

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** trabajo de grado para optar por el título de LICENCIADO EN TEOLOGÍA
2. **TÍTULO:** EL CONCEPTO DE SABIDURÍA EN EL QOHÉLET 8, 16-17
3. **AUTOR:** EDWIN LEONARDO ROMERO QUIROGA
4. **LUGAR:** Bogotá D.C
5. **FECHA:** Noviembre de 2017
6. **PALABRAS CLAVES:** sabiduría, existencia, observación, corazón, *hebel*.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** En la tradición del pueblo de Israel, la sabiduría permite al hombre desarrollar su existencia. El presente artículo pretende profundizar a partir del Qohélet 8, 16-17 la comprensión de la sabiduría, para establecer como uno de los ejes fundamentales de la vida el *hebel* o la banalidad de no poder comprender en su totalidad las obras de Dios; las cuales, son percibidas a través de la observación y comprendidas en el interior, en el corazón. Así, la experiencia y la reflexión se constituyen como fuentes de conocimiento y enseñanza, dando el sentido y la perspectiva de la existencia.
8. **LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** Teología Bíblica – Libros Sapienciales
9. **METODOLOGÍA:** es de carácter teológico bíblico con énfasis en el método teológico hermenéutico
10. **CONCLUSIONES:** La sabiduría es la reflexión crítica de la concesión del mundo circundante y la relación de él con el hombre, la cual se comprende desde una relación íntima con Dios. Así, la sabiduría es la síntesis de la abstracción teológica, cosmológica y moral- ética. Ya que, éstas permiten una vinculación holística de la existencia del ser humano, donde el eje central de la reflexión está en el continuo horizonte de encuentro con Dios y en la alianza establecida con él. Un eje fundamental de la sabiduría en el Qohélet es la antítesis entre vida y muerte. Ya que, son dos dones que se reciben de Dios, pues de él se viene y a él se va, al igual hay un tiempo para nacer y un tiempo para morir. Así, la muerte no es la preocupación que acongoja al sabio sino por el contrario es la que lo anima a disfrutar los placeres de la vida.

EL CONCEPTO DE SABIDURÍA EN EL QOHÉLET 8, 16-17

EDWIN LEONARDO ROMERO QUIROGA

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA

FACULTAD DE TEOLOGIA

BOGOTA D.C

2017

EL CONCEPTO DE SABIDURÍA EN EL QOHÉLET 8, 16-17

EDWIN LEONARDO ROMERO QUIROGA

**Trabajo presentado como requisito para optar al título de
Licenciado en Teología**

Director: P. Wilton Gerardo Sánchez Castelblanco

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA

FACULTAD DE TEOLOGIA

BOGOTA D.C

2017

INTRODUCCIÓN

Qohélet, título tomando de la Vulgata, que traduce el que se sienta o habla en la asamblea, supone el intento de traducir el hebreo Qohélet. El libro del Eclesiastés ocupó una parte de la tercera sección de la Biblia hebrea, los Qohélet o escritos. Se leía públicamente en las fiestas de las chozas o de los tabernáculos. Escrito probablemente en el siglo III a.C, perteneciente a la categoría de la literatura Sapiencial, cuyo carácter distintivo es el interés por el individuo y su relación con Dios, con la sociedad y con el mundo que lo rodea. Se pensó tradicionalmente que el autor del libro fue Salomón, basado en la información del autor “ Yo Qohélet, fui rey de Israel en Jerusalén”. En el título del libro palabras de Qohélet, hijo de David, rey de Jerusalén. Sin embargo, en la actualidad no hay duda, de que la autoría Salomónica es una ficción. El autor sagrado hace uso de dicha ficción para describir de forma colorista y convincente que la posición ilimitada de todas las cosas de este mundo deseables de la vida, riquezas poder, placer, sabiduría, es incapaz de dar satisfacción completa y duradera.

La obra de Qohélet, evoca las características de un diario personal o monólogo ensimismado, deja traslucir cierta amargura sobre las posibilidades de una existencia razonablemente controlado por el hombre. En esa búsqueda del sentido de la realidad y de las actividades del hombre llega inevitablemente a la conclusión de que todo es vanidad y casa de viento de que nada hay nuevo bajo el sol, de que la muerte borra todas las huellas de las actividades humanas y la memoria de sus ejecutores. Pero también Qohélet anima al disfrute de la vida con la convicción de que todo buen momento sale al paso del hombre, tiene la categoría de don de Dios.

Su estilo está caracterizado por el escepticismo o cinismo, en el sentido más noble de la palabra, ya que este disfrute de la vida también caerá en su comprensión bajo la categoría de vanidad. El autor toma distancia de la sabiduría convencional, que propone a sus lectores el modo de adquirir un conocimiento que asegura la existencia en todas sus facetas de prosperidad, felicidad, larga vida y perpetuidad del nombre con el temor del Señor como hilo conductor. Qohélet, por su parte considera que el hombre está radicalmente

incapacitado para rastrear la presencia de Dios y sus dones en este mundo, y así aborrecí la vida pues encontré malo todo lo que se hace bajo el sol. Qohélet en el resultado de su búsqueda, por el sentido de la vida del hombre y sus actividades, no puede ser mas demoledor. Me dedique a investigar y explorar con método todo lo que se hace bajo el cielo, una triste tarea a dado Dios a los hombres para que se atareen con ella, todo es vanidad y casa de viento.

Su posición es radicalmente pesimista y negativa idéntica suerte aguarda al sabio y al necio, el autor sagrado parte del hecho compartido por la sabiduría convencional de que todo tiene su tiempo y su sazón, pero mientras esta enseña que el esfuerzo cognoscitivo metódicamente dirigido era capaz de dar con el tiempo oportuno, para llevar a cabo la acción oportuna y adecuada. Qohélet no cree que el ser humano pueda desarrollar tal capacidad, el drama del ser humano radica en la imposibilidad de dar un golpe certero en el negocio de la vida. Dios ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo y también ha puesto el conjunto del tiempo en sus corazones, pero el hombre no es capaz de descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin.

La ineficacia de la sabiduría, no deriva solamente de la incapacidad humana y del menos precio social de la sensatez, hay en el cosmos un elemento de imperturbable repetición que imposibilita al hombre sacar al hombre algo nuevo, una generación va, otra generación viene pero la tierra permanece donde esta. Sale el sol, se pone el sol corre de su lugar y allí vuelve a salir, sopla hacia el sur el viento y gira al norte, gira que te gira el viento y te vuelve a girar. En tales circunstancias dice Qohélet hay que llegar a la conclusión de que sabiduría y saber son locura y necesidad.

La inutilidad del esfuerzo humano, constituye esfuerzo notable de la filosofía de Qohélet, con frialdad concluye, que los empeños y las fatigas desarrollados por el hombre, a lo largo de la vida suman un descomunal cero, implican un doloroso desengaño. Toda su obra esta impregnada del amargo sentimiento de que la muerte destruye las eventuales conquistas del hombre , haciéndolas inútiles.

LA SABIDURÍA EN EL QOHÉLET 8, 16-17

En este escrito se expone la siguiente pregunta ¿Cuál es el sentido de la sabiduría que se desarrolla en el Qohélet 8, 16-17? Para esta exposición se tendrá en cuenta: 1) Los aspectos generales de la sabiduría en Israel. 2) La sabiduría en la obra de Qohélet: a) Ambiente, b) Estructura, c) Claves literarias, d) Conceptos del texto: el *hebel*, la vida y la muerte, el cuerpo y la sabiduría. 3) La sabiduría en Qohélet, 8, 16-17. 4) Aproximación al Qohélet 8, 16-17 y comparación con los aspectos generales de la sabiduría en Israel. Y 5) Conclusiones.

1. Los aspectos generales de la sabiduría en Israel.

La organización del conocimiento obtenida a través de la observación y de la reflexión es llamada en el pueblo de Israel sabiduría. Sin embargo, la sabiduría no es la mera acción sistemática producto de la reflexión, es también la manifestación de Dios que permite comprender las categorías presentes en la creación para integrar el “saber hacer” y el “saber vivir”. Es decir, es la “experiencia cotidiana del hombre que percibe la realidad como algo profundamente vinculado al poder omnipotente y amoroso de Dios”¹, y “es el arte de saber vivir rectamente, haciendo el bien y evitando el mal”², que en últimas, es “el justo modo de vivir”. Así, se integra la ética-moral y la religión³ como fundamentos inseparables para dotar de sentido y conducir la existencia. De este modo, se comprende que “solo Dios es sabio y concede la sabiduría como un don a los que la aman y desean.”⁴ Por ende, la sabiduría no es un punto de partida sino de llegada para el ser humano.

¹ Miguel Ángel Tábet, *Introducción al Antiguo Testamento III: Libros poéticos y sapienciales*, (Madrid: Ediciones Palabra, 2007), 15. Asimismo, se desarrolla esta idea, en las páginas 19-25 donde se expresa “la sabiduría en cuanto cualidad del hombre y la sabiduría en Dios”.

² *Ibid.*, 17.

³ Cf. Serafín de Ausejo, *Diccionario de la Biblia. Octava edición*, (Barcelona: Herder, 1981), 1743 y 1746. Horst Dietrich Preuss, *Teología del Antiguo Testamento. Volumen II: el camino de Israel con Yahvé*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992), 343-351.

⁴ Miguel Ángel Tábet, *Op. Cit.*, 17 y 23. Serafín de Ausejo, *Op. Cit.*, 1742.

Ciertamente, la sabiduría en el ambiente semita se comprende como un atributo divino o como don que procede de Dios⁵, ya que, a través de ella, Dios se comunica con los hombres⁶ y permite mostrarse como principio y fin; puesto que, “todo viene de Dios y, en definitiva, todo vuelve a él”⁷. De este modo, el principio fundamental de la sabiduría es el temor a Dios.

Entonces la sabiduría

Es una cualidad natural del hombre que se desarrolla por la educación y la experiencia, pero es a la par un tributo particular de los dioses, que se reservan para sí cuidadosamente... y sólo por gracia la comunican a los hombres particulares ... es una cualidad natural del hombre, que se desenvuelve por la experiencia, la disciplina y la instrucción de los sabios; pero es también un don de Dios e inspirada por su espíritu ... así, la sabiduría divina es creadora del mundo y educadora de los hombres de Israel⁸

Ahora bien, la mayor condensación de esta sabiduría está en los libros sapienciales de la Sagrada Escritura, estos son: Proverbios, Eclesiastés, Eclesiástico, Job, y Sabiduría⁹. Sin embargo, la sabiduría de Israel está presente en toda la TaNaK; es decir, “la literatura sapiencial de Israel no se limita a los cinco libros sapienciales, sus resultados aparecen también en los libros narrativos y proféticos, y en los salmos.”¹⁰

Por tanto, la sabiduría de Israel no es una sabiduría que se construye de la nada, sino que tiene como contexto el ambiente en el cual el pueblo de Israel se formó: Mesopotamia,

⁵ Cf Miguel Ángel Tábet. *Op. Cit*, 17 y Gerhard von Rad, *Sabiduría en Israel*, (Madrid: Cristiandad, 1985), 367-370.

⁶ Cf. Ignacio de Vegas, *Coloquios biblicos*, (Bogotá D.E: Stella, 1970), 65.

⁷ Gerhard Von Rad, *Sabiduría en Israel*, *Op. Cit*, 380.

⁸ Serafín de Ausejo, *Op. Cit*, 1743.

⁹ Cf Víctor Morla Asencio. *Libros sapienciales y otros escritos. Introducción al estudio de la Biblia*. (Estella: Verbo Divino, 2006), 22. Miguel Ángel Tábet. *Op. Cit*, 25. Santiago Guijarro Oporto y Miguel Salvador García. *Comentario al Antiguo Testamento, Tomo II, Quinta Edición* (Madrid: Verbo Divino, 2005), 393. Raymond E. Brown; Joseph A. Fitzmyer y Ronald E. Murphy, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*. (Estella: Verbo Divino, 2005), 684. Silvestre Pongutá H. *Escritos sapienciales una presentación*. Pontificia Universidad Javeriana, 1. Daniel Doré. *Eclesiastés y Eclesiástico o Qohélet y Sirácida. Cuadernos bíblicos*. (Estella: Verbo Divino, 1997), 5.

¹⁰ José Luis Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, (Estella: Verbo Divino, 2011), 333. Miguel Ángel Tábet, *Op. Cit*, 25

Egipto y Canaán¹¹. La sabiduría del pueblo de Israel conoce una serie de influjos no sólo helénicos sino también egipcios, mesopotámicos, sirios, cananeos. Esto significa que tiene un carácter internacional¹² y un contenido extra bíblico.¹³

Así, la sabiduría semita es una sabiduría que se ha dejado fortalecer desde el siglo IV a.C. por la influencia del helenismo. Pero, es una sabiduría que no se abre a la especulación filosófica griega, sino que se centra desde una antropología afectiva, ética y política.¹⁴ Entonces, la sabiduría hebrea “se expresa sobre todo en la solución de enigmas de la vida, en la tarea organizada de los gobernantes y en la administración de la justicia.”¹⁵ De igual modo, la sabiduría aparece como signo y propiedad especial del pueblo de Israel.¹⁶ Esto significa que, aunque las fuentes de la sabiduría del pueblo de Israel sean en general la geografía de pueblos vecinos, él adaptó el conocimiento obtenido produciendo su propia reflexión, conocimiento o sabiduría original, como lo sostiene también Jean Lévêque:

Una es la sabiduría del pescador en las riberas del Nilo y otra la del campesino de Judea que, en los días de calor, ve madurar sus racimos. En la medida en que capta las resonancias humanas del terruño, la sabiduría es un producto espontáneo, tan específico que no puede, propiamente hablando ni exportarse ni importarse; y lo mismo que la sabiduría egipcia, la primera sabiduría israelita tampoco fue una sabiduría prestada.¹⁷

Por consiguiente, la sabiduría depende de la cosmovisión de determinado pueblo: tal como ve la realidad, así son los conceptos que se fijan en su memoria y en su historia, porque,

¹¹ Miguel Ángel Tábet, *Op. Cit.*, 31-36.

¹² Cf. José Luis Sicre, *Op. Cit.*, 332. Equipo “Cahiers Evangele”. *En las raíces de la sabiduría. Cuadernos bíblicos* 28. (Estella: Verbo Divino, 1990), 6 y 8. Jean Lévêque. *Sabidurías del antiguo Egipto*, Segunda edición, (Estella: Verbo Divino, 2001), 6: en este texto se realiza un acercamiento a la sabiduría egipcia para indicar que tal vez algunos pasajes del Antiguo Testamento son una copia de su sabiduría, es decir: “desde la época real los sabios de Israel estuvieron a la escucha de Egipto, el gran vecino”. Director: Félix E. Cisterna, *Derramará como lluvia su sabiduría. Libros sapienciales*, (Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2001), 11. Silvestre Pongutá H. *Op. Cit.*, 10-18. Xabier Pikaza, *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, (Estella: Verbo Divino, 2007), 914.

¹³ Cf. Raymond E. Brown; Joseph A. Fitzmyer y Ronald E. Murphy, *Op. Cit.*, 689-692.

¹⁴ Cf. Xabier Pikaza, *Op. Cit.*, 915.

¹⁵ Xabier Pikaza, *Op. Cit.*, 915. Director: Félix E. Cisterna, *Op. Cit.*, 8, aquí se propone la justicia como clave de interpretación de los textos sapienciales.

¹⁶ Cf. Xabier Pikaza. *Op. Cit.*, 916.

¹⁷ Jean Lévêque, *Op. Cit.*, 5.

“una vez que se adquiere y formulan, las conquistas elementales de la sabiduría se van convirtiendo en el patrimonio de una determinada colectividad humana.”¹⁸ Asimismo, en la sabiduría semita se reflexiona y se busca responder “de cómo son las cosas y cómo debieran ser”¹⁹

De este modo, se identifican los rasgos fundamentales de la sabiduría semita, desde cuatro tipos de conocimientos que tienen como base, a su vez, tres aportaciones teológicas que desembocan en un eje fundamental. A decir de los conocimientos: 1) un conocimiento amoroso: se piensa con el corazón; 2) un conocimiento social: se necesita del otro, de la comunidad; 3) un conocimiento religioso: el hombre se descubre fundado por Dios; y 4) un conocimiento encarnado.²⁰ De esta manera se evidencian las aportaciones teológicas: “la retribución, la creación y la personificación de la sabiduría”²¹ que crean el eje fundamental: la Ley, desde la cual se comprende la relación explícita entre Dios y el hombre ligando así la sabiduría con la Ley de Dios²², que giran en torno a una construcción ético- moral.

Ahora bien, la sabiduría semita tiene su origen y se establece específicamente en el interior de la familia y posteriormente en la organización de la monarquía, en escuelas determinadas. Así, la fuente inmediata de formación de la sabiduría es la familia, y el padre es el gran transmisor. De este modo, están en un segundo plano las escuelas dedicadas a la formación cultural-sacerdotal y administrativo- real.²³ Es en el clan o en la familia donde se transmitían las lecciones sobre el hogar y sobre las experiencias inmediatas de la realidad, y en las escuelas cortesanas se dan las instrucciones técnicas.²⁴ Por tanto, en Israel la sabiduría brotó de ambientes campesinos y luego se fue instaurando en instituciones o centros de formación.

¹⁸ Silvestre Pongutá H. *Op. Cit*, 20

¹⁹ Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Ronald E. Murphy, *Op. Cit*, 685

²⁰ Cf Xabier Pikaza, *Op. Cit*, 916-917.

²¹ Raymond E. Brown; Joseph A. Fitzmyer y Ronald E. Murphy, *Op. Cit*, 687

²² Horst Dietrich Preuss. *Teología del Antiguo Testamento. Volumen II: el camino de Israel con Yahvé*, (Bilbao: editorial Desclée de Brouwer, 1992), 347.

²³ Miguel Ángel Tábet, *Op. Cit*, 36-39.

²⁴ Raymond E. Brown; Joseph A. Fitzmyer y Ronald E. Murphy, *Op. Cit*, 685-686. Cf. Director: Félix E. Cisterna, *Op. Cit*, 11-12. además, se expone desde un trasfondo popular, clan, tribu o familia o desde el tiempo de la monarquía como origen de las escuelas de escribas.

No obstante, la sistematización de la sabiduría se inicia con la monarquía y en las escuelas de los escribas, pero ya estaba impresa en la tradición oral que se realizaba en las familias en especial, la que se transmitía de padre a hijo. Así, la “sabiduría es un término de amplio significado que puede designar la destreza de la inteligencia, las reglas de conducta, la piedad o una manera de afrontar la vida.”²⁵ Sin embargo, con el surgimiento de la monarquía se da inicio a una nueva comprensión de la sabiduría, donde el orden político coincide con la sabiduría divina expresada en la creación, de donde se pueden abstraer los secretos de la vida.

De esta manera, puede hablarse de una sabiduría que se comprende desde el mandato y el cumplimiento de la Ley dada a Moisés. Por tanto, “la creación, marco de la vida humana, y los mandamientos revelados a Moisés son los signos de la sabiduría divina que quiere comunicarse.”²⁶ En esta línea, es reconocida la sabiduría real, la cual “tiene como finalidad la vida, el éxito y la felicidad de todos, y por consiguiente la integración del equilibrio y del funcionamiento de la sociedad con los de la naturaleza y del mundo entero.”²⁷ Así, “la fuente de la vida y del éxito tiene que buscarse en la fidelidad a los mandatos del SEÑOR, en la sumisión confiada a Dios, o sea, en “el temor de Dios””²⁸

Puntualmente se puede afirmar que:

En su origen, la sabiduría era la observación de lo que rodeaba al hombre en su vida cotidiana a fin de sacar de ello informaciones y normas para vivir²⁹... A primera vista, la sabiduría se presenta como una reflexión sobre la vida, sobre la experiencia³⁰... por tanto, con su sabiduría, Israel se había creado un campo de reflexión en el que se podían tratar no sólo la multiplicidad de cuestiones triviales de la vida cotidiana, sino también los problemas teológicos más profundos³¹

²⁵ Equipo “Cahiers Evangile”, *Op. Cit.*, 7

²⁶ *Ibíd.*, 9.

²⁷ *Ibíd.*, 7.

²⁸ *Ibíd.*, 8.

²⁹ *Ibíd.*, 12.

³⁰ *Ibíd.*, 18.

³¹ Gerhard von Rad, *Sabiduría en Israel*, *Op. Cit.*, 365-379.

De este modo, Víctor Morla Asencio realiza una recapitulación en la cual recoge las perspectivas más importantes sobre la sabiduría, desde varios autores, que se exponen a continuación:

Desde Gerhard von Rad, “la sabiduría postula un conocimiento empírico del orden de lo creado, es decir, un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo creado en la experiencia.”³² Pues, “si la sabiduría experimental debe ser entendida como medio para tener éxito en la vida, la adquisición de la sabiduría teológica constituye la meta de la vida misma.”³³ Pero, Whybray dice que la sabiduría es una actitud ante la vida.³⁴ Por su parte, Crenshaw indica que la sabiduría es la capacidad de la auto-comprensión en relación con las cosas, la gente y el Creador; él utiliza una triple distinción: literatura sapiencial, tradición sapiencial y pensamiento sapiencial. En esta línea, Murphy propone la sabiduría como “el esfuerzo de ordenar la conducta humana.”³⁵

Estas perspectivas permiten comprender que en la teorización de la sabiduría, explícitamente se enmarca “el problema del mal, el sentido de la existencia y de la actividad humana.”³⁶ De este modo, la sabiduría no sólo es producto de Dios sino también producto de la reflexión de la vida cotidiana. Es decir, la sabiduría se puede entender como: 1) una sabiduría racional y 2) una sabiduría práctica³⁷; la primera es el producto del estudio y la transmisión a través de una escuela determinada y la segunda la que se obtiene desde la tradición familiar hasta la apropiación de la realidad, por tanto:

Lo que pretenden el sabio y la sabiduría es dar respuesta a los grandes desafíos que presenta la historia y a sus ambigüedades. Ser sabio no consiste en saber cosas, sino en tener un profundo conocimiento del ser humano, de la vida, y también –desde luego– de Dios.³⁸ ... Además... la petición del sabio y prudente es la de poseer un corazón que sepa escuchar... es decir, una razón abierta a la percepción de la verdad que brota del

³² Víctor Morla Asencio, *Op. Cit*, 22.

³³ *Ibíd.*, 23.

³⁴ Cf. Ídem.

³⁵ *Ibíd.*, 24

³⁶ José Luis Sicre, *Op. Cit*, 329.

³⁷ Cf. Serafín de Ausejo, *Op. Cit*, 1742.

³⁸ Director: Félix E Cisterna, *Op. Cit* 8.

universo y llega al hombre como interpelación universal³⁹... así... la sabiduría es una realidad compleja y enigmática, puede decirse que fundamentalmente es el arte de distinguir entre lo que favorece la vida y lo que por el contrario conduce a la muerte.⁴⁰

Por último, la sabiduría es la reflexión crítica de la concepción del mundo circundante y la relación de él con el hombre. Así, la sabiduría es un don dado por Dios y una búsqueda de realización en tres niveles o dimensiones distintas que interactúan entre sí en la construcción sistemática de la vida, a saber: 1) la teológica: Dios es el horizonte de la existencia, de Él se viene y al Él se va, además, es Él mismo quien actúa, se desarrolla y se transmite a los hombres.; 2) la cosmológica: en el entorno circundante están todos los elementos que dotan de sentido la existencia, asimismo, en él se encuentra la manifestación del creador; y 3) la ética-moral: se desarrolla la vinculación de la propia existencia con otras, creando así una aceptación social. Por tanto, desde la sabiduría de Israel, para poder razonar hay que estar bajo la inspiración de Dios, para que toda decisión sea producto de una recta razón en beneficio, no sólo individual, sino comunitario.

³⁹ Gerhard von Rad, *Sabiduría en Israel Op. Cit.*, 365. Además, propone en el pie de página 12 la siguiente explicación: “esta bella imagen, “un corazón a la escucha”, debe provenir de la sabiduría egipcia- los egipcios pensaban que el corazón era “el órgano que servía al hombre para entender el significado y el orden del universo”; H. Brunner, *Altägyptische Erziehung* (1957) 111s.” 366.

⁴⁰ Equipo “Cahiers Evangele”, *Op. Cit.*, 6.

2. La sabiduría en la obra de Qohélet: a) Ambiente, b) Estructura, c) Claves literarias, d) Conceptos del texto: el hebel, vida, muerte, el cuerpo, el amor y la sabiduría.⁴¹

a) Ambiente⁴²

Qohélet fue escrito en Jerusalén entre los años 300 y 200 a.C., un periodo en el cual Palestina se hallaba bajo la ocupación de los Tolomeos (s. III a.C.), esta dinastía favoreció y apoyó en gran medida la aristocracia local palestina, lo que abrió una brecha mayor entre los distintos estratos sociales. “Era una sociedad ávida, casi obsesionada por los beneficios, las riquezas y la búsqueda de poder”⁴³ (Cf. Qo 10, 19).

⁴¹ Los contenidos de este apartado son en su mayoría tomados textualmente y en otros casos parafraseados de la investigación realizada en el seminario de profundización IV del área bíblica: “Aproximación al ser humano, perspectiva individual y colectiva, en la literatura sapiencial. Textos selectos de Qohélet y Cantar de los Cantares”, del primer semestre del 2013. Así, la bibliografía consultada en dicha investigación fue: Alison Lo. Death in Qohelet. (London School of Theology, PDF); Antonio Bonora, *El libro de Qohélet*, (Madrid: Ciudad Nueva 1994), 11-84; Biblia de Jerusalén, Los textos han sido recuperados el 04 de junio de 2013 de: <http://www.pastoral-biblica.org/BIBLIA%20JERUSALEN/PDF%20BIBLIA/ECLESIASTES%202011.pdf> Carlo Rocchetta, *Hacia una teología de la corporeidad*. (Madrid: San Pablo, 1993), 30-35; Daniel Doré. *Op. Cit.*, 6-18; Director: Armando J. Levoratti, *Comentario Bíblico Latinoamericano. Antiguo testamento, Vol II: libros proféticos y sapienciales*, (Navarra: Verbo Divino, 2007), 861-863; Director: Félix E. Cisterna, *Op. Cit.*, 123; Ellul Jacques, *La Razón del ser: meditaciones sobre el Eclesiastés*, (Barcelona: Herder, 1989), 57-67; Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, (Salamanca, Sígueme, 1972), 345-350; Gerhard Von Rad. *Sabiduría en Israel, Op. Cit.*, 286-288; Gianfranco Ravasi, *Qohélet*, (Santafé de Bogotá D.C.: San Pablo, 1999), 31-33; H. Kessler, *La resurrección de Jesús*, (Salamanca: Sígueme, 1989), 31-32; H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, (Salamanca: Sígueme, 1975), 141-145; Ignacio de Vegas, *Op. Cit.*, 65-70; José Vílchez, *Eclesiastés o Qohélet*, (Navarra: Verbo Divino, 1994), 85-421; Joseph Ratzinger. *Escatología*, (Barcelona: Herder, 2008), 100-104; Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, (Pamplona, Verbo Divino, 2000), 93-95; Lilia Ladeira Veras, *Un primer contacto con el libro del Eclesiastés o libro de Qohélet*, Ribla 52.; P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, (Madrid: San Pablo, 1990), 337-338; Pierre Murlon, *El hombre en el lenguaje bíblico*, (Pamplona: Verbo Divino, 1987), 8-10; R. Martin- Achard, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, (Madrid: Marova, 1967), 25-36; Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer. Ronald E. Murphy, *Op. Cit.*, 747; Samuel Vila Ventura, Santiago Escuaín, *Nuevo diccionario bíblico ilustrado*, (Barcelona: CLIE, 1985), 181; Santiago Guijarro Oporto y Miguel Salvador García, *Op. Cit.*, 673-676; Víctor Morla Asencio. *Op. Cit.*, 22-212; William MacDonald, *Comentario al Antiguo Testamento*, (Terrassa: CLIE, 2000), 841, William MacDonald. *Comentario bíblico. Antiguo Testamento y Nuevo Testamento*, (Terrassa: CLIE, 2004), 381; Xabier Pikaza, *Op. Cit.*, 736-739.

⁴² Los contenidos de este apartado son tomados textualmente de la investigación realizada en el seminario de profundización IV del área bíblica: “Aproximación al ser humano, perspectiva individual y colectiva, en la literatura sapiencial. Textos selectos de Qohélet y Cantar de los Cantares”, del primer semestre del 2013.

⁴³ Antonio Bonora, *Op. Cit.*, 11.

Durante esta época se introdujeron en Palestina nuevas formas y/o métodos que facilitaban la producción, por ejemplo “los regadíos artificiales, la noria de cangilones (Qo 12, 6) el arado para la siembra y las prensas de vino para los lagares. Floreció y se amplió el comercio hasta alcanzar niveles internacionales.”⁴⁴ Esta situación provocó que en el distrito de Judea, los oficiales se aprovecharan de la situación y explotaran a los más pobres, a fin de incrementar los intereses del rey. Esto se ve reflejado en el lenguaje de Qohélet, en el uso de términos como *yitrón* (beneficio) que figura 18 veces⁴⁵, siendo éste un término comercial que dentro del canon bíblico, es usado únicamente por Qohélet; también *‘shr* (riqueza, hacerse rico), que figura, a su vez, 12 veces⁴⁶, y puede indicar en ocasiones el fruto del trabajo, es decir la riqueza. Así con otros tantos términos, que denotan esta particularidad socio-económica - política de la época.

En el Qohélet no existe el menor indicio de la persecución que sufrieron los judíos por parte de Antíoco Epifanes, y la posterior rebelión macabea en los años 160 a.C. Como tampoco se encuentra vestigio alguno de la polarización de los judíos a causa del encuentro con la cultura helenística, que unos asumían y otros rechazaban.⁴⁷ Asimismo, hay un consenso entre los estudiosos en el hecho de que Qohélet, a pesar de reflejar el espíritu ilustrado de la primera era helenista, piensa en hebreo, y su escrito se inscribe claramente dentro de la doctrina sapiencial judeo-oriental, sin ignorar su profundo sentido crítico de la misma.⁴⁸

Entonces, puede decirse que “Qohélet fue un “filósofo” hebreo que, en el siglo III a.C., intentó un diálogo entre la fe judía y la filosofía popular helenista.”⁴⁹ De este modo, se denotan los influjos como del epicureísmo, del estoicismo, y de autores como Hesíodo, Sófocles, Homero, Píndaro, Menandro y Eurípides.⁵⁰ Lo cierto es que, dichos influjos

⁴⁴ *Ibid.*, 12.

⁴⁵ Cf. *Ídem*.

⁴⁶ Cf. *Ídem*.

⁴⁷ Cf. *Ibid.* 12-13

⁴⁸ Cf. *Ídem*.

⁴⁹ Cf. José Vílchez, *Op. Cit.*, 85.

⁵⁰ Cf. Esto lo trabaja Ch. F. Wittley, aunque autores como G. A. Barton, P. Humbert, y O. Loretz, niegan cualquier influjo griego en el libro del Qohélet. Ver, nota al pie en: José Vílchez, *Op. Cit.*, 86. Antonio Bonora, *Op. Cit.*, 13.

hicieron que Qohélet lograra una verdadera síntesis del espíritu judío.⁵¹ Por su parte M. Hendel enumera algunos elementos que podrían aclarar aún más la influencia helénica en el autor del Qohélet, a saber:

1. La insistencia en la singularidad del individuo, contrario al -anonimato impersonal-tradicional, propio de la sabiduría de Israel.
2. La crítica de la doctrina de la retribución en nombre de la experiencia (Cf. 4,1-\ 8,14, 9, 11).
3. La tendencia a reducir a Dios al factum. Dios oculto e inaccesible.
4. La presentación de la muerte como destino de todos independientemente de sus obras.
5. La actitud de resignación.⁵²

En este sentido, no se puede negar el influjo de la sabiduría mesopotámica, no sólo presente en este libro, sino influyente (no teológicamente) en toda la literatura sapiencial veterotestamentaria. En el caso de la literatura egipcia, se encuentra un influjo más bien temático, y por consiguiente, también indirecto. Lo mismo en el caso del fenicio. Para el caso del influjo veterotestamentario, se admiten relaciones claras con la Torá, especialmente con Génesis y Deuteronomio. Sin embargo, la que parece más clara, es la relación con los libros sapienciales: Job, Sabiduría (todavía en discusiones), Eclesiástico, aunque ponen a depender a este último de Qohélet. Ahora bien, desde lo dicho es precioso conocer la estructura que conforma el libro del Qohélet.

b) Estructura

Para conocer cómo está estructurado el libro de Qohélet se tendrá como estructura base la propuesta por José Vílchez, por dos razones: 1) por la argumentación del estudio realizado por el autor; característica que no se encontraron en los demás textos; y 2) por razón de método y practicidad, dicha opción estructural, no excluye el remitirse a otros estudios, que permitan ahondar aún más en la profundización teológica de este maravilloso texto sagrado, como lo es el Qohélet. Con esto se demuestra la versatilidad de los estudios hechos en

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 87-88.

⁵² Daniel Doré, *Op. Cit.*, 6.

relación con la división del mismo, al tiempo que su pluralidad. En efecto, es de gran importancia hacer notar, al menos de manera formal, las posibilidades que acarrearán ambas realidades (versatilidad y pluralidad). Además, en esta estructura se resalta, con negrilla, el apartado donde podemos contextualizar el Qohélet 8, 16-17, el cual es: 8, 1-17:

- I. Preámbulo de Qohélet (1,1-2)
- II. La gran unidad (1,3-3,15)
- III Reflexiones de los problemas humanos (3,16-22)
- IV. Otras reflexiones de Qohélet menos trascendentes (4,1-16)
- V. Sobre el culto, las injusticias y la riqueza (4,17-6,9)
- VI. El hombre ante lo predefinido y lo imprevisible (6,10-12)
- VII. Qué es lo bueno para el hombre (7,1-29)
- VIII. Qohélet de nuevo ante la sabiduría tradicional (8,1-17)**
 - 1. ¿Quién es el verdadero sabio?: 8,1-9
 - 2. Antítesis: justos-malvados: 8,10-14
 - 3. Primeras conclusiones de Qohélet: 8,15-17**
- IX. El sabio Qohélet ante el destino común y el poder (9,1-18)
- X. Variaciones sobre temas de sabiduría tradicional (10,1-20)
- XI. Atrevimiento y prudencia (11,1-6)
- XII. Juventud y vejez (11,7-12,7)
- XIII. Palabra final de cierre (12,8)
- XIV. Apéndice de Qohélet (12,9-14)⁵³

⁵³ José Vílchez, *Op. Cit.*, 141-421. Las demás estructuras consultadas son las expuestas por los siguientes autores: 1) William MacDonald, *Op. Cit.*, 841. 2) Daniel Doré, que presenta una síntesis desde cuatro autores, donde justifica la dificultad para encontrar un “plan perfectamente reconocible y un tema único determinado en el libro de Qohélet, pero deja claro que esto no significa que sea “una colección de trozos escogidos de proverbios”, a decir: a) E. Glasser, b) N. Lohfink, c) A.G. Wright y d) V. D’Alario)” en Cf. Daniel Doré, *Op. Cit.*, 16-18. 3) Addison G. Wroght en Cf. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer. Ronald E. Murphy, *Op. Cit.*, 747. 4) Joaquín Menchén Carrasco en Cf. Santiago Guijarro Oporto y Miguel Salvador García, *Op. Cit.*, 673. 5) Armando J. Levorratti, quien va exponiendo su estructura y al tiempo la va entrelazando con los otros textos del mismo libro, por ejemplo: el texto 3,9-15 lo relaciona con 1,17-18 y 8,16-17 en Cf. Director: Armando J. Levoratti, *Op. Cit.*, 843-861. Y 6) Liliana Ladeira Veras, *Op. Cit.*

c) Claves literarias⁵⁴

Para tener un acercamiento más profundo de algún texto es necesario conocer los elementos que lo componen. Por tanto, es importante hacer explícitas las claves literarias que se encuentran en el libro del Qohélet.

Así, el Qohélet a pesar de ser aceptado dentro de la literatura sapiencial, no puede ser encasillado dentro de un único género literario concreto.⁵⁵ No obstante, autores, entre ellos Gerhard von Rad indica que el Qohélet es una prolongación de un género literario que floreció especialmente en Egipto, el llamado “testamento real”⁵⁶. En esta misma línea lo presenta Joaquín Menchén, quien aclara que esto se afirma con base en lo que se conoce dentro del libro como *ficción salomónica*. Pero, este último autor, también aporta otras formas literarias como: “tratado, ensayo, diatriba, instrucción, diario de reflexiones. Incluso refiere de él como género literario, la elegía, sobre todo en relación con la obra de Teognis de Megara, dada la afinidad que se extendería incluso al léxico y a determinados motivos característicos de Qohélet.”⁵⁷ Indica además que existe un predominio de la prosa, que se alterna con el verso y la prosa rítmica. De hecho, en la trama se propone una serie de poemas, sentencias, fórmulas fijas, dichos simples o proverbios (sinonímico, antitético, comparativo), el consejo, la instrucción, la pregunta retórica, la anécdota, la parábola breve, la maldición y la bendición, el dicho truncado y el relato autobiográfico.⁵⁸ Todo lo anterior, es lo que permite que la obra tenga un aspecto cadencioso y unitario.⁵⁹

El Qohélet “consta de una serie de poemas didácticos, o de máximas muy breves, que se presentan predominantemente en primera persona, como la experiencia de un sabio”⁶⁰, utilizando “frecuentemente unos cuantos conceptos fundamentales, dotados de una especial capacidad de unificación; por ejemplo, “vanidad”, “caza de viento”, “fatiga”, “porción”,

⁵⁴ Cf. Los contenidos de este apartado son tomados textualmente de la investigación realizada en el seminario de profundización del área bíblica: “Aproximación al ser humano, perspectiva individual y colectiva, en la literatura sapiencial. Textos selectos de Qohélet y Cantar de los Cantares”, del primer semestre del 2013.

⁵⁵ Cf. Santiago Guijarro Oporto y Miguel Salvador García, *Op. Cit*, 673.

⁵⁶ Gerhard Von Rad, *Sabiduría en Israel*, *Op. Cit*, 286.

⁵⁷ Santiago Guijarro Oporto y Miguel Salvador García, *Op. Cit*, 673.

⁵⁸ Cf. *Ibíd.*, 674.

⁵⁹ Cf. *Ídem*.

⁶⁰ Gerhard Von Rad, *Sabiduría en Israel*, *Op. Cit*, 286.

etc.,” en las cuales se vale de “verbos relacionados con la actividad sapiencial (mirar, observar, descubrir, pensar, reflexionar, decir, etc.);”⁶¹ lo cual, conlleva a pensar que se trata de un “monólogo interior o de memoria.”⁶² Esto último se puede comprender como clave central para la interpretación del Qohélet, donde el autor discute y reflexiona sobre su universo interior dejando de un lado el universo exterior, en consonancia con la concepción israelita de esa voz interior; en efecto, “para los sabios de Israel, la voz de ese universo que interpela al hombre era la propia voz de Dios, que, en diálogo personal con el ser humano, le otorgaba su verdadero puesto en la creación”⁶³

A partir de lo dicho, se puede afirmar que el género literario que encierra todo el libro del Qohélet es el sapiencial, pero por ser tan amplio y genérico, es necesario hablar de unos subgéneros, “que son los que caracterizan e individualizan propiamente una obra junto a otra del mismo género literario en sentido amplio.”⁶⁴ De este modo es preciso exponer la propuesta de géneros literarios que ensamblan y construyen una sola obra. Según Vilches tenemos:

- Reflexiones y razonamientos: 1,2-11; 3,1-8.11; 4,9ss; 7,1-8; en forma de soliloquio: 1,16; 2,1.15; 3,17-18.
- Observaciones: 1,13-14.17; 2,11-14.24; 3,14.16.22; 4,1.4.7.15; 5,12.17; 6,1:7,15.23.25-29; **8,9.10.16.17**; 9,1.11.13; 10,15.
- Proverbios, dichos, sentencias, aforismos: 1,14b.15.18; 2,14.17.21.23.26:3,19; 4,4-6.8-12; 5,9; 6,2; 7,6; 8,8.14; 9,4b.16-18; 10,1.8-15; 11,4.10; más vale...que... 4,6.9.13; 5,4; 6,9; 7,1-3.5.8; 9,16.18.
- Instrucciones y concejos: 4,17-5,6; 7,9-10.18-22:8,2-3; 9,7-10; 10,4.20; 11,1-2.6.8-12,1.
- Apuntes y descripciones: autobiográficos: 1,12-2.10; biográficos: 1,1; 12,9-10.
- Lamentación: 4,10; 10,16.
- Bendición: 10, 17.
- Género parábólico: 4,13-16 y 9,14-15.

⁶¹ Santiago Guijarro Oporto y Miguel Salvador García, *Op. Cit*, 673.

⁶² Ídem.

⁶³ Gerhard Von Rad, *Sabiduría en Israel*, *Op. Cit*, 298.

⁶⁴ José Vilchez, *Op. Cit*, 60.

— Género alegórico: 12, 3-7⁶⁵

De una forma muy breve se describen algunos de los subgéneros que aparecen mencionados anteriormente.

Diálogo: es también conocido como la teoría de las voces, que reflejan un diálogo implícito o explícito, a manera de monólogo, no hay una pluralidad de personajes.⁶⁶

Diatriba: es un discurso o escrito violento dirigido a personas o grupos sociales, también se reconoce como un breve discurso ético.⁶⁷

Testamento regio o real: es el acto mediante el cual un rey dispone de todos sus bienes o parte de ellos para después de su muerte.

Colección de sentencias: son máximas muy breves, escritas en primera persona, las cuales tienen un sentido completo y expresan gran claridad conceptual.

Reflexiones: son las ideas abstraídas después de una profunda meditación, monólogo o soliloquio.

Género parabólico: se expresa a través de “relatos breves, de carácter figurado, que sirven para entender la realidad desde una perspectiva imprevista, rompiendo de esta forma el orden usual del conocimiento ordinario y obligando a los oyentes o lectores a situarse de un modo distinto ante la realidad.”⁶⁸

Observaciones: son discursos escritos que reflejan la síntesis de la experiencia a partir de la observación. Ahora bien, están escritos en primera persona del singular, siempre se pone el verbo observar, en alguna de sus conjugaciones, tema de reflexión o acción en la que recae el verbo y una conclusión a manera de enseñanza.

⁶⁵ *Ibíd.*, 66.

⁶⁶ Cf. *Ibíd.*, 60.

⁶⁷ Cf. *Ibíd.*, 61.

⁶⁸ Xabier Pikaza, *Op. Cit.*, 736.

d) Conceptos del texto: el Hebel, la vida y la muerte, el cuerpo y la sabiduría.

- **El *Hebel***⁶⁹

Tradicionalmente se ha interpretado la palabra *hebel* de una manera espiritualista, olvidando su significado real.⁷⁰ En efecto, una de las traducciones más comunes de dicha palabra, ha sido precisamente, *vanidad*.⁷¹ Sin embargo, el propósito en la actualidad es devolverle su sentido original reivindicando su materialidad, concreción, cotidianidad e inmediatez.⁷² En este sentido, el “*hebel* implica un juicio y no solamente una constatación”⁷³; es decir, el significado de *hebel* debe ser entendido desde la interpretación de la realidad humana de una manera concreta y no solamente como una descripción fría y objetiva de las cosas.⁷⁴ Entonces, no es correcto traducir únicamente *hebel* como *vanidad*, en sentido demasiado abstracto, ni tampoco en un sentido excesivamente concreto; por eso, es preferible tomar partido por una interpretación objetiva de la palabra.⁷⁵

El sentido amplio de *hebel* sólo se puede encontrar por comparación semántica con el conjunto de las palabras próximas, es decir, haciendo un estudio de todos los textos donde aparece *hebel* relacionándolos en una tabla con otras palabras concurrentes⁷⁶. *Hebel* es entonces, una palabra que posee una gran cantidad de usos e interpretaciones que traen consigo un gran caudal de remembranzas. El autor del Qohélet, conocía el uso de *hebel* en los escritos sagrados hebreos: estos denotaban la idea de inutilidad, de la nada, de inconsistencia, de mentira, de engaño, de ilusión.⁷⁷ Sin embargo, el *hebel* no debe ser

⁶⁹ Los contenidos de este apartado son tomados textualmente o parafraseados de la investigación realizada en el seminario de profundización IV del área bíblica: “Aproximación al ser humano, perspectiva individual y colectiva, en la literatura sapiencial. Textos selectos de Qohélet y Cantar de los Cantares”, del primer semestre del 2013.

⁷⁰ Cf. Ellul Jacques, *Op. Cit.*, 58.

⁷¹ Cf. *Ibíd.*, 57.

⁷² Cf. *Ibíd.*, 58.

⁷³ *Ibíd.* 59.

⁷⁴ Cf. Ídem.

⁷⁵ Cf. *Ibíd.*, 58

⁷⁶ Cf. *ibíd.*, 59-60

⁷⁷ Cf. *Ibíd.*, 60.

entendido como el equivalente a *nada*, porque si se acepta que es *humo*, *vaho*, *algo que no produce resultado*, quiere decir que es en efecto algo que existe.⁷⁸

Así, la evolución semántica de esta palabra, se denota en dos ámbitos importantes. “En el ámbito de lo efímero. ‘El hombre es igual que un soplo (*hebel*), sus días, una sombra que pasa’ (Sal 144, 4); ‘Consumió sus días en un soplo (*ba hebel*), sus años en un momento’ (Sal 78,33).”⁷⁹ En el ámbito de lo inútil y nulo; teniendo presente que, para este caso le acompañan otros vocablos, como en Is 30,7 en que *hebel* se refiere al *vacío* y es acompañado de *rîq* (*vano*); también en Is 49,4 “En vano (*l’rîq*) me he cansado, en nada y en viento (*l’toh_ w’hebel*) he gastado mis fuerzas”. *Hebel* también se refiere a lo insubstancial y falso, así deja ver un carácter metafórico de su significado.

Por lo tanto, el uso general presente en el Qohélet permite comprender que el autor sagrado conocía la multiplicidad de significados del vocablo *hebel*. Sin embargo, se pueden resaltar tres usos dentro del mismo, a decir: 1) el que se desprende de la relación del mismo, con el término, *ruah* (viento); como en el caso de 1,14: he observado cuanto sucede bajo el sol y he visto que todo es vanidad (*Hebel*) y atrapar vientos (*ruah*) y 2,17: he detestado la vida, porque me repugna cuanto se hace bajo el sol, pues todo es vanidad (*Hebel*) y atrapar vientos (*ruah*). 2) el que se desprende del hecho de ser [*hebel*], en gran parte de sus reflexiones, la clave de interpretación, lo cual dice de su poder de evocación, sobre todo, como metáfora o como símbolo. Pero aquí es preciso aclarar con R. Gordis que se trata de significaciones derivadas: ‘*hbl* es "aliento, vapor"... El aliento es a) insustancial y b) transitorio. Por lo tanto de a) *hbl* deriva la significación "vanidad" (Sal 94,11), de b) el sentido de "efímero".⁸⁰ Y 3) es el extremo del sentido metafórico. N. Lohfink lo introduce en un ámbito casi filosófico, pero rescatando algo de su originario sentido de imagen: “soplo de viento, que se disipa, pasa, aparece luego como una ilusión, es más, como mentira y nada’

⁷⁸ Cf. *Ídem*.

⁷⁹ *Ibíd.*, 432.

⁸⁰ Cf. *Ibíd.* Traemos aquí la cita de cita # 11, pues aclara mejor el significado en este sentido y se abre el panorama a nivel de fuentes: “*Kohleth-theMan*, 204s. Dentro ya del sentido metafórico y derivado de *hebel* en Qo J. Lévêque presenta un análisis aún más detallado, pues opina que en Qo *hebel* «designa a la vez lo que es efímero, lo que no tiene provecho y lo que es inseguro, estos tres sentidos que matizan una misma noción de base que es la de inconsistencia. *Hebel* es el aliento, el vaho, la exhalación, el vapor» (*La sagesse*, 666). R. Albertz, *haebel*, 467s; D. Michel, *Untersuchungen*, 51.”

(Von Windhauch, 26). En su comentario escribe: “1,2 precipita al lector en un mundo, cuyo sistema de referencias le seduce, pero le queda completamente oscuro” (*Kohelet*, 20a).⁸¹

En resumen, “Qohélet es un sabio observador de la compleja realidad humana, con sus inagotables circunstancias y facetas. Por el análisis del vocabulario ciertamente prevalece una visión de la existencia humana que no es muy halagüeña.”⁸² Dicho de otro modo, la negatividad del texto es mayoritaria, si se tiene a Qo 1,2, como tono dominante del libro. Pero también se pueden encontrar juicios que son menos severos, y por lo mismo menos negativos; máxime a partir de la no plena identificación entre el *hebel* (hebreo) y el *vanitas* (latino).⁸³

- **La vida y la muerte**⁸⁴

Teniendo en cuenta que el autor de Qohélet es fiel a las tradiciones de Israel, al menos en lo que respecta a Dios (teología) y al hombre (antropología), es preciso presentar una mirada general de la comprensión judía tanto de la vida como de la muerte y luego abordar con mayor propiedad dichos conceptos, de manera concreta en el Qohélet.

El israelita comprende la vida fundamentalmente como “don de Dios”. De ahí que su preocupación no sea por escapar lejos del mundo, sino por el contrario, prolongar sus días en él, gozando y disfrutando de todo aquello que le brinda la creación. En esta dinámica, el ideal de vida se ve colmado cuando “llega a una muerte tranquila después de haber conocido a los hijos de sus hijos hasta la tercera y cuarta generación.”⁸⁵ Esta concepción de la vida en la fe judía, deja ver con claridad la visión de la historia en la que ellos caminan, en efecto, su encuentro con Dios no se da a partir de un evento meta-histórico, extraordinario, sino por el contrario, es en la vida diaria, dentro de la conciencia de ser el pueblo elegido.

⁸¹ *Ibid.* Pie de página # 12.

⁸² *Ídem.*

⁸³ Cf. *Ibid.*, 438.

⁸⁴ Cf. Los contenidos de este apartado son tomados textualmente o parafraseados de la investigación realizada en el seminario de profundización IV del área bíblica: “Aproximación al ser humano, perspectiva individual y colectiva, en la literatura sapiencial. Textos selectos de Qohélet y Cantar de los Cantares”, del primer semestre del 2013.

⁸⁵ Juan José Tamayo Acosta, *Op. Cit.*, 93.

En esta línea, Tamayo pone de relieve seis características del sentido de la vida en Israel a partir de un trabajo de R. Martín Achard⁸⁶, a saber: 1) la vida es fuerza que actúa; 2) la vida es el bien supremo; 3) la vida tiene un valor y una bondad; 4) la vida depende de Dios 5) La vida está en tensión hacia el futuro; y 6) la vida limita con la muerte: la certeza de la muerte, es la prueba de que el hombre no es dueño de su vida. Este fuerte choque, deja claro que ni su tensión hacia el futuro, ni su horizonte escatológico, tienen la fuerza suficiente para retener la vida.⁸⁷

En este sentido, el pueblo de Israel acepta la muerte como manifestación del poder único de Dios⁸⁸. Asimismo, la acepta en un sentido análogo. Dicha comprensión no se queda simplemente en el elemento biológico, una total pérdida de la vida, sino que se extiende a situaciones concretas de carácter extremo propias de la vida humana, tales como, “enfermedades graves, miserias, peligros físicos, persecuciones, indefensión ante los tribunales, etc. (...) Estas situaciones de muerte *-intravital-* son las que preocupan sobremanera y preferentemente al israelita y las que se convierten en motivo de súplica o lamento.”⁸⁹ Pero, “el israelita, a pesar de aceptar la realidad de la muerte sin mayor problema, sí le establece una enemiga acérrima a la vida, a saber: la muerte prematura”,⁹⁰ “la muerte violenta y sobre todo la muerte injusta.”⁹¹ También, la acepta como la “...pérdida de la vida, fin de la comunión con los vivos y ruptura de los lazos de amistad con Yahvé. Fuera de la vida terrena, no es posible la salvación, la amistad con Dios (...) En este sentido, toda muerte es amarga.”⁹² Joseph Ratzinger lo describe de la siguiente manera, haciendo alusión a este último elemento: “la muerte es, pues, prisión que jamás acaba, es

⁸⁶ Cf. R. Martin- Achard, *Op. Cit*, 25-36.

⁸⁷ Cf. Ídem. No está de más recordar que la maduración de la fe israelita a propósito de la vida después de la muerte, sólo se dio hacia el siglo II a. C. Es decir, no se puede hablar de resurrección [individual] en la fe judía; podría afirmarse una suerte de resurrección comunitaria, anclada a las categorías teológicas de *alianza* y *elección*. De ahí la impotencia de cara a la realidad de la muerte, y lo que se vincula a ella directamente, como la enfermedad y la esterilidad.

⁸⁸ Cf. G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, *Op. Cit*. 347ss; H. W. Wolff, *Op. Cit*, 141 ss.

⁸⁹ Juan José Tamayo Acosta, *Op. Cit*, 95.

⁹⁰ Ídem.

⁹¹ Director: Félix E. Cisterna, *Op. Cit*, 123

⁹² Juan José Tamayo, *Op. Cit*, 95.

ser y no-ser a un tiempo, un cierto ser-todavía y, sin embargo, un no vivir ya.”⁹³ Siendo así, lo único que queda es el Seol.

Así, siguiendo a Joseph Ratzinger, se puede concluir, por un lado, que la afirmación de la fe de Israel en un Dios – único- dador de vida, que conllevó a la desmitificación del fenómeno de la muerte, contribuyendo así a su desacralización, abandonando y rechazando totalmente cualquier tipo de culto a los muertos, hizo también que la aquendidad de la vida, propia de la fe israelita, no tuviese tampoco la última palabra. Por otro lado, que aquello desató nuevamente una crisis en Israel, que se manifestaría en la llamada “ilustración” israelita, esto es, en la literatura sapiencial, sobre todo Qohélet y Job. En efecto, estos dos “hacen ver cada uno a su modo, el fracaso de los reductos de seguridad de que hasta entonces se había disfrutado, fracaso que, por decirlo de alguna manera, adquiere aquí figura canónica.”⁹⁴

Ciertamente, es preciso comprender los contenidos de la muerte y de la vida en el Qohélet. En efecto, el texto en su totalidad está atravesado por la reflexión acerca de la existencia, es decir, cuestiona el origen, el por qué y el para qué del ser humano. Así, son dos disposiciones humanas sobre las que no puede decidir, una es su origen o vida y la otra es el límite, la finitud o la muerte, es decir hay un “tiempo de nacer. El individuo no tiene control sobre esto (...) también hay tiempo de morir. La muerte es una cita predeterminada que debe cumplir (3, 2).”⁹⁵ De ahí que pueda decirse que Qohélet reflexiona sobre “el esfuerzo del ser humano ante la inevitabilidad de la muerte”⁹⁶.

Por tanto, la muerte en Qohélet sigue lo esencial de la fe judía; es decir, en tanto que la intervención de Dios se da en el aquí y en el ahora, no es preciso esperar algo más allá de la muerte.⁹⁷ Ésta sitúa al hombre bajo dos realidades que le son propias, a saber: 1) que todo, incluso su vida, depende de Dios; y 2) que su aliento de vida (*ruah*): no es más que un “soplo de viento” (*hebel*); se deduce entonces la íntima relación entre, *muerte* y *hebel*. En efecto, si todo esfuerzo humano queda fundido en su destino final, la muerte, ésta última es

⁹³ Joseph Ratzinger, *Op. Cit*, 100.

⁹⁴ *Ibíd.*, 104.

⁹⁵ William MacDonald. *Comentario bíblico. Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, Op. Cit*, 381.

⁹⁶ Víctor Morla Asencio. *Op. Cit*, 202.

⁹⁷ Cf. Antonio Bonora, *Op. Cit*, 84.

entonces la que condiciona determinadamente sus posibilidades de conocimiento. De esta manera, puede afirmarse que, la muerte en el Qohélet, vuelve a poner al hombre de frente a su condición creatural, esto es, le conduce a reconocer su finitud.

Es decir, Qohélet no teme la muerte, aunque tampoco tiene fe en un bienaventurado más allá; de hecho, para él los muertos no tienen ni satisfacciones, ni conocimientos, ni son recordados por la posteridad. De esta manera, el pensamiento de la muerte no apaga la capacidad de disfrutar de la vida, sino que más bien la agudiza (cf. 11,7-8). Los dos pasajes en los que Qohélet parece afirmar que la muerte es preferible a la vida (4,1-3; 6,1-6) confirman, en el fondo, la tesis antes expuesta: no merece la pena vivir una vida en la que no se consigue gozar. Lo que equivale a decir: debes hacer cuanto esté en tu mano para que tu vida te ofrezca oportunidades de disfrutarla.⁹⁸

Según Alison Lo⁹⁹, el tema de la muerte une todo el libro de una manera especial. La contemplación continuada de Qohélet sobre la muerte se entrelaza con sus siete exhortaciones a la alegría. Cada vez que la reflexión sobre la muerte viene justo antes de la declaración de la alegría. Sin embargo, existe una tensión derivada de puntos de vista conflictivos de Qohélet sobre la muerte. Por una parte, Qohélet expresa su odio a la vida, al ver la muerte como algo que desear. Pero por otra parte, se afirma que la vida tiene esperanza.¹⁰⁰

Finalmente, Víctor Morla afirma: “es probable que la conciencia del carácter inevitable de la muerte, que acaba con todas las actividades y logros del ser humano, incluso con su memoria, constituya el hálito interior que ha generado la obra.”¹⁰¹ Sin embargo, no hay que dejar de un lado lo expuesto por Jacques Ellul, quien trata la vida/muerte a partir de los diversos escenarios propios del libro; el tema de la muerte, por ejemplo, cuando se refiere a lo absurdo e inútil del poder, indicando que la muerte es preferible a la vida, ya que la vida

⁹⁸ Cf. Gianfranco Ravasi, *Op. Cit.*, 31.

⁹⁹ Cf. Alison Lo. *Op. Cit.*

¹⁰⁰ Sus puntos de vista sobre la muerte en todo el libro son los siguientes: 1) 2,17: Qohélet odia la vida, 2) 2-3: La muerte y la no-existencia es mejor que la vida; 3) 6,3-6: Un niño muerto es mejor que la vida con la longevidad, la riqueza, y la progenie; 4) 7,1-4: Es mejor visitar la casa del luto que ir a un banquete de bodas; 5) 7,26-29: Ser atrapado por una mujer es más amarga que la muerte; 6) 9:3-6: La vida tiene esperanza

¹⁰¹ Víctor Morla Asencio, *Op. Cit.*, 202.

se disipa sin fin, en cambio el poder y sus manifestaciones eufóricas sin sentido, no son sino una trampa, y no vale la pena entonces malgastar la vida tratando de alcanzar la fama, la fortuna y el poder, porque no son sino una ilusión¹⁰²; no así la muerte, ya que ésta es la única certeza, y llega a todos los seres por igual, sin distinción.

- **El cuerpo**¹⁰³

En un intento por analizar, de forma deductiva, cómo se presenta la realidad del *cuerpo* en el libro del Qohélet, se hace necesario un acercamiento previo al concepto de *corazón*, puesto que las acciones que van ligadas a éste, son, al parecer, las que conducen a la adquisición de la sabiduría, como por ejemplo, el ejercicio de *observar*, del cual se desprenden muchas de las conclusiones sapienciales del sabio Qohélet. Teniendo claro este panorama, se expone un acercamiento al concepto de corazón dentro de la concepción antropológica general del pueblo de Israel.

- **El corazón humano**

La palabra hebrea [*Leb*], en griego *kardía*, hace referencia al corazón del hombre. La mención de esta palabra en la Biblia es tan significativa como amplia; se puede encontrar más de mil veces¹⁰⁴, y designa una realidad profunda, que traspasa de manera contundente la comprensión occidental (griega) de la misma. Por tanto, para poder comprender la profundidad del término, se debe tener claro el fundamento de la antropología veterotestamentaria, que puede tomarse desde dos aspectos esenciales, a saber, el hombre como *imago Dei* (cf. Gen 1, 26ss), y el hombre como ser finito, expresado en el hecho de ser formado del polvo de la tierra, llamado a la vida gracias al soplo del aliento de Dios (cf. Gen 2,15-25)¹⁰⁵. Ambas perspectivas, hablan directamente de la condición original del

¹⁰² Cf. Ellul Jacques. *Op. Cit.* 88.

¹⁰³ Cf. Los contenidos de este apartado son tomados textualmente o parafraseados de la investigación realizada en el seminario de profundización IV del área bíblica: “Aproximación al ser humano, perspectiva individual y colectiva, en la literatura sapiencial. Textos selectos de Qohélet y Cantar de los Cantares”, del primer semestre del 2013.

¹⁰⁴ Cf. Pierre Murlon, *Op. Cit.*, 8.

¹⁰⁵ Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, (Bilbao: Sal Terrae, 1988), 19-59.

hombre, condición que es indiscutiblemente unitaria y por lo mismo integral. En esta perspectiva, lo primero que se debe dejar de lado es la dualidad griega: *cuero-alma*.

Ahora bien, en Israel, para hacer referencia a la corporeidad humana (carne-condición corpórea), se utiliza la palabra *basar* (cf. Gen 2,21; Dan 1,15; Sal 63,2), por ella, el hombre se presenta frente a sí mismo, frente a la comunidad y frente a Dios. Pero también implica la condición creatural del ser humano, es decir, su fragilidad, su estar sujeto al sufrimiento y a la muerte; desde esta perspectiva, el hombre “no sólo tiene un cuerpo, sino que es su cuerpo.”¹⁰⁶ Esta es la razón por la cual “el hombre del AT, no se siente como un compuesto, sino como un ser unitario totalmente identificado con su corporeidad.”¹⁰⁷ En efecto, “nada sucede o existe en él que no encuentre una expresión adecuada en los órganos y en los movimientos de su cuerpo”.¹⁰⁸

Así, la mayoría de las veces el corazón es usado en sentido metafórico para referirse a: 1) al asiento de la vida psíquica en general del ser humano (1 Sm 16,7; Jer 17,9-10; Eclo 42,18); 2) al asiento de su inteligencia (Eclo 17,6; Dn 17,6); 3) al asiento de su voluntad (1 Re 8,17; Is 10,7); 4) al asiento de su vida emotiva (Is 65,14; Dt 20,3); y 5) al asiento de su vida moral y religiosa (Jos 24,23; Jl 2,12-13; Sal 88,11).¹⁰⁹ Estos aspectos pueden ser resumidos así: “el corazón se presenta como el centro y el todo de la persona, la sede de la vida íntima del hombre: pensamiento, memoria, sentimientos, decisiones. Es ciertamente el centro decisivo de la personalidad.”¹¹⁰ Para Rocchetta “el corazón del hombre es el hombre mismo bajo el aspecto de sus facultades interiores.”¹¹¹ Para Vila y Escuaín, el corazón “es el asiento de los afectos y de las pasiones, y también de la sabiduría y del entendimiento (...) es el centro del ser del hombre.”¹¹² Por consiguiente, se puede afirmar que no hay motivo alguno para pensar que en Qohélet hay una comprensión antropológica distinta de la tradicional semita.

¹⁰⁶ Carlo Rocchetta. *Op. Cit.*, 30.

¹⁰⁷ P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Op. Cit.* 338.

¹⁰⁸ Ídem.

¹⁰⁹ Cf. Pierre Murlon, *Op. Cit.*, 9-10.

¹¹⁰ *Ibid.*, 10.

¹¹¹ Carlo Rocchetta, *Op. Cit.*, 35.

¹¹² Samuel Vila Ventura, Santiago Escuaín, *Op. Cit.*, 181.

De este modo, las alusiones que Qohélet hace acerca del cuerpo en relación a alguna de sus partes, o a la actividad humana que por ende le implica, son en relación a la profunda experiencia de internalización de las obras de Dios. En este sentido, el cuerpo no es presentado como [*carne*], sino que expresa su condición esencial de su ser material y corporal. En efecto, es gracias a esa condición corporal que puede ser sujeto de los placeres de los sentidos. Pero tales placeres, en tanto que está debajo la comprensión unitaria del ser humano, no se siente simplemente en los sentidos, sino que, tiene su origen en el *corazón*, y al tiempo ese mismo *corazón*, es el que permite al hombre poner límites a la locura, y permanecer así en la sabiduría, puesto que, lo que busca [*lo bueno para el hombre*], es el objetivo de su experimento. Justamente, se destaca que en el corazón humano se puede notar un doble movimiento, uno interior y otro exterior, que tienen su origen en él mismo; igualmente, las acciones como contemplar, conocer, decir u observar reposan en últimas también en él.

Además, se puede interpretar la relación del ser humano con Dios a través del cuerpo utilizando unas partes concretas, como se hace evidente en Qo 4, 17- 5,5. Es decir, en este pasaje se observa la actitud del hombre ante Dios. Aquí se muestran: a) los pies como los que permiten la movilidad, pero depende del ser humano adonde se dirija, como por ejemplo ir al templo; b) las manos, las cuales se utilizan para hacer sacrificios; y c) la boca por medio de la cual se expresan las oraciones, los votos y las promesas; más aún, el ser humano al estar ubicado en la tierra ocupa un lugar concreto, en tanto criatura de Dios. Desde esta óptica, el corazón también puede ser entendido como el asiento de la vida moral y religiosa¹¹³.

En consecuencia, la palabra salida de la boca y pronunciada por los labios era la medida del hombre, en ella se manifestaba la esencia de cada uno, y marcaba la diferencia entre el sabio y el necio, pues las palabras salidas de la boca del sabio agradan, mas los labios del necio a él lo engullen, le causan la ruina.¹¹⁴ Así, el corazón representa lo interno de la persona, sus

¹¹³ Cf. Pierre Murlon, *Op. Cit*, 9-10.

¹¹⁴ Qo. 10, 12

afectos, su razón, su voluntad, su conciencia; él es el centro de la reflexión y por tanto, de la sabiduría.

- **La sabiduría**¹¹⁵

“La sabiduría, tal como la propone el Qohélet, es en realidad una propuesta alternativa. De un modo particular, la sabiduría adopta una conducta contraria a la búsqueda desenfrenada de riquezas, a los abusos de poder y a toda forma de opresión.”¹¹⁶ De este modo, “el ser humano no logra en ello provecho alguno, porque todo es vanidad, ilusión, vacío, absurdo...”¹¹⁷ Aquí, la sabiduría está en relación a la locura y a la necedad, la cual se centra sobre la reflexión interior, pasa por el corazón y es una meta que se construye continuamente, ya que en últimas se busca llegar a la sabiduría absoluta, a Dios. Es decir, que la sabiduría se relaciona estrechamente con una actividad ilusoria o casa de viento que trae consigo pesadumbre y sufrimiento.¹¹⁸

Así, se presenta al ser humano como esclavo del poder, que ni siquiera la sabiduría es superior a él, ante lo cual sólo se puede ser prudente. Además, en el Qohélet se ve el trasfondo de algunos de los ejes fundamentales de la sabiduría: 1) el ser humano está en la tensión constante entre el bien y el mal, 2) tiene como fuente de reflexión la creación, 3) su mayor bien y temor es Dios, de él proviene y a él va todo. Por tanto, Qohélet une los términos relacionados con la actividad cognoscitiva del hombre y la continua búsqueda de la sabiduría¹¹⁹, para llegar al “origen teologal del hombre”¹²⁰, es decir, el ser humano es un ser creado por Dios y por tanto limitado.

Ciertamente, el autor sagrado pone a la muerte y a la sabiduría como aquellas que comparten la misma suerte, el sentido de finitud, de fragilidad y de igualdad, que

¹¹⁵ Cf. Los contenidos de este apartado son tomados, en algunos párrafos, textualmente o en otros parafraseados de la investigación realizada en el seminario de profundización del área bíblica: “Aproximación al ser humano, perspectiva individual y colectiva, en la literatura sapiencial. Textos selectos de Qohélet y Cantar de los Cantares”, del primer semestre del 2013.

¹¹⁶ Director: Armando J. Levoratti, *Op. Cit.*, 840.

¹¹⁷ Santiago Guijarro Oporto y Miguel Salvador García, *Op. Cit.*, 676.

¹¹⁸ Cf. José Vilches, *Op. Cit.*, 182-183.

¹¹⁹ Cf. *Ibíd.*, 324.

¹²⁰ *Ídem.*

paradójicamente orienta hacia la vida, porque después de esta vida no hay esperanza humana, todo está aquí. Por tanto, Qohélet medita y construye su sabiduría sobre la vida en tensión a la muerte. Así, propone otra forma de vida, la cual, desde la sabiduría se fundamenta en la observación de las cosas y la reflexión sobre el comportamiento adecuado frente a ella, que tiene en últimas su sentido en la finitud de la vida y en la dependencia de Dios. De este modo, Qohélet presenta la sabiduría desde el punto de vista práctico, pues la propone como aquella que conduce al hombre al éxito, en contraposición a la necedad que hace que el hombre fracase.

3. La sabiduría en Qohélet, 8, 16-17

Aquí la sabiduría se expone como la búsqueda del conocimiento, el cual se obtiene a través de la observación de las obras de Dios. Éstas dejan entrever la imposibilidad del hombre de conocerlas en su totalidad. De cierto modo, la sabiduría es el producto acumulado que realiza el sabio en su experiencia y meditación. De esta manera, es a través de esta búsqueda de sabiduría que el sabio se acepta como limitado y como una creatura más de la obra de Dios. En este sentido, la sabiduría es el cúmulo de conocimientos producto de la observación, del trabajo o de las tareas que se realizan en la tierra. Por tanto, es una sabiduría que se relativiza en cuanto la forma de proceder ante ella; ya que, no es el sabio el que está en la luz sino que está igual que el necio, en las tinieblas, es decir, el sabio no tiene ninguna ventaja sobre el necio.

Al mismo tiempo, se manifiesta una sabiduría que acepta la incomprendibilidad de la obra de Dios.¹²¹ Aún más, reconoce que la obra de Dios es un conjunto de interrogantes que no pueden ser resueltos en su totalidad. Asimismo, se muestra una sabiduría que internaliza la crisis en el sabio. Crisis que parte del absurdo de no poder comprender todas las obras que Dios ha puesto ante él, pues aunque quiera no puede comprender ni su principio ni su fin: “el hombre no puede escudriñar la obra que él realiza en el mundo desde el principio hasta el fin, ni la correspondencia entre la acción y sus consecuencias”¹²²

¹²¹ Cf. Director: Armando J. Levoratti, *Op. Cit*, 858.

¹²² Director: Armando J. Levoratti, *Op. Cit*, 842.

4. Aproximación al Qohélet 8, 16-17 y comparación con los aspectos generales de la sabiduría en Israel.

Para dar inicio a esta aproximación, al Qo 8, 16-17, se expondrá primero el contexto del texto, es decir, la ubicación en la obra del Qohélet y el tipo de unidad a la que pertenece; se tendrá en cuenta la estructura propuesta por José Vílchez. Se propone como base esta estructura porque permite estudiar holísticamente la unidad tan discutida de Qohélet, ya que, “el libro de Qohélet no es un tratado con un plan perfectamente reconocible y un tema único bien determinado. Pero tampoco es una colección de trozos escogidos de proverbios”¹²³

Así, en Qo 8, 16-17 se plantean las primeras conclusiones del libro. Este texto hace parte del bloque 8, 1-17 donde el autor se pone “de nuevo ante la sabiduría tradicional (8, 1-17)”. Está precedido del pasaje que trata sobre: “Qué es lo bueno para el hombre (7, 1-29)” y es seguido por el pasaje que expone sobre: “El sabio Qohélet ante el destino común y el poder (9,1-18)”. A continuación se presenta la estructura que corresponde a 8, 1-17 y en el interior la estructura que compone 8,16-17, resaltando la unidad concéntrica a la que pertenece.

¹²³ Daniel Doré, *Op. Cit*, 15.

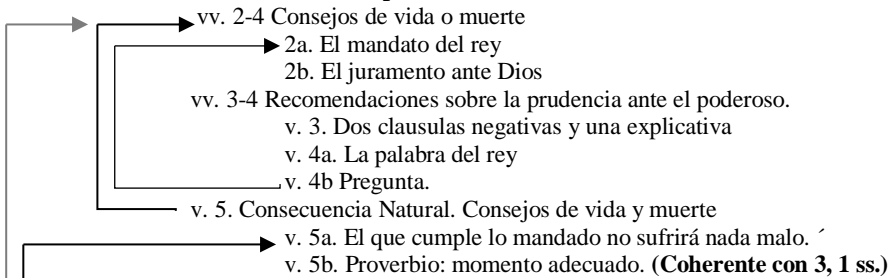
Qohélet de nuevo ante la sabiduría tradicional (8, 1-17)

1. ¿Quién es el verdadero sabio? 8, 1-9 } **Pregunta introductoria: se relaciona con 6,12**

1.1 Pregunta introductoria (v.1)

- v. 1a. Pregunta conclusiva del texto precedente, preámbulo a lo siguiente.
- v. 1b. Primera respuesta a la pregunta genérica.

1.2 Sentencias acerca de las personas cercanas a los soberanos (vv. 2-5)



1.3 cierre: comentario del mismo Qohélet (vv. 6-9)

- v. 6a. Comienzo de un nuevo enfoque
- vv. 6b – 8. Orientación negativa de las posibilidades humanas.
 - v. 6b. El hombre vive bajo la amenaza del mal.
 - vv. 7-8. El mal es físico- metafísico, no es moral ni religioso. (Se compara con 3,10)
 - v. 7. El hombre no puede conocer el futuro
 - v. 8a. Confirma lo anterior.
 - v. 8b. El hombre no es dueño de nada

- v. 9. Fin del texto
 - v. 9a. Compresión histórica
 - v. 9b. Los poderosos ejercen su poder sobre los demás

Síntesis.
Centro del texto

2. Antítesis: justos- malvados: 8,10-14

- v. 10. Escándalo religioso. Observación sobre el lugar sagrado y los malvados.
- vv. 11-12a. Observación- Reflexión sobre lo precedente y separación de la Tradición.
- vv. 12b-13. Dos versiones: sigue la corriente tradicionalista. No sigue la corriente tradicional (cf. 6,12)
- v. 14. Primera orientación: no se cumple la norma general. Segunda orientación: confirmación de su

tesis.

3. Primeras conclusiones de Qohélet: 8, 15-17

v. 15. Conclusiones sobre las satisfacciones del modo de vivir: alegría, comer, beber, trabajar.

v. 16-17. Resumen de lo dicho hasta el momento. Paso para 9,1ss. “Es un puente entre lo que precede y lo que sigue.”

Unidad Concéntrica¹²⁴

a. v. 16. Recuerda los pasajes sobre el esfuerzo personal de buscar la sabiduría

→ b. v. 17a. Observa las cosas de Dios. Punto de reflexión y síntesis.

a'. v. 17b. El hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol

Texto para la investigación

**Unidad independiente
Resumen**

Argumentos para la

¹²⁴ También llamadas paliestrófas, quiasmas, estructuras simétricas, estructuras anulares o estructuras concéntricas, son estructuras literarias en donde los conceptos o ideas se colocan en un orden o patrón simétrico para hacer énfasis en ellas. En: <http://sujetosalaroca.org/2008/10/09/estructuras-quiasmas-demuestran-el-simbolismo-de-apocalipsis/>

Desde el análisis de la estructura Qo 8, 1-17 es claro el lugar de Qo 8, 16-17 y su estructura interna, de la cual se puede decir que es una unidad concéntrica. Lo anterior se puede observar desde dos puntos: 1) como una unidad aislada o 2) como un resumen de lo que se ha dicho en el libro hasta el momento. Ahora bien, por la relación establecida entre Qo 8, 1 y Qo 8, 17b se comprende este texto como un resumen o “puente entre lo que precede y lo que sigue” dado que cumple las dos funciones.

Por tanto, desde Qo 8, 16-17 se pueden analizar dos perspectivas que en su conjunto expresan el contenido sistemático de la experiencia humana en relación consigo mismo y con Dios, a saber: 1) La antropológica: el hombre en relación con la sabiduría; 2) la teológica: el hombre en relación a la concepción de Dios y su obra creadora. Estas dos permiten saber cómo Qohélet en su formación de sabio acepta la incompresibilidad de las obras de Dios y el límite de no poder conocer el tiempo venidero.

Además, en esta unidad se da respuesta a la pregunta introductoria: ¿quién es el verdadero sabio? El sabio es aquel que está en la continua búsqueda de la sabiduría y es aquel que acepta que está limitado por la acción de Dios, ya que sin él nada ha podido ser. Asimismo, el sabio siempre va a estar inducido a servirle a los poderosos, va a estar tentado por la cercanía al poder, donde tendrá que, por encima de toda conveniencia, permanecer fiel a Dios, para así saber cuál es la respuesta más consecuente con su fe en función de conservar su vida y evitar la muerte, en especial cuando ésta depende del poder de los gobernantes.

Los conceptos enlaces de esta unidad concéntrica son:

- **Sabiduría:** además de lo que se ha dicho en la primera parte de este artículo se puede comprender lo siguiente: “la capacidad práctica y teórica del hombre para dirigir y gobernar su vida”¹²⁵
- **Sabio:** “no es jefe, ni sacerdote, ni profeta. No manda ni en nombre del Estado ni en nombre de Dios. Propone lo que le parece que ha descubierto, expone lo que sabe, indica el camino que según él conduce a la plenitud de la vida y desaconseja lo que,

¹²⁵ Walter Kasper, *Diccionario enciclopédico de Exegesis y teología bíblica, Tomo II* (Barcelona: Herder, 2011), 1405.

basado en su propia experiencia, lleva al fracaso. Su discurso describe, indica, aconseja, sugiere pero no manda”¹²⁶

- **Obras de Dios:** éstas son las referidas a la acción creadora de Dios, a su poderoso dominio de la historia y a su intervención salvífica.¹²⁷ Además, “Qohélet identifica estas obras de Dios con lo que se realiza en la tierra o lo que se hace bajo el sol”¹²⁸
- **Hombre:** es la creatura creada por Dios con cuerpo y espíritu, que busca la comunión plena con su creador, ya que es frágil, corruptible y mortal; además, es a quien Dios le ha dado el dominio sobre la creación. La concepción de hombre en la sabiduría de Israel se configura desde la reflexión existencial, “basada en el temor de Dios y en las experiencias de la vida, en el horizonte en la fe en Yahveh y su tradición.” Es la creatura que se encamina hacia el conocimiento o sabiduría de Dios. Se determina de este modo, como un ser en relación, consigo mismo, con el mundo con los otros y con Dios.¹²⁹
- **Ojos:** “en el uso lingüístico bíblico, el ojo es algo más que un simple órgano sensitivo: permite conocer la constitución interna del hombre, tal como lo expresa su posición central de conexión con el mundo en el proceso de la percepción y el conocimiento.”¹³⁰ Es también quien permite la acción de la observación, en este sentido es el medio para la obtención de la sabiduría.

En esta línea se comprende que este texto, Qo 8, 16-17, está escrito a partir del subgénero literario “observaciones”, el cual se puede comprender así:

¹⁶ Me dedicué a obtener sabiduría observando	El verbo está en gerundio y en primera persona del singular (primer elemento)
todas las tareas que se realizan en la tierra:	Tema de reflexión (segundo elemento)
los ojos del hombre no conocen el sueño ni de día	conclusión y enseñanza (tercer elemento)

¹²⁶ P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Op. Cit.*, 1721.

¹²⁷ Cf. Walter Kasper, *Op. Cit.*, 1163. Y P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Op. Cit.*, 1316-1317.

¹²⁸ José Vílchez, *Op. Cit.*, 347.

¹²⁹ Cf. Walter Kasper, *Op. Cit.*, 785. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Op. Cit.*, 762-765.

¹³⁰ Walter Kasper, *Op. Cit.*, 1169-1170.

ni de noche.	
¹⁷ Después observé:	El verbo está en pretérito perfecto simple y en primera persona del singular. (primer elemento)
Todas las obras de Dios	Tema de reflexión, tema central. (segundo elemento)
^{17 b} el hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol. Por más que el hombre se fatigue buscando, no lo descubrirá; y aunque el sabio pretenda saberlo, no lo averiguará:	conclusión y enseñanza (tercer elemento)

5. Observaciones exegéticas

5.1 Qohélet 8,16: *Me dediqué a obtener sabiduría observando todas las tareas que se realizan en la tierra: los ojos del hombre no conocen el sueño ni de día ni de noche.*

Otra vez Qohélet constata la impotencia del hombre frente a las leyes divinas que gobiernan el mundo. Le ha llevado a esta conclusión el examen que ha hecho del trabajo que se hace sobre la tierra y de la obra de Dios. Aquel designa o la actividad humana en general, conforme a la significación del termino hebreo, o el esfuerzo que el hombre pone para alcanzar la inteligencia del gobierno divino, lo que esta mas de acuerdo con el contexto¹³¹. “Es la respuesta a los vv. 14,15. Cuando me puse a escudriñar los esfuerzos del hombre por obtener la felicidad tan incesantes algunos de ellos que no diesen tiempo suficiente para “dormir”¹³².

5.2 Qohélet 8,17a: *Después observé: todas las obras de Dios*

Se refiere aquí a las leyes divinas conforme a las cuales Dios gobierna el mundo, tanto en el orden físico como en el orden moral. Ante la obra de Dios, también el sabio debe

¹³¹ Cordero, García Maximiliano. Biblia comentada IV. Libros Sapienciales. BAC: Madrid. 1967. pg. 910.

¹³² AA.VV. Comentario exegético y explicativo de la Biblia. Tomo I: El Antiguo Testamento. Consultado el 02 de Octubre de 2017. Disponible en: <http://casavidanosara.org/wp-content/uploads/2015/04/comentario-exegetico-de-la-biblia-tomo-1-at-jamieson-fausset.pdf>. pg. 615.

inclinarse con respeto, reconociendo que esta fuera de su alcance, porque el ser finito jamás podrá comprender adecuadamente el modo de ser y de obrar de Aquel que no tiene limite alguno en su perfección.¹³³

5.3 Qohélet 8,17b: *El hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol. Por más que el hombre se fatigue buscando, no lo descubrirá; y aunque el sabio pretenda saberlo, no lo averiguará.*

De las obras de Dios, el hombre puede dar algunas razones generales que nos manifiesta la misma escritura, pero las razones concretas de todos y cada uno de los consentimientos de la vida escapan a la inteligencia humana. “(La apódosis) vi que el hombre no puede alcanzar (averiguar la razón de los) inescrutables tratados de Dios con los justos y con los impíos (v,14; cap. 3,11. Job 5,9; Romanos 11,33); es su deber conformarse con dichos tratos, porque son de Dios, aun cuando no vea todas las razones de los mismo (Salmo 73,16). Basta saber que los justos están en las manos de Dios (Cap. 9,1). El sabio “sabio en exceso” (Cap. 7,16); las especulaciones mas allá de lo que esta escrito son vanas”¹³⁴.

Su queja no es que carezca de cierto grado de sabiduría, sino que la sabiduría humana misma no llega tan lejos como el querría; su opinión es la opuesta totalmente de la actitud confiada de Prov 8.

6. Hermenéutica y aplicación

De este modo, se llega al acervo conceptual que se contiene en el libro de Qohélet desde el texto en estudio, Qohélet 8, 16-17. Por ejemplo, el uso del *hebel*, el cual se puede comprender desde una postura objetiva o desde una subjetiva. La primera, le permite al ser humano conocer la realidad concreta de las cosas; la segunda, le permite aceptar la incapacidad que tiene ante el conocimiento total de las cosas, de su entorno. Por tanto, desde esta última postura se debe comprender Qohélet 8, 16-17, en especial el verso 17b: el hombre

¹³³ Cordero, Maximiliano. Op Cit. pg. 911

¹³⁴ AA.VV. Comentario exegético y explicativo de la Biblia. Op Cit. pg. 616.

no puede averiguar lo que se hace bajo el sol. Por más que el hombre se fatigue buscando, **no lo descubrirá**; y aunque el sabio pretenda saberlo, **no lo averiguará**.

Aquí se presenta la búsqueda de la sabiduría absoluta como una banalidad o una meta que no se alcanza en su totalidad, ya que, esta sabiduría sólo le pertenece a Dios. Es así como Qohélet muestra al ser humano como una criatura más de la obra de Dios, pero que a su vez es limitada ante toda la obra de la creación. Es decir, Qohélet “está bien seguro que el hombre no logra ser ese sabio total o ese justo perfecto que sueña ser”¹³⁵. Por tanto, se analiza una postura antropológica que jerarquiza las posibilidades y las imposibilidades del ser humano ante las obras creadas por Dios.¹³⁶ En esta dirección al ser humano sólo le queda la satisfacción de la reflexión y el cúmulo de sabiduría que al final, ante el límite de la vida, sólo será un absurdo, fatiga, esfuerzo innecesario.

Ahora bien, el *hebel* es el punto medio que hace ubicar al ser humano como criatura de Dios y nada más. Este concepto implícito en el Qohélet 8, 16-17 hace que los conceptos de vida y muerte sean parte esencial como elementos de este pasaje, ya que a través de ellos se presenta el sentido de origen como de fin, y son la apertura y al tiempo el límite de todo desarrollo existencial. De este modo, se comprende dicho desarrollo desde el verbo observar, pues el observar permite llegar a todo conocimiento y desenvolvimiento de la existencia, es decir, obtener sabiduría y construir historia.

Así, en este texto se puede ver como Qohélet explícita, a través de su experiencia, la búsqueda de sentido del hombre en el acontecer de la vida. Es decir, la vida se torna en la continua reflexión por comprender las obras que se hacen bajo el sol; Qohélet “es una persona que se enfrenta a la realidad que le circunda de una manera firme, decidida, clara, inequívoca”¹³⁷. Ante esto, Qohélet presenta la incapacidad del hombre para conocer las obras de Dios (Cf. Qo 8,17) por lo que reconoce que si no puede conocer las obras de Dios

¹³⁵ Director: Félix E Cisterna, *Op. Cit*, 122.

¹³⁶ Asimismo, lo explicita G. Von Rad: “1. Un examen discursivo de la existencia no podrá encontrarle un significado verdaderamente solido; de hecho, todo es “vanidad”. 2. Los acontecimientos dependen, en su totalidad, de una decisión divina. 3. El hombre es incapaz de conocer esas disposiciones de Dios, es decir “su acción” en el universo (...):”Gerhard Von Rad, *Op. Cit*, 287. Cf. Daniel Doré, *Op. Cit*.

¹³⁷ Jose Vílchez, *Op. Cit*, 28.

mucho menos el misterio de la vida, la cual no le pertenece a él sino aquel que la ha dado, pues tras la muerte, “el espíritu vuelve a Dios, que lo dio (Qo 12,7).” Con todo esto, Qohélet tácitamente deja entrever que el ser humano no llega a ser ese sabio que desea ser, ya que la muerte es aquel límite que no le permite ser el sabio absoluto, pues en últimas todo es *hebel*-vanidad, y la muerte lo iguala a todas las criaturas (Cf. Qo 3,21 y 12, 7).

En síntesis, este pasaje permite analizar cuál ha sido el proceso realizado por Qohélet para obtener sabiduría y llenar de sentido su vida, su existencia. Así, desde la observación Qohélet expresa que con sus ojos no puede ver la totalidad de la realidad, ya que ningún esfuerzo hace lograr este objetivo: tener la totalidad de la sabiduría. Es decir, Qohélet “al final se ha convencido de algo descorazonador: a pesar de dedicarse con todo el esfuerzo que le ha sido posible a la observación de todo en cuanto se realiza entre los hombres – en la tierra o bajo el sol-, a lo más que ha llegado ha sido a la convicción final de que la fatiga del hombre en esta dura tarea es inútil, que no averiguará nada.”¹³⁸ Por tanto, “el hombre podrá afirmar que sabe muchas cosas por las que de verdad se puede llamar sabio; pero esta sabiduría fragmentada no alcanza la comprensión total de su propia existencia, la explicación del sentido de su vida en un mundo determinado, pero caótico.”¹³⁹

En este contexto, podemos ubicar al hombre de la época postmoderna, el cual está “ante un vacío existencial”¹⁴⁰. Es decir, el hombre cada día se enfrenta ante una vida sin sentido. Es así, en Bogotá se ha ido permeando por altos índices de suicidio y de hombres sin horizontes claros; desde el Qohélet no se contempla esta posibilidad por sus principios religiosos, pero si llega a despreciar el día del nacimiento cuando no se reconoce las bendiciones dadas por Dios (cf. Qo 6, 3). Sin embargo, tanto al Qohélet como al hombre de hoy le agobian las mismas cuestiones. Es decir, los dos buscan dar una respuesta a su existencia, sin caer en el sin sentido de ella, a ninguno le basta las satisfacciones de sus placeres, o el trabajo hasta el agotamiento, o la obtención de poder, de riquezas... más aún:

¹³⁸ William MacDonald, *Comentario bíblico. Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, Op. Cit.*, 347.

¹³⁹ *Ibíd.*, 347-349.

¹⁴⁰ Las causas principales del sin sentido de la vida y la necesidad de un acompañamiento en el proceso de resignificación de la existencia para no caer en el suicidio, las expone Viktor E. Frankl en dos de sus obras más importantes, a decir: *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia.* (Barcelona: Herder, 2003), 9-137. *El hombre en busca de sentido.* (Barcelona: Herder, 1991), 6-133.

Hoy nos enfrentamos con una frustración existencial cargada de una falta de sentido y de un gran sentimiento de vacío... la sociedad de la opulencia sólo satisface necesidades, pero no la voluntad de sentido... El hombre tiende radicalmente a buscar el sentido de la vida y a llenarlo de contenido.¹⁴¹

Así, por ejemplo, el 19 de mayo del 2009 el periódico “el Espectador” publicó un artículo donde precisa que Bogotá es la ciudad de los suicidios¹⁴²:

En Bogotá se suicida una persona cada 33 horas. Los hombres son quienes más se quitan la vida. Agosto es el mes en el que más casos se presentan. El rango de edad de mayor vulnerabilidad está entre los 20 y los 29 años... Los métodos más utilizados por los menores fueron la asfixia, intoxicación y lanzamiento al vacío. En total, fueron 212 hombres y 50 mujeres los que perecieron por propia voluntad.¹⁴³

De este artículo es preciso resaltar el concepto “propia voluntad” que se puede entender por libertad, cada uno de los suicidas era responsable de sus actos. Es decir, aunque las causas pudieron ser externas, la decisión final fue interna. Pero, lo más preocupante es que el suicidio no tiende a reducirse sino, por el contrario, a aumentar, pues en este mismo diario se indica: “de acuerdo con diversos estudios de la Organización Mundial de la Salud, se estima que para 2020, en el mundo se quitarán la vida 1,53 millones de personas, es decir, se presentará una muerte por esta causa cada 20 segundos.”¹⁴⁴

Asimismo, la Veeduría Distrital de Bogotá pone entre las principales muertes violentas el suicidio. En el último informe dado en mayo del 2013¹⁴⁵, indica que en el primer trimestre se presentaron 55 suicidios, seis menos que el primer trimestre de 2012, sin embargo, se expone que el índice aumentó en los hombres. Además, en más

¹⁴¹ Cf. Estas citas están tomadas en orden consecutivo de Viktor E. Frankl, *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*, 9, 35, 13. Aunque, esta síntesis, el autor lo expone en la pasta de dicho libro.

¹⁴² Cf. El espectador: <http://www.elespectador.com/impreso/suicidios-bogota/articuloimpreso141592-bogota-ciudad-de-los-suicidios>

¹⁴³ Cf. Ídem.

¹⁴⁴ Ídem.

¹⁴⁵ Cf. http://www.veedurriadistrital.gov.co/veeduria/media/file/Publicaciones/42_Boletin_Ejecutivo_Muertes_violentas_primer_trimestre_2013.pdf

de la mitad de los casos se desconocen las causas de tal acto: “de los 55 suicidios, en el 55% (30 casos) no se tiene información sobre la razón que determinó esta decisión, en el 4% (2 casos) se atribuye a enfermedad mental, en el 10% a conflictos sentimentales, en el 4% a razones económicas.”¹⁴⁶ Además, el informe hace una invitación específica a estar atentos a la conducta suicida en los núcleos familiares, pues la mayoría de suicidios se realizan donde viven las víctimas.

Conocer estos datos permite evidenciar que los suicidios son latentes en nuestra sociedad, especialmente en los adolescentes y adultos jóvenes, y que además, las causas en su mayoría de casos son desconocidas. Aquí entonces es válido traer la cita de Nietzsche expuesta por Víctor E. Frank, "Quien tiene un por qué para vivir, encontrará casi siempre el cómo"¹⁴⁷, para afirmar que una causa del suicidio es: no poder encontrar el sentido de la existencia, es decir, no tener motivos para vivir.

Ante este sin sentido de la existencia también se enfrentó el Qohélet, con la diferencia vista desde el temor a Dios y el comprender que tanto la vida como la muerte no le pertenecían a él sino a Dios. Es decir, que en esta época postmoderna, tal vez la falta de una configuración clara de Dios es la mayor causa de una pérdida de horizontes existenciales, ya que, Qohélet descubre que quien llena de contenido su existencia son las obras de Dios, aunque sean inabarcables. Dios es, por tanto, una condición de posibilidad para la existencia del hombre, el cual debe reconocerse como una extensión de él.

La invitación a la sociedad actual es vivir como un ser religioso, que significa plantearse continuamente la pregunta por el sentido de la propia existencia¹⁴⁸. El Qohélet 8, 16-17 es una obra que permite al hombre verse reflejado en ella y por tanto, encontrar los secretos más profundos de la existencia. Es decir, el Qohélet es un manual existencial, con él es evidente saber que aunque el hombre es libre no se pertenece, es de Dios. De este modo, el hombre se ubica frente a la sabiduría, como

¹⁴⁶ Ídem.

¹⁴⁷ Víctor E. Frank. *El hombre en busca de sentido*, Op. Cit, 8.

¹⁴⁸ Cf. Viktor E. Frank, *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*, Op. Cit, 114.

aquel eje que le permite conocerse y aceptarse tal y como ha sido dado en la creación. También, el texto estudiado permite afirmar que la sabiduría es la excusa para llenar de sentido y de contenido la existencia.

7. Conclusiones.

La sabiduría es la reflexión crítica de la concesión del mundo circundante y la relación de él con el hombre, la cual se comprende desde una relación íntima con Dios. Así, la sabiduría es la síntesis de la abstracción teológica, cosmológica y moral- ética. Ya que, éstas permiten una vinculación holística de la existencia del ser humano, donde el eje central de la reflexión está en el continuo horizonte de encuentro con Dios y en la alianza establecida con él.

Un eje fundamental de la sabiduría en el Qohélet es la antítesis entre vida y muerte. Ya que, son dos dones que se reciben de Dios, pues de él se viene y a él se va, al igual hay un tiempo para nacer y un tiempo para morir. Así, la muerte no es la preocupación que acongoja al sabio sino por el contrario es la que lo anima a disfrutar los placeres de la vida.

En el Qohélet se expresa la importancia del corazón, ya que, es el centro de la internalización de la sabiduría y la explicitación de su comprensión final. Desde la comprensión del vocablo corazón se hace evidente un movimiento circular, donde, lo explícito se hace implícito y lo implícito explícito, se va de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo exterior. A éste no se le puede separar la acción de observar, pues, la sabiduría se obtiene por la experiencia de observar y por la internalización de las obras de Dios.

El Qohélet está explícitamente vinculado a Dios a través de la creación, ya que ésta es la única forma de acercarse a él. De este modo, el sabio debe aceptar el límite ante la incomprendibilidad de la obra de Dios y vivir en la continua insatisfacción de no poder dar respuesta a los interrogantes que rodean la vida, tales como los que se establecen en relación a los placeres, el trabajo, el poder, la existencia...

El Qohélet acepta que de nada le sirve al hombre el conocimiento desde la creación, si no puede llegar a estar en plena armonía con Dios. Ante esta incipiente idea al sabio sólo le

queda aguardar y observar el día y la noche, es decir, él es nada ante la acción omnipotente de Dios. Sin embargo, no hay otra oportunidad para disfrutar esta vida sino esta vida, pues Qohélet no se preocupa por la muerte sino por los placeres de la vida que devienen. En sí la sabiduría es el resultado de la continua reflexión del hombre en cuanto al mal, la existencia y la actitud ante la creación.

Desde el Qohélet 8, 16-17 se posee una clave para dar sentido a la existencia en la época postmoderna, ya que el autor hace una invitación explícita al hombre, en la cual indica que su existencia tiene sentido desde la perspectiva de sentirse limitado por la obras del creador. Deja entrever que desde ellas se puede seguir repensando la pregunta por el sentido de la existencia y de su función en la obra de Dios, en el que la experiencia y la reflexión son las fuentes del conocimiento y de la enseñanza.

Bibliografía

- Achard, R. Martin. *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*. Madrid: Marova, 1967.
- Bonora, Antonio. *El libro de Qohélet*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- Brown, Raymond E.; Fitzmyer, Joseph A. Murphy, y Ronald E. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2005.
- Cisterna, Félix E. (Ed.) *Derramará como lluvia su sabiduría. Libros sapienciales*. Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2001.
- De Ausejo, Serafín. *Diccionario de la Biblia. Octava edición*. Barcelona: Herder, 1981.
- De Vegas, Ignacio. *Coloquios bíblicos*. Bogotá D.E: Stella, 1970.
- Dietrich Preuss, Horst. *Teología del Antiguo Testamento. Volumen II: el camino de Israel con Yahvé*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.
- Doré, Daniel. *Eclesiastés y Eclesiástico o Qohélet y Sirácida*. Cuadernos bíblicos. Estella: Verbo Divino, 1997.
- Ellul, Jacques. *La Razón del ser: meditaciones sobre el Eclesiastés*. (Barcelona: Herder, 1989), 58.
- El Espectador. Bogotá: Ciudad de los suicidios. Consultada el 10 de Noviembre de 2013. Disponible en: <http://www.elespectador.com/impreso/suicidios-bogota/articuloimpreso141592-bogota-ciudad-de-los-suicidios>
- Equipo “Cahiers Evangile”. *En las raíces de la sabiduría. Cuadernos bíblicos 28*. Estella: Verbo Divino, 1990.
- Frankl, Viktor E. *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder, 2003.
- _____. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1991.
- Guijarro Oporto, Santiago; García, Miguel Salvador. *Comentario al Antiguo Testamento, Tomo II, Quinta Edición*. Madrid: Verbo Divino, 2005.
- Investigación del seminario de profundización del área bíblica: “Aproximación al ser humano, perspectiva individual y colectiva, en la literatura sapiencial. Textos selectos de Qohélet y Cantar de los Cantares”, del primer semestre del 2013
- Kasper, Walter. *Diccionario enciclopédico de Exegesis y teología bíblica, Tomo II*.

- Barcelona: Herder, 2011.
- Ladeira Veras, Lilia. *Un primer contacto con el libro del Eclesiastés o libro de Qohélet*. Ribla 52.
- Levoratti, Armando J. (Ed.) *Comentario Bíblico Latinoamericano. Antiguo testamento, Vol II: libros proféticos y sapienciales*. Navarra: Verbo Divino, 2007.
- Lévêque, Jean. *Sabidurías del antiguo Egipto. Segunda edición*. Estella: Verbo Divino, 2001.
- Lo, Alison. *Death in Qohélet*. London School of Theology. PDF.
- MacDonald, William. *Comentario al Antiguo Testamento*. Terrassa: CLIE, 2000.
- _____. *Comentario bíblico. Antiguo Testamento y Nuevo Testamento*, Terrassa: CLIE, 2004.
- Mester, Carlos y Equipo bíblico CBR. *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- Morla Asencio, Víctor. *Libros sapienciales y otros escritos. Introducción al estudio de la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- Mourlon, Pierre. *El hombre en el lenguaje bíblico*. Pamplona: Verbo Divino, 1987.
- Pikaza, Xabier. *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Pongutá H, Silvestre. *Escritos sapienciales una presentación*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Ratzinger, Joseph. *Escatología*. Barcelona: Herder, 2008.
- Ravasi, Gianfranco. *Qohélet*. Santafé de Bogotá D.C.: San Pablo, 1999.
- Rocchetta, Carlo. *Hacia una teología de la corporeidad*. Madrid: San Pablo, 1993.30.
- Rossano, P.; Ravasi, G. y Girlanda, A. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: San Pablo, 1990.
- Ruiz de la Peña, Juan L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Bilbao: Sal Terrae, 1988.
- Schökel, Luis Alfonso. *La biblia de nuestro pueblo*. Bilbao: Ediciones Mensaje, 2009.
- Sicre, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Sujetos a la Roca. Estructuras Quiásticas demuestran el simbolismo del Apocalipsis. Consultado el 18 de Octubre de 2013ç Disponible en:

<http://sujetosalaroca.org/2008/10/09/estructuras-quiasticas-demuestran-el-simbolismo-de-apocalipsis/>

Tábet, Miguel Ángel. *Introducción al Antiguo Testamento III: Libros poéticos y sapienciales*. Madrid: ediciones Palabra, 2007.

Tamayo Acosta, Juan José. *Para comprender la escatología cristiana*. Pamplona: Verbo Divino, 2000.

Veeduría Distrital. Informe de seguridad en Bogotá . Comportamiento de las muertes violentas. Primer trimestre de 2013. Bogotá Distrito capital. Mayo de 2013. Disponible en:

http://veeduriadistrital.gov.co/sites/default/files/files/publicaciones%20anteriores/MUERTE%20VIOLENTAS_PRIMER_TRIMESTRE_2013.pdf

Vila Ventura, Samuel y Escuaín, Santiago. *Nuevo diccionario bíblico ilustrado*. Barcelona: Clie, 1985.

Vílchez, José. *Eclesiastés o Qohélet*. Navarra: Verbo Divino, 1994.

Von Rad, Gerhard. *Sabiduría en Israel*. Madrid: Cristiandad, 1985.

_____. *Teología del Antiguo Testamento I*. Salamanca: Sígueme, 1972.

Wolff, H. W. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1975.

Zamora, Pedro. *Fe, política y económica en el Eclesiastés. Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*. Estella: Verbo Divino, 2002.