechamos la relación entre el texto y el lector. El humor del Qohélet es uno, y el nuestro otro, pero ambos se combinan en un ejercicio legítimo en el que nuestro contexto toma un papel central en la lectura.

El sentido del humor no deja de ser un sentir el humor. ¿Podemos sentir el humor de un texto sin que nuestro propio humor se mezcle con el mismo? Ante la problemática del valor del contexto tomaremos las consideraciones de Gary D. Salyer, quien sigue de cerca a Paul Ricoeur. En la escritura se fija el habla, y con el paso de las generaciones se genera un proceso de descontextualización. Es ineludible que se elimina el contexto originario y que es el lector quien añade un contexto. La gramática no contiene más que un cierto sentido inespecífico, en otras palabras, no hay significado sin contexto. Podemos decir que es el lector quién recontextualiza el texto. El lector, según Ricoeur, encuentra en la obra literaria un

⁷² Levine, E. (1997), p. 74

⁷³ Levine, E. (1997), p. 83

discurso que le permite mediar para la comprensión de uno mismo⁷⁴. En otras palabras, el texto es mediación para que el lector pueda comprenderse a sí mismo. Al leer esta porción central del libro del Qohélet, en ese mismo acto de lectura, sobre la base de su significación gramatical (siempre inespecífica), reconstruimos un mundo nutrido de nuestro propio contexto.

Gary D. Salyer nos comentará que el texto ofrece al lector una situación humana, la cual es abordada a través de la ficción, de tal manera que se eclipsa su referencialidad histórica. ¿Qué comprendemos de la difícil situación, de molestia, enfermedad y enojo (5, 16), si no es por nuestras propias dificultades? En otras palabras, la pérdida de referencia histórica, algo que en cierto grado será inevitable, no desluce el valor del texto, pues el texto proyecta poéticamente el mundo al lector, quien compensa la pérdida del contexto histórico original. En las paradojas que forman los binomios capacidad/incapacidad, acción humana/divina, mal/bien, fatiga/gozo, o comer/trabajo, nuestro propio universo se despolariza y encuentra, en este texto, puentes para la reconciliación de su propio mundo.

La oscuridad histórica del texto proyecta una ficción que se convierte en el vehículo teológico del mismo, pues sin esa ambivalencia el texto no sería un recipiente de nuestra propia existencia. La relación entre el significado y el contexto genera una relación paradójica, pues si hablamos de la intención original del autor, sin atender a esa descontextualización/recontextualización, limitamos todo lo que el texto puede dar de sí en realidad⁷⁵. El *hebel*, siendo el símbolo que cierra el texto de nuestra exégesis (6, 2), en su ambigüedad nos invita a replantearnos nuestra propia situación existencial de cara a la relación que tenemos ante Dios, y ante nuestra propia vida; ante los dones, frutos, o riquezas, y nuestra actividad. En este texto sabremos más o menos del Qohélet; pero, independientemente de esto, nos interroga a nosotros mismos con el poder de unas paradojas que iluminan nuestra existencia.

El texto es esquivo y enigmático, y en su ambigüedad resulta un misterio para el lector. La diversidad de interpretaciones es propia de su fertilidad, de su

⁷⁴ Ricoeur, P. (1975), p. 10

⁷⁵ Salyer, G.D. (2001), p. 44

capacidad para la inspiración. Las contradicciones dentro del texto del Qohélet, lejos de restarle consistencia, lo enriquecen de esa posibilidad de aturdir al lector⁷⁶. Las paradojas que constituyen el libro del Qohélet plantean al lector un problema, a modo de acertijos; en una descarada ambigüedad que guía al lector a un trabajo que no podría hacer si el texto se presentara con meridiana claridad⁷⁷. Algún ejemplo de esto podría ser la ambigüedad en el nexos entre riquezas y capacitación para disfrutar de las mismas; una imagen de un corazón que es llenado, o arrebatado, que nos puede hacer dudar de si se trata de un corazón humano o divino; en fin, la sensación de no saber cuándo empieza la vida humana y termina la divina, donde termina nuestra actividad y empieza la gracia de Dios.

En resumen, la retórica esmeradamente ambigua y paradójica que encontramos en el Qohélet invita al lector a una reinterpretación constante del significado que ofrece el texto. La sensación de absurdo fuerza al lector, quien se encuentra ante el texto como ante un cubo de Rubik, a replantearse su propio contexto⁷⁸. En este texto el puzle al que se nos invita tiene piezas complicadas, como el “extraño que lo come” (6, 2). ¿Qué nos dice esa palabra de nuestra propia relación con los extraños? Resuena nuestro propio contexto, nuestra relación con la inmigración, con otras religiones, con quienes votan a partidos de signo opuesto al nuestro; pero también otras voces, como esa atención al extranjero (Mt 25, 35), o al enemigo (Mt 5, 44), que en la voz evangélica se presentan como una, también paradójica, buena noticia.

El texto es más que un documento, o un artefacto, consideración a la que nos vemos abocados en el enfoque puramente histórico, el cual no permite interrogar al texto para que ofrezca todo lo que puede dar de sí al lector. La dinámica del Qohélet se logra a través de la tensión retórica que se consigue entre los puntos de vista externos e internos. Al ser un texto en primera persona logra un contraste con el narrador de la introducción y el epílogo que hablarán en tercera persona⁷⁹. En nuestro texto encontramos esa tensión cuando, por ejemplo, en el v.

⁷⁶ Salyer, G.D. (2001), p. 127

⁷⁷ Salyer, G.D. (2001), p. 131

⁷⁸ Salyer, G.D. (2001), p. 164

⁷⁹ Salyer, G.D. (2001), p. 382

17 se emplea el pronombre personal de primera persona “yo”, acercando el texto al lector; mientras que en el v. 18 el sustantivo “hombre” aleja al lector de esa primera persona que venía empleando.

La primera persona empleada en este texto es un recurso retórico que permite simular una relación personal con el lector, creando un puente de confianza⁸⁰. Un recurso retórico que ya hemos analizado con Miller, pero aquí el matiz es distinto, pues no es que el Qohélet tenga un vínculo de confianza con sus oyentes o lectores originales, sino que el propio texto genera ese vínculo con el lector en su contexto concreto. El recurso del monólogo pone en tensión la autoridad que da la ficción regia, enfrentando el uso de proverbios, cuya sabiduría es recontextualizada por el monólogo interior, consiguiendo un impacto retórico que se genera a través de presentar en paralelo el conocimiento público con la visión privada del mismo⁸¹.

En síntesis, al poner el foco en el lector, la interpretación tomará una atención central en la relación entre texto y lector; desplazando la lectura del texto y su historia. El texto será visto como un rompecabezas, como un enigma, en vez de una puerta a otra edad. Por ello, la intención original del autor no será tan importante como aquello que el texto ofrece cognitivamente al lector. El énfasis de esta crítica se encuentra en la experiencia estética que ofrece el texto⁸². Desde esta perspectiva el texto se ofrece como una posibilidad paradójica que invita al autodescubrimiento del lector; pero también, desde el contexto de iglesia, para la autocomprensión de la comunidad. Al interpretar nuestro texto, desde el valor que ofrece en su carácter paradójico y ambiguo, descubriremos asuntos de nuestro contexto que serían imposibles de iluminar sin semejantes herramientas didácticas.

El verdadero epílogo del Qohélet es la lectura que hace el lector de este libro. Mientras el capítulo 5 se centra en un ethos pesimista, para luego brotar en alegría, el capítulo 6 empieza desde la maldad de esa incapacidad para disfrutar, pasando a una acentuación del carácter dialógico con la tradición sapiencial. ¿Es

⁸⁰ Salyer, G.D. (2001), p. 384

⁸¹ Salyer, G.D. (2001), p. 385

⁸² Salyer, G.D. (2001), p. 383

un ethos escéptico, alegre, pesimista, dialógico? Lo cierto es que es un personaje paradójico y ambiguo, y en él veremos reflejado, recordando de nuevo a Sneed, en sus ausencias, y en sus presencias, más de nosotros mismos, como individuos y comunidades, que del propio Qohélet. Tal es la intención didáctica de este texto.

El capítulo 5 empieza en medio de una crítica a la búsqueda de riquezas, sacando a relucir una serie de proverbios que condenan el valor al dinero (5, 9), el aumento de las posesiones (5, 10), y la avaricia (5, 11). Continúa con la retórica empleada en el capítulo 4, contrastando lo impersonal del proverbio con su visión personal en primera persona, subordinando lo público a lo privado (5, 12-16)⁸³. Al leer el texto de nuestra exégesis, ¿no supone el lector un equilibrio entre las dificultades y limitaciones de la riqueza, preguntándose retóricamente por la relación entre trabajo, rendimiento y ganancia?⁸⁴. ¿La ética que se presenta en este fragmento es la del *carpe diem*, esto es, disfrutar de los frutos del trabajo? ¿Es esto posible en nuestro contexto? ¿Dónde las éticas neoliberales aprietan con demandas cada vez más competitivas, y a la par la precariedad forma cada vez una más consolidada clase social?

Si el Qohélet aconseja evitar los excesos económicos, difícilmente podremos pasar de largo por una ética del trabajo que en Occidente ha ido conduciendo a la vida humana hacia un afán por la competitividad sin precedentes. Una ética que en sus aristas muestra, paradójicamente, lo mejor y lo peor de la condición humana. Es en los vv. 5, 17-19 donde aparece otra inversión inesperada. Después de presentar las dificultades muestra, de nuevo polarmente, las alegrías de disfrutar de lo ganado. Esta es la llamada más fuerte que el lector puede encontrar al disfrute. Partiendo de la solemne introducción (“he aquí, lo que yo he visto”), alineando lo narrado con el punto de vista del narrador, esto es, mostrando su propia experiencia, nos invitará al comer, beber y disfrutar del trabajo. En seguida esa festividad es limitada por nuestra finitud, pues la vida es dada en una porción limitada (5, 18). La verdadera gracia de Dios, presentada aquí por el Qohélet, es más la capacidad para disfrutar de lo dado, que lo dado en sí mismo⁸⁵.

⁸³ Salyer, G.D. (2001), p. 318

⁸⁴ Salyer, G.D. (2001), p. 319

⁸⁵ Salyer, G.D. (2001), p. 320

Si esto es así, ¿qué sentido tiene el trabajo por el trabajo, la competitividad por la competitividad?

El valor teológico de la paradoja.

Introducción: El valor de la justificación por la fe en el mundo actual.

A continuación, profundizaremos en el valor teológico de la paradoja y de la ambigüedad desde las claves que hemos ido recogiendo en nuestra exégesis. Desde la interpretación que ofrece Salyer siguiendo a Ricoeur, me preguntaré por nuestro propio contexto. Desde la práctica teológica atenderé a la siguiente pregunta: ¿qué dice de nuestro mundo, de nuestro contexto, ese afán por el trabajo, esa gracia y don de Dios (5, 17-18), que puede a su vez incapacitarnos para el disfrute (6, 1-2)? ¿Qué nos dice de nosotros mismos, como contexto de iglesias evangélicas, en un mundo globalizado, en constante transformación y aceleración, la porción del texto del Qohélet contenida desde el 5, 17 hasta el 6, 2?

Se añadirá a estas consideraciones una fórmula cuyo valor retórico, e histórico, dará un recorrido para la reflexión teológica sobre el valor de la paradoja. Esta es la “justificación por la fe”, cuya valía no sólo responde al peso de su dogmática, sino que supone una fina observación sobre la existencia humana. En ella encontramos unos dilemas análogos a los expresados por el Qohélet: ¿Cómo se relaciona nuestra capacidad con nuestra incapacidad; la acción divina con la humana; el mal con el bien; la fatiga con el gozo; o el comer con el trabajo? Somos aceptados por Dios en esta fórmula, pero ¿hay algo que debemos hacer nosotros, o todo depende de Dios? Veremos que esta fórmula cobra su fuerza retórica en su carácter paradójico.

Empezaré este análisis desde la siguiente reflexión de la filósofa Hannah Arendt: “Nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor”⁸⁶. Dentro de la sociedad del *bien estar*, la opinión común es que estamos mejor que nunca, y, sin embargo, la acción humana se ha visto aprisionada dentro de unas lógicas de competitividad que aplastan las posibilidades de una vida

⁸⁶ Arendt, H. (2020), p. 17

pacífica, y que limitan enormemente los espacios para la amistad, la fraternidad, que necesitan las relaciones profundas. ¿Es ese afán por el éxito, por el trabajo, que a su vez se desintegra en una sociedad cada vez más precaria, un mal común como afirma el Qohélet? (6, 1-2). ¿Hay razones para pensar que podemos disfrutar de la vida, para pensar que vale la pena celebrar que estamos vivos, aunque la existencia, nuestra actividad y trabajo, sean fatigosas? (5, 17-19).

¿Ilumina el contexto del Qohélet el nuestro? Con George A. Barton comenté que las observaciones del Qohélet pueden conducir a cierto pesimismo. La vida humana no es fácil. Nuestra realidad de opresión y desigualdad, los sinsentidos que configuran nuestra sociedad merecen un análisis detallado. Aquí basta con asumir que nuestro día a día, como comunidades y como individuos, está lleno de luces y de sombras. Tal es la experiencia paradójica que hemos visto en el Qohélet y también nuestro contexto. Teológicamente la soberanía de Dios se presenta, frente a nuestras posibilidades, como una circunstancia llena de ambigüedades. En este punto voy a examinar la paradoja de la justificación desde el teólogo Paul Tillich, sin dejar de traer a las consideraciones nuestro propio contexto presente, y así continuaré con la propuesta hermenéutica ofrecida por Ricoeur. Otros autores, verdaderos maestros como Rahner, Barth, Bultmann, o Bonhoeffer darán, con alguna pincelada, ejemplo del valor teológico que tiene la paradoja.

La experiencia de *hebel* (6, 2) propuesta en el libro del Qohélet es paradójica. Hay una complejidad irresoluble en la relación entre Dios y su acción, y nuestra acción. Al desambiguar la existencia humana, dando todo el peso a Dios, o exagerando nuestra autonomía, restamos valor a la ambivalencia que tiene la propia vida, incluida la fe. El Qohélet es un observador realista, en el sentido aportado aquí por Miller, y la justificación por la fe tiene ese valor paradójico que hace de esta fórmula un auténtico reflejo de la existencia humana en todo su realismo. Si el Qohélet era un observador atento de la vida humana, lo mismo podemos decir de Pablo, Agustín y Lutero, y de los teólogos que aquí vamos a traer. En síntesis, el valor de la fórmula de la justificación hoy es vigente, sobre todo desde el matiz de la aceptación que Tillich ofrece, pues señala la ambivalencia en el fondo de nuestra propia acción.

El aporte en primera persona, de las consideraciones más densas que ofrece el Qohélet, no queda lejos del espíritu que encontramos en la fórmula de la justificación. Esa analogía cuya realidad señala a la misma vida humana, no en un sentido abstracto, sino en esa primera persona, ¿cómo es posible que la vida tenga momentos de auténtica alegría en medio de tanta miseria? Con Tillich nos preguntaremos, ¿de dónde brota el coraje con el que el ser humano afronta su vida? La justificación no es una noción que vaya a clarificarnos, a diluir, el sinsentido de nuestra existencia. Este, incluso en la acepción de aceptación, se desarrolla dentro de la totalidad *hebel* que hemos ido desgranando hasta aquí. Ser justificado por la fe, en la reestructuración que vamos a analizar a continuación (“somos justificados por la gracia por medio de la fe”) es una expresión enormemente ambigua y paradójica, y justo en ese valor tiene su vigencia hoy.

La paradoja entre la soberanía de Dios y la responsabilidad/libertad humana, se problematiza en las dificultades de nuestro contexto, pues la teodicea azota cualquier convicción que pretenda asentarse sin ambigüedades. Ya comenté que el verdadero epílogo del Qohélet empezaba en la realidad del lector del libro. ¿Qué razones nos quedan para la alegría en la dureza de nuestro contexto? Esa especie de maldición, que ya hemos comentado desde Arendt, y que hoy nos azota más que nunca por las consecuencias inesperadas de la destrucción de empleo por el Covid-19, es un *humus* en el que el pesimismo brota con la intensidad de los ecos más negros que hemos visto en este libro. El incremento de los sistemas neoliberales es una de las circunstancias que más profundamente afectan a nuestro presente. Replegarse hacia uno mismo, con la caída de la solidaridad que eso conlleva, nos comentará Geshé, resulta en una relajación de los compromisos sociales⁸⁷.

El Israel de nuestro protagonista tenía unos valores de solidaridad fruto de una legalidad nacida de la vida nómada y seminómada. Aunque el Israel del Qohélet ya no es un sistema social semi-nómada, y a pesar de la distancia entre los ss. IV-III y los ss. XI-X, se hereda un sistema de valores cuya naturaleza está lejos de los planteamientos románticos del Antiguo Oriente; pues estos estaban basados en una vida en el desierto que requería de una fuerte solidaridad debido a

⁸⁷ Gesché, A. (2013), p. 121

una lógica de pura supervivencia del grupo⁸⁸. Hoy quizá pensamos que la vida es menos dura que la descrita por el Qohélet, pero el pluralismo hedonista que ofrece a golpe de *clicks* una infinidad de ocio interminable, barato y adictivo, es una circunstancia enormemente compleja. La cultura de Netflix, Google, WhatsApp, Instagram, y demás, es pésima, y a la par, está llena de maravillosas posibilidades. Marcuse pareció intuir el futuro con pasmosa exactitud, pues la administración total a través de los *mass-media* de la sociedad occidental hoy es una realidad vigente⁸⁹.

En la actualidad nuestra sociedad parece idiotizada por los fenómenos WhatsApp y compañía, que a golpe de pocos caracteres forman opiniones hacia los extremos de visiones cada vez más polarizadas. Por un lado, creemos que nunca tuvimos más acceso a la información, y por el otro, sin embargo, nunca estuvimos más desinformados por los llamados *fakes*, o bulos, que inundan las redes. Nuestra conciencia encarcelada en una pantalla acepta con sorprendente pasividad que se inunden personas en el mediterráneo, que se destruyan los ecosistemas, o que se abandonen a ancianos en las residencias para morir: realidades sin ningún sentido, pero que son “todos los días” de nuestra “vida” (5, 16). El mundo cibernético se ha convertido en un auténtico desierto, como el del nómada, y la esperanza de que aflore la solidaridad en medio de la miseria es una cuestión de supervivencia; pues nos jugamos nuestra vida en este presente de absoluta crisis. Lleno de luces y de sombras, de molestia y de gozo. ¿Qué podemos hacer nosotros ante esto?

En la base de precariedad del mundo que hemos heredado, se diluyen las formas de comercio tradicional, pues ya no somos una cultura de trigo, vino, y aceite, sino desmaterializada en productos como las *apps*; se diluye el mito contemporáneo de que hoy estamos mejor que nunca. Vidas baratas, descaradamente llamadas mano de obra barata, son usadas para los modelos de producción, no como co-creadores, sino como consumidores, y esa rebaja de la existencia se extiende hacia los compromisos personales. Las circunstancias

⁸⁸ Vaux, R. de (1992), p.23

⁸⁹ Marcuse, H. (2016), p. 114

vitales no son enfrentadas a las vocaciones personales, y las sociedades no viven, sino se dejan vivir, que es una forma de dejarse morir.

Materialmente nunca estuvimos mejor, frase que parece un mantra, pero tampoco nunca destruimos tantas riquezas de los ecosistemas que se van entre incendio e incendio. El mito de que estamos mejor que nunca, que este es el mejor momento de la historia, se tambalea cuando leemos que “cada dos horas y media se suicida una persona en España, diez al día”⁹⁰. ¿Si estamos mejor que nunca como es posible que el suicidio tenga tintes pandémicos? Al preguntarnos, ¿qué valor puede tener en este mundo una fórmula paradójica como “la justificación por la fe” ?, ¿no parece un ejercicio de cinismo, como si una palabra así pudiese solucionar algo? Veremos cómo esa viva paradoja hoy nos da una esperanza en los mismos mimbres de nuestra existencia.

La justificación por la fe: una fórmula paradójica sobre la ambigüedad de la existencia.

La expresión neotestamentaria “nacer de nuevo”⁹¹ apunta a la realidad, según Tillich, del *nuevo ser*; en la que la vida personal es tomada por el Espíritu divino en la creación de fe⁹². La justificación (*dikaio syne*) se manifiesta como una paradoja que ha ido a lo largo de las épocas llenándose de diferentes sentidos. En nuestra época, ¿nos libra de la duda radical, de la sensación de sinsentido?⁹³. ¿Cómo afecta la presencia del Espíritu en la vida humana? De la triple experiencia salvífica (justificación, regeneración, y santificación), traída a su reflexión por Tillich desde su propia tradición luterana, me centraré en la justificación por su calidad paradójica: la

⁹⁰ Agencia EFE (9 de septiembre de 2019) Una muerte cada dos horas y media, diez al día: los datos del suicidio en España. El Confidencial. Recuperado de https://www.elconfidencial.com/espana/2019-09-09/muerte-cada-dos-horas-diez-al-dia-suicidio_2217067/

⁹¹ Una expresión que Jesús dijo a Nicodemo (Jn 3,7); un sintagma que puede tener en griego (γεννηθῆναι ἄνωθεν) dos lecturas: “nacer de nuevo” o “nacer de lo alto”.

⁹² Tillich, P. (1984), p. 279

⁹³ Tillich, P. (1984), p. 279

experiencia de ser aceptados por Dios a pesar de nuestra inaceptabilidad según el criterio de la ley⁹⁴.

Al sumergirnos en las discusiones originadas por la relación entre regeneración y justificación, entramos en la doctrina central de la Reforma, comentará Tillich. Se trata concretamente del “principio de la justificación por la gracia por medio de la fe”⁹⁵. Un principio central para los desarrollos de la teología protestante. En él se refleja la convicción de que la reunión con Dios no puede ser fruto de ninguna acción humana. Por su naturaleza paradójica (tanto en su semántica, como en sus desarrollos históricos), y por su importancia dentro de nuestro contexto de iglesias evangélicas, expondré este principio de la justificación. Este se encuentra en cualquier sistema teológico fundamental, pero lejos de presentar una revisión sistemática del mismo, expondré su valor didáctico/terapéutico como paradoja.

Al dar continuidad al espíritu paradójico del Qohélet, en esta exposición del principio de “la justificación por la fe”, y en la elección de la propuesta de Tillich, entenderemos la justificación desde el matiz de “aceptación” (que ya en las cartas de Pablo se distancia de la postura legalista y cobra este sentido (e. g: Ro 1, 17; 2, 26; 4, 2; 4, 11; 5, 1; 5, 17; 10, 10; Ga 3, 11. 21). El movimiento desde “la justificación por la fe” hacia la fórmula de la “justificación por la gracia por medio de la fe” (entendido como: somos aceptados por la gracia de Dios por medio de la fe), renueva el vigor teológico de esta afirmación, como veremos, ambigua y paradójica. Afirmaré entonces que somos aceptados por Dios, aunque conforme a los criterios de la ley seamos inaceptables. Ahora bien, aun tomando la postura de Tillich, considero necesario mencionar que otros desarrollos teológicos de este principio no deberían ser obviados en una revisión sistemática.

A modo de una breve pincelada introductoria considero oportuno mencionar que la “justificación por la fe” es un principio que ha tenido, y sigue teniendo, la calidad de fomentar el diálogo entre distintas confesiones cristianas (aunque en el pasado fuera razón para la guerra y la condena). El diálogo en torno

⁹⁴ Gibellini, R. (1998), p. 110

⁹⁵ Tillich, P. (1984), p. 275

a su sentido está abierto tanto en las comunidades de fe, como en la academia. Las teorías críticas principales, cuya problemática general aquí se expone brevísimamente a modo de apunte introductorio, surgen a raíz de las comprensiones excesivamente idealistas de dicho principio. En las revisiones históricas, en las que se desvela un trasfondo apocalíptico paulino, autores como Stendahl, Bornkamm, o Käsemann, comentarán que la clave de la justificación está en leer a Pablo tomando cierta distancia de Agustín o Lutero⁹⁶, y, por tanto, revalorizando la visión escatológica de este principio.

Una comprensión de la teología paulina desde su propia tradición, esto es, desde la esperanza escatológica judía, ilumina este principio de la “justificación” en una lectura particular. Para Pablo la era mesiánica coincidía con la conversión de los gentiles, más que al judaísmo, a la Israel de la predicación del Reino que había de venir. La “justificación”, desde esta perspectiva, más que en el matiz de aceptación, nos sitúa en el ámbito del “Juicio”, y en la idea de Dios como un juez. Desde esta postura entenderemos que Pablo, al mencionar la justicia (e. g Ga 2, 17; Ro 4, 25), tiene en mente el “Día del Juicio”. Cuando esta justicia se sitúa en el futuro esa convicción del nexo entre justificación y escatología se intensifica (e. g Ga 5, 5). Al situar la justificación en el pasado, esto es, como un evento que ya ha ocurrido, podemos sospechar que Pablo hereda la “escatología inaugurada” de la predicación de Jesús (e. g Ro 5, 1). Al leer a Pablo habremos de tener en cuenta que la justificación es una realidad pasada, que se da en el presente, y que tiene su plenitud en el futuro. Aunque en esta sección se asume el carácter de aceptación que Tillich da a este principio, esa transversalidad en el tiempo es algo que ya vimos en el Qohélet y que mantendremos para afrontar la paradoja entre la acción divina y humana. Los verbos *Yiqtol* para “dar” y para “capacitar” (6, 2) dotaban al texto de una tensión por la potencialidad en la acción. ¿Dónde se sitúa la acción divina? ¿En el pasado, influyendo en un presente, realizándose hacia el futuro?

En definitiva, al profundizar en el concepto de la “justificación por la fe” paulino, nos comentará Bosch, es necesario entenderlo desde su oposición a su contexto judío, pero también en continuidad con el mismo⁹⁷. En síntesis, analizar

⁹⁶ Bosch, D.J. (2005), p. 98

⁹⁷ Bosch, D.J. (2005), p. 97

las diferentes discusiones teológicas en torno a este principio merecería una investigación propia; sin embargo, aquí me limitaré a tomar esta postura de Tillich, desde la que expondré el valor paradójico de “la justificación por la fe”. Para ello defenderé que desambiguar la tensión que ofrece este principio supone restarle potencia soteriológica. Este principio de la justificación es el punto de partida de la Reforma protestante, y subyace en la convicción de la absoluta distancia entre Dios y sus criaturas, a pesar de que, en su soberanía, y por pura gracia, se acercó para perdonar, para salvar, para justificar, a la criatura humana.

Al tomar esta convicción, a pesar de su centralidad, como una absoluta totalidad, se corre el riesgo de asumir una inactividad; pues el Padre ya lo ha hecho todo en su Hijo Jesucristo⁹⁸. ¿Qué espacio queda entonces para nuestra acción? Esta sería una de las comprensiones más comunes en la desambiguación de esta paradoja de la justificación. Concretamente, uno de los puntos de discusión, dentro de la sensibilidad evangélica, surge cuando se entiende que la “justificación por la fe” trata de sustituir “las obras morales y rituales” por “la tarea intelectual de aceptar una doctrina”⁹⁹. Un ejemplo de este uso poco fino de la justificación es denunciado, con enorme brillantez, por D. Bonhoeffer. Supone un ejemplo de las consecuencias de desambiguar esta paradoja dejando el papel de la criatura humana en la absoluta pasividad.

Este teólogo, profética y poéticamente, alzaré la voz para declarar que la gracia no es barata, no es una mercancía que se pueda saldar, pues el perdón y el consuelo no se deben abaratar. La gracia no puede ser una mercancía inagotable de la que la Iglesia hace un uso indiscriminado¹⁰⁰. La gracia es gratuita, pero ¿necesariamente lo gratis es barato? Con este paradójico juego de palabras este teólogo desvela ese principio que estamos aquí viendo, y es que Dios es inalcanzable, por lo que “el amor de Dios interpretado como *idea* cristiana de Dios” es pagar un precio, el de la doctrina, por aquello que es impagable. No es que la doctrina no sirva para el creyente, es que no puede ser el precio que pagar, no puede ser el centro de la fe; una actitud de cierto intelectualismo que

⁹⁸ Bosch, D.J. (2005), p. 162

⁹⁹ Tillich, P. (1984), p. 275

¹⁰⁰ Bonhoeffer, D. (1937), p. 81

Bonhoeffer denuncia. El “velo barato” con el que cierto sector de la Iglesia pretende cubrir los pecados del mundo, es para Bonhoeffer la cristalización de unas doctrinas cristianas cuyas promesas a nadie liberan, ni a nadie transforman.

Este teólogo nos advierte de los peligros de desambiguar la justificación, pues de esa manera, si la gracia resuelve el conflicto existencial en el que estamos sumergidos, sólo justificaremos el pecado negando así una justificación del pecador que se encuentra en la promesa de seguir a Jesucristo, en la promesa de “la encarnación del Verbo de Dios”¹⁰¹. La pregunta que podemos hacernos con este teólogo es si hay gracia sin seguimiento de Cristo, sin cruz, y sin encarnación. Podemos responder que la gracia tiene un precio, y es el seguimiento¹⁰². Esto mantiene la ambigüedad de la aceptación de Dios, pues no nos acepta porque seguimos a su Hijo, sino que podemos seguir a su Hijo debido a que nos acepta. Nuestra acción, por tanto, está en manos de Dios, y, aun así, se mantiene como una necesidad imperante cierta actividad por parte del ser humano. En otras palabras, el seguimiento de Jesucristo es una opción posible por la gracia de Dios, pero dicho seguimiento es el fruto de esa gracia.

La comprensión de la justificación que ofrece Bonhoeffer, según Gibellini, se constituye desde una teología en la que la presencia de Cristo es mediadora: está en el centro de la misma existencia humana (entre el hombre viejo y el nuevo); pero también de la historia (entre la promesa y su cumplimiento); así como de la creación (entre la naturaleza y la libertad). En síntesis, Cristo será para Bonhoeffer, siguiendo de nuevo a Gibellini, mediador de la justificación¹⁰³. En esa mediación encontramos, según Bonhoeffer, un ejemplo del valor de la ambigüedad, de la tensión, entre las realidades paradójicas de la existencia humana. Es importante señalar que esa invitación no se da como una realidad puramente abstracta, pues es justo ahí donde se escondería cierto intelectualismo que Bonhoeffer denuncia. La justificación apela a la humanidad, pero también al individuo concreto. Un juego de palabras que ya vimos en el Qohélet, entre el individuo (פִּיִּי) y la humanidad (חַיִּי). Este principio teológico, así como la sabiduría hebrea,

¹⁰¹ Bonhoeffer, D. (1937), p. 82

¹⁰² Bonhoeffer, D. (1937), p. 83

¹⁰³ Gibellini, R. (1998), p. 119

interpelan al individuo: si la gracia tiene un precio es un pago cuyo valor queda fuera de nuestro alcance, pues nuestra propia vida es don de Dios.

Retomando las consideraciones de Tillich y sumando una nueva consideración a esta reflexión, podemos decir que el carácter paradójico de la experiencia del *nuevo ser* surge cuando se emplea la noción del “perdón de los pecados”. Este símbolo es una expresión religiosa que evoca a las relaciones entre el deudor y quien contrae la deuda. Vale la pena recordar que Jesús ora al Padre diciendo “perdona nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores” (Mt 6, 12)¹⁰⁴. El perdón divino no es como el humano que depende de nuestra finitud, sino infinito, universal e incondicional en su significado¹⁰⁵. En este asunto del perdón, central para la existencia cristiana, encontramos uno de los puntos de mayor tensión entre la humanidad y la divinidad. Nuevamente, vale la pena pensar en el valor de la invitación al individuo concreto. Volviendo a la perspectiva en la que el extraño (6, 2) nos interpela, ¿no somos en parte extraños, y conocidos, ante Dios?; ¿en parte extraños, y conocidos, ante el prójimo? Dios perdona nuestras deudas en la justificación, y esto nos compromete a nosotros a una relación con el extraño, a una acción por nuestra parte; en la que la fatiga, aunque sea motivo de molestia, aunque perdonar una deuda no sea en una primera instancia algo gozoso, supone un bien, un don, mayor.

Uno de los problemas que puede acarrear este símbolo del perdón de las deudas es que Dios ofrece su perdón más bien por el “pecado” que por los “pecados”. Esto podemos ya hallarlo en el paso que Pablo dará, según Tillich, en el símbolo de la deuda empleado por Jesús, dando una respuesta cristológica a la relación entre justicia y perdón. Las preguntas que se nos lanzan en esta dirección son: ¿cómo aceptar que somos aceptados? ¿Cómo reconciliar la culpabilidad y el deseo de castigo en el ruego de perdón con la certeza de que estamos perdonados? ¿De qué manera esto nos conduce a una actitud de perdón con el prójimo, sobre todo cuando se presenta como extraño o enemigo? En el Qohélet hemos visto algunas claves que nos pueden dar dirección en este sentido. La tensión entre un perdón por parte de Dios que se asoma como algo puramente universal, en

¹⁰⁴ *Οφειλήματα* y *οφειλταις*: literalmente deuda y deudores respectivamente.

¹⁰⁵ Tillich, P. (1984), p. 276

contraste con una necesidad muy particular de sentirnos perdonados, y de perdonar al prójimo, es una tensión entre la humanidad y la persona concreta que encontramos en nuestro texto (6, 1-2). La necesidad de perdón es universal, pues el mal es algo que afecta al ser humano (6, 1); pero el alivio necesita pasar por el caso concreto (6, 2).

La respuesta a este dilema pasa por la convicción de que el perdón de Dios es incondicional, pues “declara justo al injusto”. P. Tillich trae a su reflexión la paradoja formulada por Lutero: *simul justus, simul peccator*. Esta sentencia no debe entenderse como que somos aceptados por Dios por nuestra media bondad, pues es más radical que la posibilidad de tener dos mitades enfrentadas. Somos enteramente justos, y enteramente pecadores. En palabras de Tillich, “la bondad divina”, hacia la que nos volvemos en la aceptación, “está más allá del bien y del mal”¹⁰⁶. Las exigencias morales hacia la justicia, el temor al castigo, son válidas, pero quedan superadas en la aceptación, en la justicia divina capaz de hacer al injusto justo. De esta manera se supera el intento de conquistar reunirse con Dios mediante la propia voluntad. Se supera una *hybris*, comentará Tillich, que pretende evitar la dolorosa situación de que la reunión con Dios depende absolutamente de Dios mismo; un dolor, proseguirá Tillich, infinitamente mayor que el provocado por el esfuerzo que conlleva una moralidad y un ascetismo que pretenda dicha reunión. Ahora bien, aún en el descanso de que es en Dios que se encuentra la salvación, dicha aceptación se concreta, más que en un espectral concepto de humanidad, en seres humanos particulares.

La perspectiva a la que nos abre Tillich, en esta paradoja de la justificación, es la de la valentía de entregar a Dios nuestra bondad. Justo es aquí donde la paradoja del *nuevo ser* acontece, pues la ambigüedad del bien y del mal es conquistada por la presencia del Espíritu. Para Tillich esta paradoja del nuevo ser se manifiesta de manera única en el Cristo crucificado. En un Dios que participa de lo inaceptable. Esta paradoja de “la justificación por la gracia a través de la fe” se encuentra en el seno de las experiencias de Pablo, de Agustín y de Lutero, con matices distintivos. Desde la estructura cósmica paulina y la participación humana; pasando por la gracia substancial agustiniana y la infusión del creyente;

¹⁰⁶ Tillich, P. (1984), p. 277

es Dios quien es causa y final de la aceptación¹⁰⁷. Hemos visto en el Qohélet esa ambigüedad en la acción divina; a la par causante de mal (6, 1-2), y de bien (5, 17-19), en una retroalimentación que supera un dualismo moralista.

En Tillich encontramos una exposición de la fe cristiana en la que se evoca el problema de la existencia. En Bultmann encontramos una cuestión que nos ilumina este problema. Se pregunta este teólogo: “la fe cristiana en Dios, ¿es tal vez creer que lo absoluto se revela en lo finito?”¹⁰⁸. Diremos con él que la palabra anunciada en el Nuevo Testamento nos indica que la propia existencia constituye una situación en la que hay un *ansia* por la realidad trascendente (conscientes o no de ello). Dios como juez, y a la par como misericordioso, continua Bultmann, es una palabra que nos enseña a reconocer que somos pecadores, y al mismo tiempo, que somos perdonados. La ambigüedad se presenta en este teólogo como una dialéctica en la que reconocemos que no somos nada ante Dios, pero a la vez somos aceptados por él.

Volviendo a Tillich, encontramos en Lutero un paso hacia esa dialéctica en la que la experiencia personal cobra centralidad, pues la justificación es la experiencia de la ira de Dios contra el pecado, así como del perdón de este; de tal manera que se pone el énfasis en la relación con Dios relegando a un segundo plano la estructura cósmica paulina, y la eclesial agustiniana. Tillich comentará que la propuesta luterana, a pesar de algunos límites (que se concretan en cierta ortodoxia intelectualista, así como en un pietismo emocional), presenta una “psicología de la aceptación” de una profundidad que supone un hito en la historia de la teología. Dicho esto, hay una consideración que no está en Pablo ni en Lutero, y que encontramos en Juan y Agustín: ¿de qué manera se relaciona la aceptación con nuestra “duda radical”? Esto es: ¿de qué manera esa fe que nutre la justificación se relaciona con nuestra “duda existencial” sobre el significado de la vida?

Las preguntas que plantea Pablo, o Lutero, en cuanto a un Dios que acepta lo inaceptable, en nuestra época pueden no encontrar receptividad por un lenguaje

¹⁰⁷ Tillich, P. (1984), p. 278

¹⁰⁸ Bultmann, R. (1969), p. 74

que nos refiere a una noción de Dios que ha quedado vaciada de su significación. Ante esto Tillich reformula la inquietud paulina por la liberación de la ley, y la luterana por la compasión divina, y se pregunta cómo podemos “encontrar sentido en un mundo sin sentido”. En la cercanía de este teólogo con las posiciones de Juan en la fórmula de que “Cristo es la verdad” (e. g Jn 1, 17; 6, 55; 8, 32; 10, 9; 14, 6; 15, 1), de la cual Agustín se hace eco en la misma problemática de la duda¹⁰⁹, se encuentra en el *nuevo ser* una respuesta.

Una primera solución a la duda radical, al sinsentido, es negativa; pues Dios como verdad y fuente de sentido no es alcanzable ni moral ni intelectualmente¹¹⁰. En el Qohélet ya hemos visto que se presenta un Dios incognoscible, cuya voluntad supone un misterio para la vida humana (6, 1-2). Un teólogo que iluminará esa incapacidad brillantemente será Karl Rahner. Partiendo del mundo, comentará este teólogo recordando “El concilio IV de Letrán”, esto es, partiendo desde cualquier punto en el que el conocimiento humano pueda llegar, nada se puede afirmar positivamente sobre Dios. Si se hace se notará la distancia radical entre la realidad misma que se piensa y aquello que se dice sobre ella. ¿Por qué olvidamos este dilema en nuestra labor teológica?¹¹¹ Debemos hablar de Dios, tal es la función del teólogo, pero al hablar de él hemos de recordar nuestra retirada. Esta postura de Rahner no implica renunciar al vigor intelectual necesario para la teología, sino asumir que todo enunciado positivo remite análogamente a una realidad tan inmensa que sólo puede encontrar un eco en el vacío de nuestras palabras, en nuestro silencio.

Algo similar comentará Karl Barth, y es que es igual de complejo hablar de Dios que callar sobre él. De la misma manera que el zapatero no puede separarse de su horma, el teólogo sólo puede perseverar en su función, sabiéndose a la par en una tarea necesaria e imposible¹¹². Una tarea que debe integrarse en el mundo, esto es necesario, pero ¿cómo integrar aquello que no se puede integrar?

¹⁰⁹ En De Trinitate, en el Libro X capítulo 10, Agustín afirma que “si duda, vive; (...) si duda, piensa.

¹¹⁰ Tillich, P. (1984), p. 279

¹¹¹ Rahner, K. (1984), p. 214

¹¹² Barth, K. (1922), p. 41

¿Cómo dejar que sea Dios mismo quien hable? Para Barth la tarea de la teología es la Palabra de Dios, y, por lo tanto, ante esta, todo teólogo está abocado al fracaso. Hablaremos aun sabiendo que toda palabra será insuficiente¹¹³. Esta insuficiencia de la acción en la tarea teológica, que Barth ilumina, es un reflejo de toda acción humana. En el Qohélet vemos esta problemática en la misma acción de la vida humana, en el trabajo (5, 17-18). Es necesario que actuemos, y, sin embargo, es imposible el éxito, la fortuna, el placer, por nuestra misma acción, pues esta es una gracia que desvela la aceptación del fondo de la realidad hacia la existencia humana.

Comenta Gibellini que Barth toma el concepto fenomenológico de Otto (el totalmente Otro) y lo inserta dentro de su teología en la Carta a los Romanos. En ella se nos muestra que no hay vía que nos conduzca a Dios. Ni la de la experiencia (Schleiermacher), ni la historia (Troeltsch), ni la metafísica. Sólo hay una vía: Jesucristo, asumiendo así la línea de la justificación en cierto sentido ortodoxa. Para Barth el “no” de Dios es dialéctico, pues en Jesucristo se supera en el “sí” pronunciado a favor de su Hijo. La fe, por tanto, no es experiencia religiosa, sino un salto al vacío (tomando aquí Barth la noción de Kierkegaard). Un salto que se da por la gracia de Dios y en la gracia de Dios. En definitiva, para Gibellini la propuesta barthiana consiste en dejar espacio para la fidelidad de Dios¹¹⁴. Un espacio en absoluto libre de la ambigüedad de la existencia humana, pues esta teología enfatiza en su dialéctica el valor paradójico de la fe. El peso tan grande que Barth da a la acción divina lo encontramos en el Qohélet; pues es Dios quien da la vida, como vimos con un lote (5, 17), quien da los bienes y la capacidad para disfrutarlos (5, 18), quien arrebató nuestra molestia en su corazón (5, 19); pero también quien niega la capacidad de gozar (6, 2). El énfasis está centrado en lo que Dios hace y en la imposibilidad humana, en el papel pasivo de la persona. A su vez, no podemos decir que dicho papel sea inactivo, pues la vida humana en ese abismo existencial que Barth asume tiene un papel de actividad. El Qohélet también refleja esta actividad humana, pues ese papel pasivo, por parte del ser

¹¹³ Barth, K. (1922), p. 42

¹¹⁴ Gibellini, R. (1998), p. 24

humano, es en el trabajo (5, 17-18), y en una relación con el otro, con el extraño (6, 2), que es ineludible.

Retomando a Tillich, y el asunto de la paradoja del *nuevo ser*, añadiremos que esta implica, aun pudiendo formular la pregunta por el valor que tiene nuestra acción (en cuanto a esa posibilidad de sentido último), que nada podemos hacer al respecto. La respuesta está en la propia desesperación de la pregunta, pues desvela nuestra situación; esto es, en línea con Agustín y siguiendo a Tillich, la duda radical subyacente en la separación de Dios muestra nuestra vocación latente por la verdad. Análogamente podemos afirmar que la falta de sentido constituye un sentido justamente en la duda, relacionándose con la paradoja de la justificación que aquí estamos exponiendo: es por la gracia de Dios, y al hacer esa afirmación con rotundidad necesariamente debemos sentir que no basta por nosotros mismos, pero al vernos receptores de gracia a la par nos sentimos más capacitados que nunca.

Para Tillich, según Gibellini, el protestantismo encarna una especial forma de la teonomía. El principio protestante, como su propio nombre indica, se basa en la protesta, en la crítica, que se acaba convirtiendo en principio creativo dentro de la historia, continua Gibellini a propósito de Tillich. Este principio proviene de la justificación por la fe. Excluye la heteronomía acrítica, así como la autonomía que no es capaz de profundizar, que no tiene una dimensión de fe. Por tanto, la propuesta de Tillich, nuevamente conforme a las consideraciones de Gibellini, es la de mantener unidas creatividad y profundidad en la teonomía¹¹⁵. Esto está estrechamente relacionado con el *Kairos*, con el advenimiento de Jesucristo, cuya centralidad es capaz de renovar la teonomía de una cultura autónoma. Nuestro tiempo de crisis nos sitúa en la espera de “una nueva cultura teónoma donde las formas culturales estén abiertas a la realidad última”¹¹⁶.

La solución en esa duda última, que retroalimenta una vocación por la verdad, se desvela en la sinceridad de nuestra situación. Una sinceridad que encontramos latente en el centro del Qohélet (5, 17-6, 2), en la paradoja que

¹¹⁵ Gibellini, R. (1998), p. 99

¹¹⁶ Gibellini, R. (1998), p. 100

muestra los extremos entre bien y mal, entre molestia y gozo, de la existencia humana. Ante el problema del sentido no hay condición que nos pueda librar del desespero; esto es, reconocer el sinsentido como lo único a lo que podemos aspirar es el paso de fe hacia la valentía de aceptar que el sentido último es pura gracia. En ese símbolo del *hebel* (6, 2) encontramos esa desesperación esperanzada, esa aspiración a la gracia. Hoy estamos invitados a mostrar a las personas de nuestro contexto que el último sentido de sus vidas es aceptado, aunque el sinsentido, y la incertidumbre, en nuestro mundo con sus enormes molestias y ambigüedades, haga inaceptable tal posibilidad. En palabras de Tillich: el “coraje de la fe” consiste en aceptar la paradoja de que en la desesperación de la existencia Dios se hace presente¹¹⁷.

Un apunte práctico sobre el valor soteriológico de la paradoja.

Ayudar a las personas a ser auténticamente ellas mismas, a vivir en la aceptación, es una labor propia de la teología práctica. Esta no está necesariamente ligada al seguimiento de un ideal bíblico, ni a la membresía de una comunidad de fe, ni tampoco a ser un modelo de ciudadano, comentará Ekkehard Heise exponiendo la propuesta de Walter Bernet. Ahora bien, en el Canon bíblico, y en la historia de la Iglesia cristiana, encontramos una tradición y una fuente riquísima, diría prácticamente inagotable, para esta labor. Siguiendo esta perspectiva de la cura de almas, podemos afirmar que no hay un solo modelo de vida auténtico. Cada persona supone un proyecto único que, en las infinitas posibilidades divinas, está por realizarse en su propio desarrollo. La cura de almas consiste en ayudar a que se formen las personas como individuos, proseguirá Ekkehard a propósito de Bernet¹¹⁸.

En esta sección pondré como ejemplo el acompañamiento no directivo. Hemos visto en el Qohélet una imagen del Dios incognoscible, cuya voluntad se presenta como un misterio (6, 1-2); y en línea con ese valor, la propuesta que aquí se hace dejaría el crecimiento del creyente en la libertad de la acción del Espíritu.

¹¹⁷ Tillich, P. (1984) p. 280

¹¹⁸ Heise, E. (en proceso de publicación), p. 280

Para la fe cristiana la comunidad siempre será fundamental, y es importante señalar que la pluralidad puede caer en el más puro individualismo. El equilibrio entre la dirección del acompañante, y la libertad de la persona en su crecimiento, es un asunto que pone en la acción del teólogo práctico el peso de la paradoja que aquí hemos estado analizando entre la capacidad humana y la gracia divina.

Las exigencias actuales son autoimpuestas, como si la vida misma fuera una obra de arte por culminar, y ante tal presión las personas se desesperan en la impotencia. Las posibilidades de elección son abrumadoras, podríamos ver en *Netflix* un símbolo de esto: miles de posibilidades de ocio para escoger a la carta; pero esto no nos hace más libres, pues nos bloqueamos en la imposibilidad de elegir. Es imposible, proseguirá Ekkehard, cumplir con las dinámicas consumistas, pues su velocidad y transformación constante exceden en mucho a las posibilidades humanas. La cura de almas en este escenario consiste en brindar la ayuda para la elección. En la dirección que ofrece el teólogo práctico se debe mantener el equilibrio entre una palabra de autoridad, a la par que se deja autonomía plena a la persona. Desde una perspectiva cristiana el principio de “la justificación por la fe” supone una auténtica invitación a la aceptación de nuestro propio ritmo frente a la endiablada vertiginosidad de la actualidad¹¹⁹. Acoger este principio en su valor soteriológico exige al teólogo apreciar su carácter directivo, en su fuerza como promesa divina, a la par que supone una apertura para la propia existencia singular de la persona acompañada.

La velocidad de transformación social ha sufrido una aceleración en la actualidad, cuya condición de posibilidad se debe a la mutabilidad de las estructuras históricas. Michael Klessmann¹²⁰, de quien tomaremos una lectura donde la fe se ve nutrida del valor de la ambigüedad, trae a su reflexión una expresión de Troeltsch que ilustra una vida humana cuyos mimbres están en constante transformación: “todo está temblando”, y podemos añadir que sigue temblando, de tal manera que los temblores casi no nos dejan mantenernos en pie. Una propuesta práctica, desde el valor soteriológico de un principio teológico como “la justificación por la fe”, necesita tomar conciencia del estado actual de

¹¹⁹ Heise, E. (en proceso de publicación), p. 283

¹²⁰ Klessmann, M. (2018), p. 13

cambios constantes y de pluralidad social. Unos cambios que afectan tanto a la persona que necesita ayuda, como a quien la brinda.

Al reformular el principio de “la justificación por la fe”, desde el espíritu paradójico del texto que aquí hemos leído del Qohélet, y conforme al contexto de transformación en aceleración presente; no podemos obviar la diversidad de narraciones que constituyen el Canon bíblico, la historia de la Iglesia, a la luz de un presente enormemente plural¹²¹. La complejidad que esto supone no es una excusa para maniatarse y renunciar a una propuesta poiménica que nos dé directrices sobre el valor soteriológico de la paradoja; pero sí es una constante que nos invita a tomar conciencia de que la vida, en su proyección histórica, siempre supera a la teoría. Esto, retomando las consideraciones de Bernet, debería situarnos en la posición de que la última palabra para la salud de la persona a la que se acompaña en la ayuda la tiene ella misma. Esto no implica que renunciemos a dar dirección, pero sí que mantengamos como un valor ineludible la libertad de la persona que requiere una ayuda.

Klessmann afirma que, desde el principio, el cristianismo está lleno de ambigüedades, las cuales brotan de un Canon bíblico cuyas narraciones tienen la calidad ambivalente que aquí estamos defendiendo. En la actualidad, estemos más familiarizados con el marco posmoderno, o tardomoderno, etc., concordaremos que nos encontramos en una situación social donde el pluralismo se inserta en todos los resortes de la vida, incluida la fe. Esto plantea situaciones contradictorias, auténticos dilemas en los encuentros con la ambigüedad de la propia vida. Klessmann lo expresa como una compleja riqueza, pero a su vez como un abismo, pues supone a la par oportunidades y sufrimientos. En síntesis, hay una coherencia entre la ambigüedad de la tradición cristiana, de la situación social presente, y de la propia existencia humana.

Los sufrimientos presentes pasan por el abismo de la diversidad, ante informaciones contradictorias, casi a modo de bombardeo mediático, pues nos exponen a una situación de permanente angustia. La sospecha e intuición de Klessmann, la cual traigo a este trabajo, es que ante una existencia que requiere

tomar decisiones constantes, no podemos negar que todos nos encontramos limitados y que toda convicción tiene cierto grado de provisionalidad. El sentimiento, ante esa situación de pluralismo, y de transformación constante, en nuestra vida cotidiana, es a la par de aprobación y de incertidumbre, de aceptación y reserva, afirmará Klessmann. Esto, sobra decirlo, incluye las experiencias religiosas. Una mirada a la historia del cristianismo nos mostrará la cantidad enorme de afirmaciones en competencia que han sido una constante hasta hoy; aunque en la actualidad la socialización ha sufrido una explosión dialógica de difícil comparación¹²². Quizá el Imperio Romano¹²³, o el Renacimiento¹²⁴, es comparable al pluralismo actual; pero hoy el diálogo constante al que nos vemos comprometidos, con otras tradiciones, y con distintas sensibilidades, supone un reto único.

Las oportunidades de nuestro presente pasan por la crisis de sentido, en esa explosión de posiciones, pues constituyen una encrucijada, por la calidad de su ambigüedad, para la búsqueda de sentido. La propuesta de Klessmann¹²⁵, que aquí asumimos en todo su valor soteriológico, es que la certeza de la fe transite, coherentemente con la situación del pluralismo, hacia la ambivalencia de la fe. Esto no supone un azote para la teología tradicional: hemos visto como el espíritu del Qohélet descansa en un principio fundamental como es el de la justificación, y que su ambigüedad supone un valor. La aceptación gratuita por parte de Dios, en su soberanía, en un mundo donde el ser humano a hiperdimensionado su margen de maniobra, sólo radicaliza esa fuerte ambigüedad paradójica que supone poner en paralelo la acción divina y la humana.

El valor poiménico de la paradoja está justamente en mantener esa tensión; en no desambiguar la tirantez del profundo misterio que es vivir en Dios, en su voluntad, a la par que tenemos libertad. Aceptar nuestra fe en su constante incertidumbre, entre la aprobación y el rechazo, entre la confianza y la desconfianza, como un desafío continuo, puede sonar agotador, continuará

¹²³ Berger, P. (1997), p. 59

¹²⁴ Beck, U. (2006), p. 17

¹²⁵ Klessmann, M. (2018), p. 15

Klessmann; pero a la vez es una oportunidad para mantenerla viva, en su vigor creativo; y conectada a la experiencia global cuyas fuentes de sentido se encuentran en ruinas¹²⁶. Desde una perspectiva pastoral podemos preguntarnos: ¿a qué se debe ese valor terapéutico que encontramos en la paradoja?

Retomando las consideraciones de Klessmann, el “objeto” de la fe contiene esa calidad paradójica, pues creemos en algo cuya apertura, cuya revelación, no es de forma directa, pues sus intermediarios presentan esa naturaleza ambigua: diferentes idiomas, diferentes voces proféticas, testigos diversos de la resurrección, etc.¹²⁷. Los escenarios que la revelación emplea, como símbolos, siempre nos sobrepasan; pues evocan el nacimiento y la muerte, donde lo estético y lo ético nos reclaman con la abrumadora sensación de que se nos hablan en los límites de nuestra propia existencia. El principio de “la justificación por la fe” nos sitúa en ese marco límite, en la paradoja de nuestra existencia, en la tensión irresoluble entre nuestra libertad y destino.

Actualizar el valor de la ambigüedad paradójica en la revelación, tanto para la teología práctica, como para la pastoral; escuchar la vida del creyente desde la ambivalencia que recorre transversalmente toda experiencia biográfica, es la propuesta final que aquí se hace. El fin de este ofrecimiento es, siguiendo nuevamente a Klessmann, conectar la ambigüedad con la creencia, de tal manera que no se vea como un déficit, sino como la condición de posibilidad para una creencia viva y creativa¹²⁸. ¿De qué manera la paradoja juega ese papel terapéutico y revitalizador de una vida vivida auténticamente?

En la naturaleza de la paradoja se encierra una posibilidad pragmática para influir en la salud, cuyo estudio de su potencial terapéutico se remonta a Hipócrates¹²⁹, nos comenta Paul Watzlawick. Acostumbrados a las prácticas sanitarias mucho más directas de Occidente, las sutilezas de estos desarrollos, que se remontan hasta los albores de la medicina, pueden sonar a pseudociencia; pero

¹²⁶ Klessmann, M. (2018), p. 16

¹²⁷ Klessmann, M. (2018), p. 19

¹²⁸ Klessmann, M. (2018), p. 20

¹²⁹ “Lo semejante cura a lo semejante”.

no son pocas las investigaciones en torno a las paradojas desde la psicoterapia¹³⁰. El principio de la justificación, que nos ha llevado hasta aquí, funciona como una ilusión de alternativas¹³¹. Se nos ofrece una alternativa: o bien rendir nuestra voluntad a un Dios soberano, o bien mantener cierta autonomía negando la omnipotencia divina. Ahora bien, siempre cabe la posibilidad de aceptarnos en la aceptación de esta paradoja, y resolver que ambas realidades, aunque antinómicas, son posibles: Dios es soberano y su voluntad es omnipotente, y nosotros tenemos autonomía. No hay posibilidad de elección, pues esta es una ilusión.

El principio de la justificación supone una ilusoria alternativa que señala un problema existencial universal. Cada persona se encuentra en la tesitura de tener que enfrentar un destino, el abismo de la muerte, y un nacimiento cuyas condiciones le marcarán de por vida; y no elige nada de esto. Mucho menos podemos escoger situaciones privilegiadas en vidas de ultratumba. Esto es absolutamente imposible de escoger, y, sin embargo, aun viviendo en un universo determinado, tenemos cierta libertad. La plena aceptación de la propia vida, y así una profunda y progresiva sanidad espiritual, nace al reconciliar dos dimensiones de la vida humana irreconciliables: nuestro destino y nuestra libertad. Desambiguar ese nexo, enfatizando nuestra autonomía, o bien disolviendo todo en la voluntad divina, es una alternativa ilusoria que sólo nos atrapa en un dilema cuyo sentido misterioso es en su calidad irresoluble.

Desde la esperanza evangélica, la tarea de la teología práctica debería asumir ese valor terapéutico de la paradoja. No hay necesidad de resolver la tensión, sino una posibilidad soteriológica de presentarla en toda su benignidad. Las esperanzas, estén más o menos vinculadas a una escatología trascendente o inmanente, se renuevan cuando se presentan armonizadas con nuestra naturaleza escindida. El principio de la justificación, y tantas otras expresiones evangélicas paradójicas, cuya lista podría ser interminable, merecerían, cada una de ellas, un trabajo paralelo a este; pues tienen esa propiedad de ofrecer a quien las oye un encuentro que hace resonar los mimbres de su propia existencia. Ofrecer la visión

¹³⁰ Watzlawick, P. (1991), p. 154

¹³¹ Watzlawick, P. (1991), p. 155

de la brecha que muestra la paradoja, mostrar nuestra escisión, es abrir un camino para la reconciliación, para la aceptación.

Conclusión: Una última palabra a propósito del proceso de salud/enfermedad.

Si un médico nos ofrece un diagnóstico sin un tratamiento, pensaremos que nos desatiende. ¿Por qué no mantener esa posición con el filósofo?, se preguntaba Epicteto¹³², ¿por qué no exigirle una palabra práctica? ¿Lo mismo deberíamos exigir al teólogo? Una vez terminado este trabajo me hago tres preguntas que señalan tres carencias. Estas tres insuficiencias que encuentro en mí, en este final de grado, reflejan mi propia impresión de la necesidad de reparar un nexo entre Evangelio y sanidad. Es cierto que, en nuestro contexto de iglesias evangélicas, al mencionar el valor sanador del Evangelio saltan todas las alarmas, no sin razón; pues solo hace falta echar un vistazo, por ejemplo, a las críticas que N.T. Wright¹³³ hace, a propósito de algunos espectáculos neo-carismáticos, para darse cuenta de los peligros de desatar carismas sin gota de rigor crítico. Ahora bien, lejos de concebir una perspectiva intelectualista del poder salvífico de la palabra que encontramos en la Biblia, como si su valor no pudiese actuar sin unos conocimientos específicos; sí creo que el teólogo necesita iluminar su labor multidisciplinariamente. Las tres preguntas son las siguientes:

1. ¿Qué diferencias hay entre el hebreo y el griego, y, a su vez, entre nuestras lenguas vernáculas? ¿Influye esto en el valor paradójico en particular, y salvífico en general, que ofrecen las expresiones bíblicas (dos de ellas exploradas en este trabajo)? La carencia que señala esta pregunta es la de una falta de dominio del hebreo en concreto, y de diferentes lenguas bíblicas en general.

2. ¿De qué manera en la escritura se fija el habla, en el proceso de descontextualización; y como se produce el proceso de recontextualización? Convencerse de que no hay significado sin contexto considero que es relativamente sencillo, pero comprender los mecanismos en el lenguaje, para que esto sea así, es algo que desconozco, y que señala una carencia en mis pocos conocimientos sobre lenguaje.

3. ¿De qué manera el oyente del principio evangélico (por ejemplo, el que aquí he expuesto, cuya paradoja hemos visto presente en el texto del Qohélet)

¹³² Epicteto, Fragmentos, XIX

¹³³ Wright, N.T (1993), pp.73-85

puede tomar conciencia de su propio estado de salud/enfermedad y encontrar sanación/aceptación? La carencia que señala esta pregunta refleja mi falta de conocimientos sanitarios; pues aún desde un paradigma de la salud terciario, en el que el “paciente” es un sujeto activo de su propio proceso de salud /enfermedad, cabe la pregunta de cómo sanan las palabras.

Concluyo que, sin el suficiente conocimiento de hebreo/griego, lenguaje, o sanitario, es imposible responder a muchas de las preguntas que hay en este trabajo. Me pregunto, a su vez, si esa convicción de carencia en mí no es en sí misma un valor, pues me siento invitado a seguir investigando en estas direcciones.

Al preguntarnos por el valor salvífico de las palabras que encontramos en la Biblia, cabría reflexionar sobre su ortodoxia hoy. ¿No está su rectitud en su posibilidad de ofrecer sanación? Al preguntarnos por el sentido de la salud, siempre en relación con la enfermedad, como un mismo proceso que se retroalimenta; lo cierto es que el problema de la historia también acontece. La salud es, hasta cierto punto, un constructo creado, y como tal, mutable a lo largo de las épocas. Enfermedades que hoy pasan desapercibidas, en el pasado eran mortales, auténticas azotes para naciones enteras; y nuevas enfermedades, como la Covid-19, aparecen transformando nuestro panorama radicalmente. Lo que no cambia es la pregunta por nuestro estado, el abismo de nuestra escisión, el hecho de que somos seres sanos y enfermos: esa tensión entre la vida y la muerte, con todas sus luces y sus sombras.

Al preguntarnos por el poder salvífico de la palabra, no podemos eludir que esta se encuentra en un idioma concreto, el cual, lejos de tener una influencia “mágica”, sí tiene unos entresijos que son necesarios conocer, para captar, los matices que le dan su carácter propio. Me resulta ineludible, para responder a las preguntas sobre el poder terapéutico de la palabra del Evangelio, investigar de qué manera, como seres vinculados al lenguaje, encontramos posibilidades para tomar conciencia de ese proceso de salud/enfermedad en la palabra. Finalmente, considero que es necesario investigar el mismo proceso de salud/enfermedad, desde un paradigma (que en este trabajo se ha ofrecido, aunque a modo de pincelada) en el que la persona es responsable de su propio proceso: “Tu fe te ha salvado” (Mt 9, 22; Mr 10, 52; Lc 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42).

La intuición que me lleva a esbozar estos apuntes conclusivos, a modo de boceto para investigaciones futuras, es que en la riqueza del canon bíblico se encuentra un valor cuya realidad puede vivirse desde el agradecimiento por ser partícipes de nuestra propia salud. No se necesita ser un erudito en lenguas bíblicas, un filósofo del lenguaje, o un sanitario curtido en paradigmas que acojan el valor de la palabra, para nutrirse del valor soteriológico de este legado. Pero sí me resulta imprescindible esta aproximación multidisciplinar, en el caso de que se quiera dar una respuesta rigurosa a la pregunta de cómo es posible que esto ocurra: ¿por qué sanan las palabras? O mejor: ¿por qué nos invitan las palabras a conocer y participar de nuestro estado de salud y enfermedad? Con todo, termino este trabajo recordando de nuevo a Lutero: “*simul iustus et peccator*”; y con la convicción de que nuestra es, a la vez, la santidad y la pecaminosidad, el bien y el mal, la sanidad y la enfermedad. Hoy la palabra teológica debería invitar al oyente a vivir su proceso de salud/enfermedad como propio.

Bibliografía

- Alonso Schökel, L. (2008), *La Biblia de Nuestro Pueblo*: Ediciones mensajero
- Arendt, H. (2020), *La condición humana*, Barcelona: Austral-Paidos
- Barth, K. (1922), *La Palabra de Dios como tarea de la teología*, (en Antología teológica del s. XX, Rosino Gibellini (2012), Santander: Sal Terrae)
- Barton, G.A. (1964), *The book of Ecclesiastes*, Edinburgh: Morrison and Gibb Limited
- Beck, U. (2006), *La Europa Cosmopolita*, Barcelona: Paidos
- Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona: Paidos
- Bonhoeffer, D. (1937), *Fidelidad al mundo*, (en Antología teológica del s. XX, Rosino Gibellini (2012), Santander: Sal Terrae)
- Bosch, D.J. (2005), *Misión en transformación*, Michigan: Libros Desafío
- Bultmann, R. (1969), *teología y ateísmo*, (en Antología teológica del s. XX, Rosino Gibellini (2012), Santander: Sal Terrae)
- Fischer, S. (2002): “Qohelet and ‘Heretic’ Harpers’ Songs”, The Continuum Publishing Group, Basel
- Gesché, A. (2013), *La paradoja de la fe*, Salamanca: Verdad e imagen, Ed. Sígueme
- Gibellini, R. (1998), *La teología del siglo XX*, Santander: Sal Terrae
- Heise, E. “*Escuchadme y hablaré yo*”: *Introducción a un arte añejo: la cura de almas* (En proceso de publicación)
- Ingram, D. (2013): “The Riddle of Qohelet and Qohelet the Riddler, Journal for the Study of the Old Testament”, Nottingham
- Klessmann, M. (2018), *Ambivalenz und Glaube*, Stuttgart: W. Kohlhammer
- Lavoie, J.J. (2013): “Où en sont les études sur le livre de Qohélet?”, Laval théologique et philosophique, vol. 69, n° 1, Montréal
- Levine, E. (1997): “The Humor in Qohelet”, Atlas, Haifa
- Marcuse, H. (2016), *El hombre unidimensional*, Barcelona: Austral
- Douglas B. Miller, D.B. (2000): “What the Preacher Forgot: The Rhetoric of Ecclesiastes”, Tabor College, Killborno

- Perry, T.A. (2015), *The Book of Ecclesiastes (Qohelet) and the Path to Joyous Living*, New York: Cambridge University Press
- Podechard, E. (1912), *L'Ecclésiaste*, Paris : Librairie Victor Lecoffre J. Gabalda, Editeur
- Puech, E. (2001), *Qohelet a Qumrán*, (en *II Libro del Qohelet*), Milano: Ed. G. Bellia et A. Passaro
- Rahner, K. (1984), *sobre la incomprendibilidad de Dios*, (en Antología teológica del s. XX, Rosino Gibellini (2012), Santander: Sal Terrae)
- Ricoeur, P. (2010), *La función hermenéutica del distanciamiento (1975). Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Rudman, D. (2001), *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, Sheffield: Editorial Board, Sheffield Academic Press
- Salzer, G.D. (2001), *Vain Rhetoric*, Sheffield: Sheffield Academic Press
- Sheppard, G.T. (1969), "The epilogue to Qoheleth as Theological commentary", Union Theological Seminary, Nueva York
- Sneed, M. (2002): "(Dis)closure in Qohelet: Qohelet Deconstructed", The Continuum Publishing Group, Lubbock
- Tillich, P. (1984): *Teología sistemática vol. III*, Salamanca verdad e imagen, ediciones Sígueme
- Vaux, R. de (1992), *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona: Herder
- Vilchez, J. (1994). *Eclesiastés o Qohélet*, Madrid: Verbo Divino
- Watzlawick, P. (1991), *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona: Herder
- Wright, N.T. (1993), *Renovación Carismática: La Búsqueda de una Teología*, London: SPCK
- Yesudian-Storfjell, S.C. (2003), *The Reception of Qoheleth in a Selection of Rabbinic, Patristic and Nonconformist Texts*, Sheffield: The University of Sheffield

