
El sentido del tiempo en Qohélet 3,11

LEANDRO ARIEL VERDINI*

Pontificia Universidad Católica Argentina - Facultad de Teología
lav@uca.edu.ar

Recibido 01.07.2023/ Aprobado 07.09.2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6405-2817>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.143.2024.p9-27>

RESUMEN

El ser humano hoy, ahogado por el consumo y a la vez, asfixiado por sus agendas repletas de actividades y exigencias, suele evitar discernir en su interior la fragilidad de su existencia para confrontarlas con sus impulsos y deseos. Se suelen desoír las intuiciones profundas que vienen de lo más íntimo del corazón y son las que despiertan el deseo de Dios, generalmente, porque se considera no disponer de tiempo, o más bien, porque se lo ve como una pérdida. En el libro de Qohélet, entre tantos temas y asuntos de discusión que iluminan la existencia humana, se presenta para el lector contemporáneo un desafío en 3,11 ¿Qué fue lo que puso Dios en nuestro corazón? Se trata de una *crux interpretum* misteriosa, no es fácil dilucidar a los lectores e intérpretes en que consiste aquello dado. Al igual que hizo el sabio, nos propusimos investigar... (cf. Qo 1,13) en detalle estas palabras de 3,11, poder pensarlas con acierto y mirar –en nuestra era– hacia adentro de nosotros.

Palabras clave: Qohélet o Eclesiastés; El Tiempo; Antropología sapiencial; Escatología de Ratzinger; Pedro Fabro

The Sense of Time in Qoheleth 3,11

ABSTRACT

The human being today, drowned by consumption and at the same time suffocated by agendas filled with activities and demands, tends to avoid discerning within

* El autor es Doctor en Teología, especializado en Sagrada Escritura, por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Es profesor adjunto en la Facultad de Teología de la UCA y profesor titular del Instituto de Cultura Universitaria en las Facultades de Filosofía y Letras, de Ciencias Sociales de la UCA (entre otras). Es profesor adjunto de la Escuela Universitaria de Teología y Filosofía de la Universidad Católica de Salta (UCASAL). Es miembro del Departamento Nacional de Pastoral Bíblica de la Conferencia Episcopal Argentina (período 2022-2024). Es miembro de la Asociación Bíblica Argentina (ABA). Actualmente realiza estudios de Análisis del Discurso en la Universidad de Buenos Aires.

himself the fragility of his existence and confronting them with his impulses and desires. Profound intuitions that come from the innermost part of the heart are often ignored, and it is these intuitions that awaken the desire for God, generally because of an apparent lack of time, or rather, because God is seen as a loss of time. In the book of Qoheleth, among the many themes and issues that illuminate human existence, a challenge is presented to the contemporary reader in 3:11: What did God place in the human heart? This is a mysterious *crux interpretum*, and it is not easy for readers to elucidate and interpret what the given thing was. Like the wise man, we set out to investigate (cf. Qo 1:13) in detail these words of 3:11 to revisit them and rethink the meaning of time.

Keywords: Qoheleth or Ecclesiastes; The Time; Sapiential Anthropology; Ratzinger's Eschatology; Pedro Fabro

En memoria de † Fernando Miguel Gil.

«Un minuto y lo eterno, acompañándose, son dos minutos.
O dos eternidades»
(Antonio Porchia)¹

El texto en cuestión y el vocablo *ʾolam* hallado ahí –su *crux interpretum*– lo proponemos a continuación traducido. En el tratamiento exegético siguiente se desarrollará la justificación y el sentido de nuestra propuesta:

«Él hizo todas las cosas *adecuadas** a su tiempo, pero también puso en el corazón *el conjunto del tiempo***, sin que el hombre pueda descubrir la obra que Dios hace desde el principio hasta el fin» (Qo 3,11).

* La traducción literal sería: bellas (*yāpeh*).

**Detrás de la frase se encuentra la palabra hebrea *olam* «eternidad». La traducción propuesta es una paráfrasis, la expresión también se podría traducir como: «la duración temporal indefinida», «el sentido del tiempo pasado y futuro».

¹ Voces, 12ª, 1989.

Algunas aclaraciones exegéticas de la frase

El versículo podemos subdividirlo sin problemas en tres frases:

1. «Él hizo todas las cosas adecuadas a su tiempo (*'ēt*)...»

Toda la primera parte del versículo invita al lector a pensar en el trasfondo de Génesis 1. El vocabulario evoca la fórmula creadora de aprobación que formula el narrador en aquel relato: «y vio Dios *todo* lo que *había hecho* y era muy *bueno*» (Gn 1,31). No obstante, en este caso, el sabio interpreta con mucha libertad la afirmación de aquel texto fundacional. El sustantivo tiempo (*'ēt*) se venía repitiendo en el poema anterior (cf. Qo 3,1-8), en la enumeración de las distintas acciones que puede hacer el hombre. Pero aquí en esta frase que estudiamos, se cambia el punto de vista, pues se trata del tiempo presente de las obras de Dios, cuya actuación no se limita a la intervención creadora del principio narrada en Gn 1; sino que su acción alcanza a su providencia en el aquí y ahora. Las cosas hechas por Dios son calificadas como *yāpeh* (bellas) que nosotros traducimos por «adecuadas». En Gn 1, el narrador utiliza el calificativo *tôb* para afirmar que Dios ve que todas las cosas realizadas eran «buenas» (cf. Gn 1,10.12.18.21.25.31). Es evidente que el matiz que pretende darse aquí en Qo apunta a un aspecto estético que parece valorar la adecuación de cada hechura «a su tiempo»; es decir, la apropiación y conveniencia de cada cosa o situación en cada circunstancia. Así se refleja la sabiduría de todas las obras creadas y todas las cosas hechas por Dios.

2. «...Pero también puso en el corazón (*nātan b^elibām*) el conjunto del tiempo (*ōlam*)...»

Poner (*ntn*) en el corazón (*b^elibām*) no se debe pensar, solamente, como una mera entrega; puesto que, no debe perderse de vista el sentido del corazón (*lēb*) en la antropología bíblica. Los aspectos anímicos de este órgano se manifiestan en que en él tienen lugar los más diversos sentimientos: dolor, alegría, miedo, duda, ánimo y otros (cf. 1Sa 1,8; Is 1,5; Ex 4,14; Dt 20,3.8; Lm 1,20; Sal 40,13).

De entre las funciones espirituales, pertenece a *lēb* en primer lugar, la del conocimiento. «La idea de tomar conocimiento de una cosa puede ser indicada por medio de diversos verbos (*šīt, śīm, ntn* Qo 1,13.17), seguidos de una preposición y *lēb*»,² tal como ocurre en este caso de Qohelet. Aquí se estaría indicando entonces, la dedicación intelectual del ser humano (cf. Qo 1,13.17; 7,21); por lo tanto, se puede comprender que Dios ha dado a los hombres la capacidad de reflexionar sobre la *’olam*.

Este término *’olam* requiere ciertas aclaraciones. El significado del vocablo es el de un tiempo o duración indefinida o incalculable. El diccionario especifica que la duración ilimitada puede referirse a una medida, tanto en el pasado, como en el futuro, en lo cósmico, en la historia, en la vida de un individuo o de un pueblo. El problema que presenta el texto no se refiere a la palabra en sí;³ sino más bien a su empleo. Es importante tener en cuenta que el término hebreo, si bien puede indicar la eternidad, no lo hace «en el sentido que le damos hoy, si no en el de una duración ilimitada, como opuesto a *’ēt*, que sería el tiempo puntual y efímero».⁴ En el Antiguo Testamento, *’olam* hace referencia a un tiempo lejano, remoto, con significación de algo que es definitivo. Esta idea está presente en Qo 3,11b, lo mismo que en Qo 3,14 («Todo lo que hace Dios permanece para siempre»).

La duración indefinida es el objeto de la oración: «puso en el corazón». Dios ha hecho todo hermoso a su tiempo e incluso ha dado a los hombres la capacidad para reflexionar sobre un curso temporal que se eleva por encima del instante particular. El ser hu-

2 Ernst Jenni y Claus Westermann, *Diccionario teológico manual del AT*, s. v. «*lēb*».

3 Existen algunas propuestas textuales de enmienda, en las que se sugiere leer: *āmāl* «esfuerzo o fatiga» cambiando el Texto Masorético (TM). Otros proponen solo cambiar la vocalización y leer *’elem* «oscuridad» como derivado del verbo *’alam* «ocultar» proveniente de una raíz ugarítica *glm* (cf. Mitchell Dahood, «Canaanite-Phoenician influence in Qohelet», *Biblica* 33 (1952): 206). Nicacci asume esta propuesta de Dahood y amplía su justificación con la aparición del nifal del verbo *’alam* (quedar oculto, ser secreto) en Qo 12,14, la raíz de donde deriva *’olam*: «Il senso "essere nascosto" compare anche in Qo 12,14: "Infatti ogni opera Dio condurrà in giudizio, / (giudizio) su tutto quello che è nascosto (*’al kol-ne ’lām*), / sia buono che cattivo». Alviero Nicacci, «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme», *Liber Annus* 52 (2002): 44.

4 Eleuterio R. Ruiz, *El libro del Eclesiastés. Comentario y propuestas de lectura* (Estella: Verbo Divino, 2023), 66.

mano se hace consciente de un orden temporal en la sucesión de los instantes, de un plan que da sentido a cada ser humano y al cual éste puede acceder; aunque, su conocimiento no significa, necesariamente, su total comprensión. La palabra *’olam* pareciera referirse a una era, tanto en el pasado como en el futuro, en un sentido de duración ilimitada. Esto conlleva, sin embargo, una dificultad, puesto que se debe intentar aclarar qué significa afirmar que Dios ha puesto *eternidad* en el corazón humano.⁵ Es conocida en la tradición exegética una sugerente propuesta de Delitzsch: «Dios ha puesto en el corazón del hombre el “anhelo de eternidad”». ⁶ Dios pone *’olam* en sus corazones, y así el ser humano adquiere conciencia del tiempo ilimitado, de una idea de totalidad. El texto de Qohélet allí describe la obra de Dios y la condición humana tal como Dios la ordena. «Está en la naturaleza de un ser humano que quiera saber más de lo que puede entender».⁷

3. «...Sin que el hombre pueda descubrir (*yim’ešā’*) la obra que Dios hace desde el principio hasta el fin»

El verbo que traducimos por «descubrir» (*māšā’*) incluye también el significado «comprender» (cf. Qo 8,17). Es importante destacar este matiz porque se complementa con el verbo (*yāda’*) del comienzo de 3,12 («comprendo», *yāda’* ^{et}), aunque es muy probable que el verbo *māšā’* funcione más bien como dupla-de-palabra⁸ con el verbo *rā’āh* (investigar, descubrir, considerar) de 3,10. El objeto de la comprensión es la «obra» de Dios en su totalidad. Este con-

5 La *Septuaginta* guarda el mismo sentido en el texto: γε σὺν τὸν αἰῶνα ἔδοκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν. El vocablo αἰών expresa en primera medida «el sentido de la fuerza vital» (comparada en Hom, *Il.* 16,453 con ψυχῆ), también expresó «el sentido de la duración de una vida y de duración en general», una generación; y en el contexto filosófico, la eternidad (como opuesto a χρόνος). Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, 9.^a ed., s. V. «αἰών».

6 Franz Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes* (Edinburgh: T&T Clark, 1891), 261.

7 Antoon Schoors, *Ecclesiastes* (Leuven, Peeters, 2013), 262.

8 Designamos de este modo el concepto de *word-pairs* utilizado por exégetas que analizan la poesía hebrea en el contexto y en comparación con la literatura ugarítica y académica, cf. Wildred Watson, *Classical Hebrew Poetry. A guide to its techniques* (London, T&T Clark, 2014), 131. El significado o efecto de las dos palabras realiza o engloba un mensaje sintético. Podemos ver que los dos verbos suelen ser utilizados juntos por el sabio Qohélet (cf. 3,10-11; 7,14-15; 7,29; 8,17; 9,9-10) y que expresan allí, y en cada ocasión, un sumario de su pensamiento.

cepto abstracto se expresa mediante la figura retórica del merismo: «desde el principio hasta el fin». De esta manera, el autor expresa las reservas que tiene ante la posibilidad de que la sabiduría humana descubra la inmensa obra de Dios, y así confronta a sus lectores con los límites del ser humano para que comprendan las reales posibilidades de su conocimiento.

Algunas aclaraciones importantes del contexto literario

Si nos detenemos en la unidad literaria en la que se encuentra inserto el versículo que estudiamos (Qo 3,1-15), podemos reconocer rápidamente que la temática principal que atraviesa ese segmento es una reflexión sobre la temporalidad. El libro del Eclesiastés utiliza dos términos distintos para hablar del tiempo.⁹ Como se pudo ver en la exposición anterior, los dos aparecen en este versículo estudiado. Se trata de *’ēt* que traducimos por «tiempo», pero que podría significar también: momento, día, hora, circunstancia. La *Septuaginta*, generalmente, lo traduce por *καίρως*. El término se refiere al instante o momento que transcurre. El segundo término al que nos referimos es *’ōlam* que, como ya se dijo, se refiere a «un tiempo o duración indefinida o incalculable».

Si se observa al comienzo de la unidad literaria, encontramos un poema (Qo 3,1-8). Allí *’ēt* se repite 29 veces en total. Esta recurrencia parece utilizarse para describir la temporalidad y la oportunidad de cada instante o momento del hombre para realizar cada cosa «a su tiempo». La poesía parece pretender describir la temporalidad de la existencia humana: gradual, repetitiva y diversa a la vez, limitada y progresiva. Estas características, en la mente del sabio, deben mostrarse reveladoras para todo ser humano, pues éste debe aprender a vivir el sentido de cada cosa y de cada momento (cf. Qo 3,1). Al poema se le añade al final una pregunta punzante

⁹ Sólo una vez en toda la obra se utiliza un tercer término, *z’ mān* («tiempo señalado» en 3,1), pero como sinónimo de *’ēt* y para especificar, al comienzo del poema, que entiendo por éste.

sobre el valor para el hombre de fatigarse: «¿Qué obtiene el que trabaja con fatiga?» (Qo 3,9). La fatiga (*'āmāl*) es un tema central del libro que aparece desde el comienzo de la obra y con una pregunta retórica similar (cf. Qo 1,3). Este vocablo expresa en Eclesiastés el esclavismo que vive el ser humano como forma de relacionarse socialmente; puesto que su tarea lo cansa y manifiesta la vanidad (*hebel*) de la vida y de la historia (cf. Qo 1,9). Esta fatiga expresa también cierta experiencia de la inutilidad de la existencia, que es ejemplificada también con la imagen de «atrapar vientos». El cansancio que le provoca la vida al ser humano no guarda correlación con su recompensa en este mundo (cf. Qo 2,11-15) y tampoco con el recuerdo de sus beneficiarios cuando él ya no esté (cf. Qo 1,10). Esta dimensión de la existencia no debe perderse de vista a la hora de vivir cada cosa, a cada momento.

Luego de la pregunta, el sabio ofrece su propia reflexión personal. El verbo «observé» (*rā'itî*) deja entrever al lector que aquí se desarrolla una opinión propia de Qohélet que servirá como respuesta a la pregunta retórica que acababa de formular. En realidad, todo el bloque, desde esta pregunta debe considerarse como una reflexión (cf. 3,9-15).¹⁰ La observación presentada ya se había tratado anteriormente, el sabio ya había considerado la tarea impuesta por Dios a los hombres (cf. Qo 1,13); pero en este caso, no es calificada como «penosa», aunque también aquí esa tarea estará envuelta en contradicciones. Las razones de las fatigas por las que había cuestionado antes (3,9), se identificarán con la tarea que pesa sobre el ser humano (3,10-11).

A partir de 3,11, podemos comprender que esa labor impuesta tiene que ver con la condición del hombre; éste es una creación de Dios, posee una razón de ser, con límites propios, y una tarea en la

¹⁰ La reflexión en una forma literaria utilizada por Qohelet en la cual se «enuncia una tesis o meta que el escritor considera y evalúa de una manera muy personal. Captura “el curso del pensamiento” y tiene una estructura suelta, según el estilo personal del autor. Sus características son la cita de *dichos de sabiduría*, el empleo de *preguntas retóricas* y el ofrecimiento de *ejemplos*» Roland Murphy, *Wisdom Literature*, vol. XIII (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 181.

cual desarrolla el diseño que Dios planificó para él o ella. La fatigosa tarea de los humanos se topa con la belleza de las cosas creadas. La calificación estética, que apunta a la adecuación de lo creado, pone a los seres humanos ante el desafío contemplativo de lograr descubrir – en medio de la labor– la hermosura de la obra de Dios. Como contraparte de lo que Dios realizó, con la belleza de las cosas hechas, «puso en el corazón» del hombre «el conjunto del tiempo». Existe cierta correspondencia entre la adecuación estética de las cosas creadas y la *'olam* depositada en el corazón humano. El autor, evidentemente, no indica la relación y menos aún la explica; pero los lectores podemos suponer que aquello hecho «adecuado a su tiempo» permite a la persona componer la totalidad del tiempo. En el corazón de las mujeres y los varones se vislumbra el conjunto del tiempo. El ser humano comprende la existencia de las cosas, reflexiona sus límites y tiene incluso la capacidad de pensar aquello que traspasa el umbral temporal de lo finito (que para Qohélet es solo Dios). Esta ofrenda divina puesta en el corazón podemos comprenderla como «la capacidad de reflexionar sobre la duración temporal indefinida».¹¹ Esta extensión sin límites se debe pensar dentro de las fronteras de la vida terrestre, no tanto en referencia a la eternidad. Es un tiempo sin numerar. El lenguaje humano, a pesar de conocer para todos el límite fáctico de la muerte suele hablar de perpetuidad en la vida; por ejemplo, se habla de votos perpetuos para una persona religiosa, de amor eterno para un matrimonio o de cadena perpetua para un condenado.¹² Esta comprensión de una temporalidad perenne, pero cerrada en la inmanencia de la vida natural¹³ y no como un deseo de trascen-

11 Pedro Anaya Luengo, *El hombre destinatario de los dones de Dios en el Qohélet* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2007)146.

12 José Vilchez, *Eclesiastés o Qohélet* (Estella: Verbo Divino, 1994) 239.

13 Esta misma dimensión natural del «conjunto del tiempo» en Qo 3,11, la comenta Gregorio de Nisa en su *Homilía VIII*, 8: «Sin embargo dio juntamente el tiempo en sus corazones. El tiempo -que es una especie de pensamiento relativo a la extensión- significa por sí mismo toda la creación que se realizó en él. Por tanto, el discurso indica -mediante el tiempo que todo lo engloba- todo lo que está contenido en él. En efecto, todo cuanto Dios ha creado en el tiempo, lo ha dado al corazón humano en orden al bien, de modo que a partir de la grandeza y hermosura de las cosas creadas el hombre se elevara, por medio de ellas, a la contemplación del creador» *Homilias sobre el Eclesiastés*. Tr. Ramón Cornavaca y Octavio Peveraro (Madrid: Ciudad Nueva, 2012), 166.

dencia,¹⁴ como la señalaron algunos comentaristas.¹⁵ Este significado se puede ver también expresado por el autor, con el mismo sustantivo, en otros pasajes:

«Una generación va y (otra) generación viene, pero la tierra permanece para siempre (l^e ‘*ôlām*)» (Qo 1,4).

«¿Hay (alguna) cosa de la que se diga: “Mira esto es nuevo”? En realidad, existía en los siglos (l^e ‘*olāmîm*) que hubo delante de nosotros» (Qo 1,10).

(Los muertos... 9,5) «También perecen su amor, su odio y su envidia; y no tienen ya más porción para siempre (l^e ‘*ôlām*) en todo lo que se hace bajo el sol» (Qo 9,6).

Es importante recordar también qué significa el corazón para los autores bíblicos, pues nos permitirá descubrir mejor el alcance del significado de ‘*olam*, debido a que allí se deposita este don. Vílchez lo explica en referencia a la búsqueda de sentido que el hombre hace de las cosas:

«Se refiere, sin duda, a lo más íntimo y central del hombre tanto en su aspecto noético irracional como en el emotivo y afectivo. Esto quiere decir que no tenemos motivos para excluir ningún aspecto de la vida interior del hombre, pues *a priori* a todos parece afectar el ‘*olam*».¹⁶

La comisión conformada por la Pontificia Comisión Bíblica logró expresar en su documento del 2019 un excelente resumen –en pocas líneas– acerca del sentido del *corazón* en la tradición bíblica. El

14 Evagrio Póntico comenta el texto en *Escolios del Eclesiastés*: «Porque Dios en su providencia hacia el alma sujeta, le ha dado los sentidos y los objetos sensibles para que, ocupado en estos (objetos) y reflexionando sobre ellos, escape a los (malos) pensamientos que le inspirarán los adversarios. Dice, también, “les dio el siglo” es decir, los motivos del siglo, porque este es el reino de los cielos que tenemos dentro de nosotros, según la palabra del Señor (Lc 17,21)» *Scholies à l’Ecclesiaste*. Tr. Paul Géhin, *Sources Chrétiennes* 397 (Paris: Cerf, 1993), 83.

15 Para Delitzsch, tal como citamos, ‘*olam* expresa el *deseo de eternidad*. Para Bonora: «Se ha “puesto en el hombre” la eternidad, en el sentido de que tiene una capacidad originaria y constitutiva de conocer no sólo la historia humana y sus «tiempos», sino incluso la misma eternidad» Antonio Bonora, *El libro de Qohélet* (Madrid, Ciudad Nueva, 1994) 78. Cuando Murphy comenta Qo 3,10-11, dice a propósito de este misterio temporal puesto en el corazón del hombre: «Grandes aspiraciones, pequeños logros. Hay algo de infinito en el hombre; San Agustín continuaría esta tendencia de pensamiento hasta que se dio cuenta de que el corazón humano no tenía descanso hasta que descansase en Dios. Nuestro filósofo hebreo no estaba demasiado lejos de él» Roland Murphy, «The Pensees of Coheleth», *The Catholic Biblical Quarterly* 17 (1955): 188.

16 José Vílchez, *Eclesiastés o Qohélet ...* 238.

extracto lo formula desde el Nuevo Testamento tomando de allí los ejemplos; pero asume, tal como los expresa –perfectamente– la más genuina tradición hebrea:

«Junto a los términos más marcadamente intelectuales, como “mente” (νοῦς) y «conciencia» (συνείδησις) (1Co 8,10.12; Rm 9,1), encontramos el término “corazón” (καρδία) que, en continuidad con la concepción hebrea, designa el centro de la persona en cuanto sede de los sentimientos (Rm 9,2; 10,1; 2Co 2,4; 6,11; Flp 1,7), de los pensamientos más recónditos (Rm 8,27; 1Co 4,5; 14,25; 1Te 2,4) y de las decisiones religiosas y morales (Mc 7,21; Rm 10,9; 1Co 7,37; 2Co 9,7).¹⁷

El corazón es atravesado por todos los movimientos afectivos, mociones espirituales e ideas racionales del hombre, allí el sentido por el conjunto del tiempo es considerado, temido, manipulado, gozado u odiado. El hombre reconoce aquí su existencia en un fluir temporal que debe significar y ordenar para vivir con los demás. En ese ámbito, podríamos decir, el más humano de todos, se considera la hondura del tiempo y la dirección que se le da a la vida para transitarlo. Para el sabio, el ser humano es capaz de experimentar el sentido de la temporalidad en extensas magnitudes, pero a la vez la consideración humana está signada por la impotencia; puesto que su juicio temporal es incapaz de «descubrir la obra que Dios hace desde el principio hasta el fin».

Los actos divinos en el tiempo no son fáciles de comprender, el hombre no logra descifrarlos en plenitud. Es importante considerar como se describe en el libro la relación del ser humano con las obras de Dios. Qohélet afirma, en varias oportunidades, que el hombre es incapaz de conocer la *obra de Dios*:

«Cuando me dediqué a conocer la sabiduría y a examinar la tarea que se toma el hombre en la tierra –porque ni de día ni de noche ven sus ojos el sueño–, entonces vi que el ser humano no puede comprender las obras de Dios, cuanto se hace bajo el sol. Por más que el hombre se esfuerce en investigar, no comprende. Ni el sabio que pretende saber logrará averiguarlo» (Qo 8,16-17).¹⁸

17 Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*, nº 21.

18 Cf. también: Qo 3,11; 7,13-14.29; 11,5.

El hombre no puede conocer la totalidad y el sentido de estas obras (cf. Qo 11,5b). Solo le quedan dos cosas por vivir en relación con Él, el sabio las desarrollará a continuación del texto estudiado y las reconocemos como los argumentos finales de la perícopa (cf. Qo 3,12-15). Se componen de dos reflexiones del autor (3,12-13 y 3,14), encabezadas con la expresión típica *yāda 'ttī*, (comprendí), mediante la que se reconoce la dedicación empírica del sabio por la cual involucra su opinión. Se finaliza con una sentencia de aspecto conclusivo (3,15).

En la primera reflexión, el sabio reconoce que ante la imposibilidad de sacar un provecho equitativo con la fatiga proporcionada por el presente, y a la luz de la contradicción del conocimiento humano, que no logra comprender, ni su tiempo, ni las magnitudes temporales en general; no habrá para el hombre nada mejor que «alegrarse y hacer el bien a su vida», y para ello el hombre debe reconocer el don de Dios y comer y beber en medio de la fatiga. Ese don divino se expresa para el autor en forma de alegría compartida con otros y celebrada en el encuentro fraterno en torno a la comida y la bebida (cf. Qo 2,4; 5,17; 8,15; 9,7-10).

La segunda reflexión vuelve sobre las obras de Dios y pone el acento en la necesidad de temerle. De hecho, la sentencia pretende reforzar lo afirmado. Es probable, que se trate de un dicho proverbial de la tradición que el sabio ubica para rubricar lo dicho y repensarlo, pero desde su propia cosmovisión. Lo que la sentencia deja en claro, es que solo Dios puede acceder a todos los tiempos, hasta incluso lo que es fugaz. Al hombre solo le queda reconocer el don del presente, para salirse de la fatiga y aprender a temerle (cf. Qo 5,6).

Por tanto, es necesario leer *'olam* en la línea de un don divino concedido al hombre, que lo conecta con su existencia fugaz sometida al tiempo y por lo tanto, con el problema temporal que transita todo ser vivo. Junto con esta dádiva divina otorgada al corazón humano, que permite percibir y comprender magnitudes extensas o totales, éste logra perfilar su conocimiento para descubrir la obra

de Dios en medio de la historia, pero la comprensión del hombre es relativa e incapaz de entender lo que Dios «busca» (*y^ebaqqēš*), porque no es notorio.¹⁹ Al ser humano entonces, solo le queda vivir en el «don» (3,13), aprovecharse de la alegría, para cualificar el tiempo no solo en momentos que se suceden... «hay un tiempo para cada cosa»; sino, sobre todo, para redescubrir la plenitud, la oportunidad, la ocasión, el *καιρός* que la vida nos ofrece y por la cual Dios hace que se le tema.

Dimensión antropológica de la temporalidad en el mensaje de Qohélet

«A veces es tan largo el morir que me siento ser inmortal»
(Antonio Porchia)²⁰

El límite del hombre se mide frente a la eternidad (*'olam*) de Dios. Al final del libro, en la exhortación a recordar la última etapa de la vida (cf. Qo 12,1-8), se concluye con la afirmación: «antes que el polvo vuelva a la tierra, como lo que fue, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio» (12,7). Son evidentes allí las alusiones a la tradición tomada de Gn 2,7 y 3,19. Si bien es característico del sabio criticar las verdades dadas o consideradas absolutas, en muchas ocasiones éste toma contenidos de la tradición de Israel y los ofrece también como respuestas sin contradecirlos (cf. como ejemplo Qo 8,14 [Jr 12,1]; 5,1-2; 6,1-5). Cualquier lector reconoce que Qohélet había afirmado en otra parte de su obra, que no parecía haber un destino sobrenatural para el ser humano, pues éste es igual a las bestias (cf. Qo 3,19-21). Ahora bien ¿Por qué el lector cuando llega a 12,7, experimenta quedar situado ante cierto umbral de apertura a un

¹⁹ Se discuten y se proponen distintas formas de traducción de Qo 3,15, aunque una traducción literal parezca difícil de entender, en este caso, nos permite acceder mejor a la voluntad divina que allí se testimonia y por lo tanto explicar aquello que perseguimos... "lo que Dios hace": «Lo que ha sido, ya ello es, y lo que será, ya ha sido, y Dios busca lo que desaparece (*'et nir^e ddāp*)».

²⁰ Voces, 12^a, 1989.

misterio indescriptible e incognoscible? ¿Esa experiencia la advierte el lector contemporáneo debido a que en su acercamiento a 12,7 arrastra conocimientos propios previos (su fe en la resurrección)?

Más allá del límite de lo desconocido, pareciera que la fe señala a Qohélet un sentido y el sabio nos recuerda el origen. El Creador modeló la vida humana y la puso en marcha con su aliento, cuando esta vida se desarma y ese aliento vuelve a quién lo dio, no pueden menos que suscitarse preguntas en el lector, pues el interrogante pasa del lado del Creador, quien gratuitamente dio la vida, debe responder por ella. Aunque la pregunta concreta acerca de qué sucede con la vida no se responda, e incluso tampoco se formule incluso la pregunta, el sabio pertenece a un contexto y a una tradición que ya había formulado muchas y escalofriantes preguntas al Creador. Seguro conoce la obra de Job, otra teología más antigua y parte fundamental del pensamiento sapiencial. Por eso, cabe suponer que en el horizonte del Eclesiastés y de su contexto, aunque no contaban con recursos suficientes para elaborar respuestas, sí contaban con preguntas concretas y con posibles senderos para recorrer y adquirir algún tipo de réplica. Para poder situarnos ante una respuesta sobre la cuestión, es importante tener presente que Qohélet, en algunos casos, recurre ante algunos temas, a dos tipos de declaraciones:

«Qohélet presenta respuestas de doble contraste, en este caso la respuesta positiva de la fe (12,7) y la negativa de la experiencia (3,19-21): negativa al menos en el sentido de que el hombre no tiene la posibilidad de controlar directamente el hecho de la fe».²¹

Es conocido por los lectores y críticos bíblicos que el teólogo-gúmeno acerca de *la inmortalidad* o la continuidad de la vida *post mortem* recién se afirmará uno o dos siglos después en el libro de la Sabiduría (cf. Sb 2,23; 3,2-4; 5,15-23). El sabio, sin contar con el sustrato de un helenismo maduro como en Sabiduría, supone que,

21 Alviero Niccacci, «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme» ... 55.

si en Génesis se afirma que el ser humano es polvo y hacia el polvo vuelve, a la vez deduce y agrega a este contenido una idea que comenzaba a vislumbrarse. El espíritu «volverá a Dios», pues Él lo había dado (cf. Sal 104,29; Jb 34,14-15). Esta deducción evidente, que la tradición no había explicitado todavía lo suficiente, «que la vida humana se termina porque Dios le retira su aliento»²² es el fruto de la interpretación y la recepción de la fe tradicional plasmada en Génesis. El sabio advierte que la vida desarmada por la muerte termina en las manos de Dios y así el lector (de cualquier época), queda con su mirada puesta en el Creador, con preguntas y esperando de él alguna respuesta. Esta misma provocación también la recorrieron algunos Salmos (cf. Sal 16,10-11; 49,16; 73,23-26).

El ser humano convive en su interior con el sentido de la temporalidad, él puede percibir magnitudes extensas que abarcan una idea de totalidad; o momentos breves, pero que por su cualidad no pasan desapercibidos. Esta experiencia de la propia existencia a la que se refiere Qohélet, no es el «anhelo de eternidad» agustiniano, ni tampoco el «alma espiritual» de naturaleza inmortal de algunos filósofos. Qohélet nunca llegó a esas especulaciones. Su percepción nunca se desplazó de la inmanencia y la finitud humanas. No le correspondió dar un salto hacia la trascendencia debido a que no conocía la idea de resurrección (cf. Dn 12,2). Él solo llegó a valorar esta vida natural y lo hizo hasta el límite de un umbral de sentido que parecía trascender, aunque en realidad, lo único que hizo fue formular la relación de la criatura con su Creador.

Hace unos años atrás, en 2007, Joseph Ratzinger permitió la reedición de su manual de «Escatología», editado originalmente en 1977. Allí el autor agrega, entre otras cosas, un Anexo que lo llama «Entre la muerte y la resurrección».²³ Casi al finalizar comenta allí, algo que no había mencionado en su edición antigua y que incorporaba por su valor:

²² Eleuterio Ruiz, *El libro de Eclesiastés ...* 192.

²³ En las páginas 281-283.

«También podríamos preguntar de la siguiente manera: ¿qué lleva al ser humano a tener el ansia de perdurar? No es el yo aislado sino la experiencia del amor: el amor quiere la eternidad del amado y, por eso, también la propia eternidad. Así, la respuesta cristiana a nuestro problema es: *la inmortalidad no anida en el hombre mismo sino en una relación, en la relación hacia lo que es eterno y lo que otorga sentido a la eternidad*. Esto permanente que puede dar vida y dar plenitud a la vida es la verdad, es el amor. El hombre puede vivir eternamente porque es capaz de tener relación con lo que da eternidad».²⁴

Paradójicamente, la inmortalidad no anida en la naturaleza del mismo hombre. Las almas no son inmortales. Es la relación que el ser humano desarrolla y realiza con Dios la que le permite participar de su vida eterna. La dimensión teologal, desplegada en una fe enamorada que anticipa lo esperado, permite al hombre vincularse con Dios. El ser humano va construyendo –en esta vida– una relación con la trascendencia, porque es *capaz* de ello; luego de su muerte la fe nos señala un destino posible en comunión con «Aquel, que resucitó a Cristo de entre los muertos» (Rm 8,11) y que es también nuestro *Abbá* y Alfarero. Muchos de los Padres de la Iglesia, cuando presentan la economía de la salvación, afirman esta verdad elemental:

«(El hombre) conociéndose a sí mismo como débil y mortal, entienda que Dios es a tal punto inmortal y poderoso, *que concede* al mortal la inmortalidad y al temporal la eternidad; y también comprenda todo el poder de Dios que se ha manifestado en el mismo (hombre), a fin de que advierta cómo el mismo Dios le ha enseñado su propia grandeza. Porque la gloria del hombre es Dios. Y, a su vez, el ser humano es el recipiente de toda la obra de Dios, y de su poder y sabiduría». (Ireneo de Lyon, *Contra las Herejías*, III, 20, 2).

«Estas creaturas, recibiendo de su inmensa generosidad el desarrollo y duración a través del tiempo, serán portadoras de la gloria del increado, ya que Dios les dará generosamente todo lo bueno. Habiendo sido hechas, no son increadas; pero como durarán por tiempo sin fin, *recibirán* el don del increado, pues *él les concederá durar* para siempre» (Ireneo de Lyon, *Contra las Herejías*, IV, 38, 3).

«Hemos llegado ya a un punto en la discusión donde intentaremos someter a examen la parte más noble de la mente humana, por la que se conoce o puede conocer a Dios, para encontrar en ella la imagen divina. Aunque

²⁴ Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Herder, 2007), 301-302. La cursiva en el texto es nuestra.

la mente humana no es de la misma naturaleza que Dios, no obstante, la imagen de aquella naturaleza, a la que ninguna naturaleza vence en bondad, se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de nuestra naturaleza. Mas se ha de estudiar la mente en sí misma, *antes de ser partícipera de Dios*, y en ella encontraremos su imagen. Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación con Dios, degradada y deforme, permanecía imagen de Dios. *Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios*». (Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XIV, 8, 11).

Qohélet a la hora de pensar la existencia humana en su transcurrir temporal, nos señala *nuestra relación* con los dones de Dios, así como también la necesidad de temerle; es decir, de reconocer en nuestro *vínculo con Él*, que está por encima nuestro y merece todo nuestro respeto y reverencia. Su reflexión atraviesa la vanidad de este mundo y avanza hasta dejarnos en el umbral de la muerte. El sabio no llegó a conocer en plenitud ese destino de Vida. Los rudimentos con los que contaba eran muy pocos. Sólo señala que el espíritu recibido, el Creador lo toma de nuevo, que la muerte interrumpía nuestra relación creatural. El autor de Hebreos, advertirá luego, en la construcción de su mensaje de fe, que estaba edificando sobre la osadía que otros ya habían señalado: «Dios tenía dispuesto algo mejor para nosotros, de modo que no llegaran ellos sin nosotros a la perfección» (Hb 11,40).

«El tiempo es mensajero de Dios»

«El tiempo comienza a tener aroma cuando adquiere una duración, cuando cobra una tensión narrativa o una tensión profunda, cuando gana en profundidad y amplitud, en espacio. El tiempo pierde el aroma cuando se despoja de cualquier estructura de sentido, de profundidad, cuando se atomiza o se aplatina, se enflaquece o se acorta. Si se desprende totalmente del anclaje que le hacen de sostén y de guía, queda abandonado. En cuanto pierde su soporte, se precipita».²⁵

²⁵ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (Barcelona: Herder, 2015), 38.

La consideración que realiza Qohélet acerca del tiempo en la unidad literaria presentada, pretende orientar al ser humano en su relación con lo temporal. Allí se enseña a valorar momentos, a transitar tiempos, a gozar de oportunidades. El hombre puede cuantificar y cualificar el fluir temporal, percibe el sentido de lo perdurable, de la duración de largo aliento. Aunque conozca en su corazón «el conjunto del tiempo», igualmente, no alcanza a conocer la profundidad del misterio de la eternidad. El ser humano aprende a gozar con las oportunidades, para abrazarse, para reírse, o para vivir la paz. Come y bebe en fraternidad, como signo de comunión y de alegría. Para el sabio, Dios es como el anclaje que le da sentido a su existir.²⁶ Sus dones dan sostén al hombre en medio de la vanidad. La referencia a Dios lo vincula con el Trascendente para no vivir de «atrapar vientos». Dios sale, en el tiempo, al encuentro de todo ser humano. Esta benevolencia divina hace que nuestra historia personal se complete con la visita de Dios. Qohélet es un sabio que supo discernir los tiempos con sabiduría y descubrir los dones divinos.

Estas notas se inspiraron en una comunicación realizada por un querido Padre, Fernando Miguel Gil, Obispo de Salto en el Uruguay, quien durante años nos acompañó a muchos en Buenos Aires y en sus márgenes. Fernando era un contemplativo, que discernía los tiempos de Dios en medio de la historia de los hombres. En 2017 presento a la Sociedad Argentina de Teología algunas ideas para acercarse al pensamiento del Papa Francisco, motivadas las mismas, por esta cita sobre el tiempo de san Pedro Fabro.²⁷ El Papa se inspiró siempre en el pensamiento del santo jesuita (cf. *EG* n° 171), cofundador con Ignacio de Loyola de la Compañía de Jesús. El primero de los cuatro principios propuestos en *Evangelii Gaudium*: «El tiempo es superior al espacio» (cf. *EG* n° 222-225), parece atravesado por varias consideraciones del *Memorial* de Fabro:

26 cf. Qo 3,17; 4,17-5,1; 5,18; 7,18; 8,12b-13; 9,7; 12,1.

27 Cf. Fernando Gil, «“El tiempo es el mensajero de Dios”. Esbozos para una teología de la historia del Papa Francisco», en Sociedad Argentina de Teología, *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia* (Buenos Aires: Ágape libros, 2017), 347-356.

«Ese día, sobre cierta indagación mía interna acerca de la cuenta que hemos de dar del tiempo, sentí claramente cuán exacta ha de ser la que nos ha de pedir Dios, es decir, el único que nos puede dar el tiempo. Otro cualquiera puede pedirnos cuenta de algunas cosas que él mismo nos haya confiado. Pero Dios nos la ha de pedir hasta del tiempo (que nadie puede dar ni prolongar a otro) del mismo modo que de todas las otras cosas que nos ha dado».²⁸

«Nada debería acaecer en vano ante nuestra vista o nuestro conocimiento, porque Jesucristo nuestro Señor no ha permitido que nada se pierda, ni siquiera el hecho de ver las cosas o de oír las voces; ni fue en vano que atravesara determinados lugares, que haya mirado algunos hombres, que haya querido estar en la tierra, en el mar, en las casas, en los caminos, entre los hombres, solo; ni tampoco fue en vano el estar sentado, caminar, comer, dormir. No permitamos nosotros que se pierda la ocasión que nos acerca a cualquiera que pase o que veamos; y mucho menos si de alguna manera fuésemos llevados a comer o a convivir con ellos».²⁹

Muchos de estos pensamientos, los habíamos encontrado hace tiempo complementarios al *Eclesiastés*, por eso desde aquel momento nos sentimos movidos a testimoniarlo. Como existe *un tiempo para cada cosa bajo el sol*, el mismo parece haber llegado para ello. Porque como escribió Fernando:

«El tiempo es don, pero también ámbito donde se expresa el significado salvífico del mismo y donde se posibilita el ejercicio de la libertad humana. El mensaje en el tiempo es una invitación a una respuesta libre y un obrar consecuente».³⁰

Bibliografía

Agustín de Hipona, *De Trinitate*. <https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>

Anaya Luengo, Pedro. *El hombre destinatario de los dones de Dios en el Qohélet*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2007

28 Pedro Fabro, *Memorial* (Buenos Aires: Ediciones Diego de Torres, 1983) n° 240b. Se pueden ver en los n° 140, 314, 240, 361, 438 más consideraciones acerca de la temporalidad.

29 Pedro Fabro, *Memorial* ... n° 434.

30 Fernando Gil, «"El tiempo es el mensajero de Dios". Esbozos para una teología de la historia del Papa Francisco»... 349.

- Bonora, Antonio. *El libro de Qohélet*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994
- Dahood, Mitchell. «Canaanite-Phoenician influence in Qohelet», *Biblica* 33 (1952): 191-221
- Delitzsch, Franz. *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*. Edinburgh: T&T Clark, 1891
- Évagre le Pontique. *Scholies à l'Ecclésiaste*. Tr. Paul Géhin. *Sources Chrétiennes* 397. Paris: Cerf, 1993
- Fabro, Pedro. *Memorial*. Buenos Aires: Ediciones Diego de Torres, 1983
- Gil, Fernando. «“El tiempo es el mensajero de Dios”». Esbozos para una teología de la historia del Papa Francisco». En Sociedad Argentina de Teología. *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia*. Buenos Aires: Ágape libros, 2017
- Gregorio de Nisa. *Homilías sobre el Eclesiastés*. Tr. Ramón Cornavaca y Octavio Peveraro. Madrid: Ciudad Nueva, 2012
- Han, Byung-Chul. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder, 2015
- Murphy, Roland. «The Pensees of Coheleth», *The Catholic Biblical Quarterly* 17 (1955), 184-194
- . *Wisdom Literature. FOTL XIII*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981
- Nicacci, Alviero. «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme», *Liber Annus* 52 (2002): 29-102
- Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*. 2019
- Ratzinger, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 2007
- Ruiz, Eleuterio Ramón. *El libro del Eclesiastés. Comentario y propuestas de lectura*. Estella: Verbo Divino, 2023
- Schoors, Antoon. *Ecclesiastes*. Leuven: Peeters, 2013
- Vílchez, José. *Eclesiastés o Qohélet*. Estella: Verbo Divino, 1994
- Watson, Wildred. *Classical Hebrew Poetry. A guide to its techniques*. London: T&T Clark, 2014