

QOHELET Y LEVINAS

La vanidad y el interés

Simposio de “Heteronomías de la Lectura”

Yecid Calderón Rodelo
(yecid_calderon@hotmail.com)

En este texto se aborda el libro de Qohelet (Eclesiastés) y se abre, a partir de él, una lectura acerca del interés como connato del ser, desde la perspectiva levinasiana expuesta en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Con ello la reflexión apunta hacia la pasividad como despojo del interés, un des-interés que asemeja al oído que es recipiente, que elimina la intención de convencer y que lleva hacia la exposición de sí mismo hacia el Otro, rescatando la vulnerabilidad como aspecto de otro modo que ser. Qohelet sirve de texto motor para esa crítica al interés, fundamento de la vanidad, a la que el autor de Qohelet llamó repetidas veces, *atrapar vientos*.

Palabras clave: heteronomía, interés, vanidad, ser, otro modo que ser, desinterés, proximidad, vulnerabilidad.

Las heteronomías de Qohelet:

El libro bíblico de Qohelet (Eclesiastés) se halla en medio de una literatura que pone en el centro de la discursividad al hombre individual buscando respuestas en la sabiduría. Los textos sapienciales destacan la preocupación personal por la recompensa de las buenas obras. Por ello se considera que estos libros tienen como eje la doctrina de la retribución. En el estudio introductorio a los libros sapienciales en la Biblia de Jerusalén leemos: “Como el destino de los individuos era la preocupación dominante de los sabios, el problema de la retribución tenía para ellos

una importancia capital. Y la doctrina evoluciona en su ambiente y por su reflexión” (Biblia de Jerusalén,1998: 850.)

No obstante, Qohelet se distancia de esta postura retributiva, ya que subraya la insuficiencia de las respuestas corrientes a los grandes problemas de la vida, niega que sea posible pedir cuentas a Dios y exigir la felicidad como algo debido, le obsesiona la idea del desinterés y reconoce en ella el factor determinante de la existencia. Como veremos para Qohelet la retribución puede ser atrapar vientos. La idea de lo efímero e ilusorio como núcleo conceptual del texto de Qohelet que propone la futilidad de las ocupaciones humanas, permite un acercamiento a los conceptos de la crítica Levinasiana al *interés* por ser:

La esencia se ejercita de este modo como una invencible persistencia en la esencia, colmando todo intervalo de la nada que vendría a interrumpir su ejercicio. *Esse es interesse*.

La esencia es Interés (...) Positivamente se afirma como *conatus* de los entes.(Levinas,2003: 46.)

Para Levinas este es el contenido fundamental de la ontología tradicional que pone en el centro de la acción moral la retribución, una ética del deber ser y del prudencialismo, del temor o del beneficio, centrada en el interés por el ser y que desconoce la alteridad radical con la que habría que confrontarse para desplazar el interés como principio ontológico y privilegiar una ética como filosofía primera, que atienda a la corporalidad del ente, y que no se se cierra a la gratuidad del don, el cara-a-cara que nos *revela* el otro más allá del interés:

Esta mirada que suplica y exige — que sólo puede suplicar porque exige— privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce al dar (como se “cuestionan las cosas al dar”), esa morada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. (...) Reconocer al otro es dar. (Levinas, 2006:98).

Qohelet es un texto que consideramos heterónimo porque a pesar de estar ubicado en los libros sapienciales, no habla para el tipo de fe que aspira a la esperanza como orientadora de la moral. Para Qohelet la gran preocupación es mostrar las contradicciones ocultas de una fe que aspire, que anhele, que sea interesada. No habla desde la pétrea piedad tradicional, no augura, como veremos, la felicidad para los sabios, tampoco para los necios. Reconoce de hecho una dialéctica de la sabiduría y la locura e intenta ponerse en un *más allá* del discurso

ortodoxo. Muestra con su reflexión el lugar meta-físico que daría *sentido* a la existencia, acercándose al punto que, desde Levinas, desarrolla Enrique Dussel como metodología para una comprensión de la ética de la liberación: la analéctica, en la que se está más allá de la polaridad de los términos. Se sobrepone, mira desde fuera sin ser subsumido por la fuerza centrípeta del logos dialéctico en donde ser y no ser, tesis y antítesis, permanecen en su juego de auto-reconocimiento sin llegar a la trascendencia de su monólogo. En la analéctica lo que se opone subsiste como opuesto, distinto, *por fuera de* o como un completamente Otro. Se mantiene el carácter heterónimo del acontecer del Otro. El punto analéctico permanece por fuera de cualquier subsunción conservando su absoluta alteridad:

El 'rostro' óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es analéctica, su discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro.(Dussel, 1984: 183).

El tono filosófico del texto es evidente en la medida en que atisba con ojo escrutador, lo que acece por encima de las convicciones humanas más comunes, de las costras de la experiencia colectiva que, actuando como prejuicios, evitan el reconocimiento de lo que se alberga por debajo de las apariencias y los modos habituales del ser. Qohelet revela la crisis de una época en la que no se sabe exactamente qué se ha de perseguir e intenta hacer un balance crítico de la situación, con el ánimo de dar una respuesta. El texto de Qohelet va dirigido "a quienes gustan de reflexionar críticamente, y por tanto, radicalmente, sobre el sentido de la existencia humana."(Bonora 1994: 38).

La vanidad (*hebel*): la metáfora abierta:

Las puesta en tensión de la obsesión de *ser*, que es el modo general en que se traduce el *tener*, queda fulminantemente cuestionada en las aseveraciones iniciales: *Vanidad de vanidades, todo es vanidad*. Se habla aquí no ya de la vanidad como el término abstracto que empleamos actualmente para referirnos a un modo de ser que se ufana de algo que no es, sino de una vanidad que crítica la pretendida sustancialización del algo vacío, pero que no por ello resulta moralmente negativo.

El término *Hebel*, soplo de viento, vanidad, es una metáfora que apunta a algo mucho más activo y dotado de sentido que la mera vacuidad de la pretensión. Nos hallamos ante una compleja palabra del hebreo con la cual se pueden construir múltiples y contradictorias metáforas:

Qohelet deliberadamente escogió una palabra con una ambigüedad calculada; hábilmente la empleó en una variedad de contextos de manera que varios significados (sentidos) asociados pudieran ser comunicados sin el uso de sinónimos (...) Debe ser enfatizado que Qohelet en ningún lugar utiliza *hebel* peyorativamente o con connotaciones moralmente negativas. Para Qohelet *hebel* es un término neutral que expresa brillantemente con su sutileza figurativa las limitaciones de la actividad humana y de la sabiduría humana. (Cover, 1978: 76)¹

Siguiendo a Sawyer diremos que Qohelet utiliza constantemente *hebel* con el matiz de "transitorio", de "carpe diem", cuando se utiliza el término para describir la vida del hombre (11:10, 6:12, 7:12, 9:9; 3:19). Utiliza *hebel* con el matiz de "sorprendente" o "enigmático" si los sucesos en la tierra contradicen el orden moral establecido (6:2, 8:10, 8:14). Emplea *hebel* a menudo con el matiz de no benéfico, no productivo, (*unbeneficial*) con referencia al placer y la sabiduría (2:1, 2:15). Con referencia a los eventos bajo el sol en general, a la risa de los tontos y la herencia de bienes, emplea *hebel* con el matiz de "infructuoso" (1:2, 12:8; 2:19, 21, 23, 7:6). Con referencia a un niño muerto y de la muerte, emplea *hebel* en el sentido de ocultar o "desconocido" (6:14, 11:8) (Sawyer, 2002:1). Según Bonora (quien intenta equiparar a Qohelet con Mónico el filósofo cínico del que habla Diógenes Laercio) podríamos decir que *hebel* minimiza todo al rango de humo: "Nos hallamos, pues, frente a una metáfora a través de la cual la realidad total parece ser 'como' soplo del aire o 'como' humo, según el dicho de Mónico: 'todo es humo' ".(Bonora, 1994:39)

¿Qué humo? Una neblina que cubre las cosas, que las deforma, que las oculta. Una neblina que al ser atrapada se esfuma, se pierde, no existe. Es *de otro modo que ser* como cosa que en sí no se mantiene y perdura. Según esta metáfora todo fluye, se eleva y se disuelve como trombas de humo. Aquí un eco de lo que en Heráclito era la fluidez del agua, sólo que más radical en cuanto que habla de algo

¹El texto original dice: "Qohelet deliberately chose a word with a calculated ambiguity; he skillfully employed it in a variety of contexts so that several associated meanings could be communicated without the use of synonyms . . . It must be emphasized that Qohelet nowhere uses *hebel* pejoratively or with morally negative connotations. For Qoheleth *hebel* is a neutral term expressing brilliantly in its figurative nuances, the limitations of human activity and human wisdom".

mucho más sutil; el viento, la niebla, el ocultamiento o enmascaramiento de toda realidad, la realidad como flujo y como no ser. Inutilidad y a la vez enigma.

Qohelet manifiesta con ello los rasgos efímeros, evanescentes de la realidad humana. Alude a la inestabilidad, la inconsistencia, lo transitorio, provisorio, fugaz y engañoso que existe hasta en las más firmes convicciones y certezas. ¿Un nihilismo a ultranza evidencia el texto? No precisamente, Qohelet es un texto religioso que señala las marcas de la fragilidad y vulnerabilidad de nuestra breve vida, pero no con el ánimo de hacer de ellas su apoteosis sino para manifestar el estado de toda investigación, lo que está en el fondo del saber, del tener y del ser en la temporalidad. Porque Qohelet al decir *hebel* no dice que la vida quede reducida a una mera nada, sino que en el *soplo de viento*, en esa fragilidad, en ese modo tan perentorio del ser se halla la fórmula de la fe y de la experiencia humana, su preocupación atina al modo de dar sentido a este hecho.

En la brevedad, en la transitoriedad de la existencia humana está el factor fundamental de una comprensión adecuada de nuestro ser en el mundo, no meramente un ser para la muerte en sentido heideggeriano, sino un ser que no es del todo ser, que se requiere a sí mismo y que criba en el fondo de su brevísima biografía para obtener algo que lo saque de la acomodación de las creencias no llevadas al tribunal de la crítica de la fe y de la razón, otro modo que aproveche ese aspecto provisorio de lo real que en el fondo de todo reverbera y que está muy distante de ser algo, de permanecer o de temporalizarse en los refugios de las opiniones comunes.

Ser para la muerte queda a medio camino de la propuesta de Qohelet. La muerte, como única recompensa, es lo fundamental. Pero no tiene sentido ser para la muerte, es el absurdo, por ello en Qohelet no se alude de ninguna manera a la nada, sino que es una provocadora invitación a *penetrar* en el sentido de la fugacidad de vida humana: toda vida, sea privada o pública, de mujer o de hombre, es un peso físico y mental, un afán angustiado por algo, por obtener el beneficio. Todas las acciones de los hombres se ven motivadas por la búsqueda de la ventaja, pero ¿en qué consiste tan codiciado beneficio del que todos hablan? ¿Qué se saca con todas las fatigas?

La sabiduría no dice nada, el ciclo en que todas las cosas van y vienen, perecen y nacen, es evidente. Ante este eterno retorno de lo mismo, porque *no hay nada nuevo bajo el sol* ¿qué nos cabe esperar? Qohelet guarda la actitud de perplejidad de un hombre de fe crítica, esa sería la categoría que le corresponde, diríamos que esta fe crítica es su heteronomía. Fe crítica que ve debajo de lo incomprendible, debajo de aquello que muda, su carácter ilusorio. Esto quiere decir que Qohelet reconoce en el fondo de la volubilidad de los fenómenos y las cosas, no la mera nada, sino un algo, pero ¿qué es ese algo que permanece?

Permanece el mundo con sus ciclos, lo que no permanece es la vanidad del hombre con su deseo de dominio, sus cosas y productos que de hecho son precarios. (Qohelet, cap.2, 4 y ss)². El sol permanece en su rutina, las estaciones se suceden unas tras otras, las generaciones igualmente se suceden, pero el hombre individual, sus obsesiones y anhelos, sus trabajos y fatigas, se pierden. Lo que queda es el mundo en su inestable configuración cuya verdadera lógica sólo Dios conoce. La criatura humana y la creación (Dios) se oponen, en cierto modo, cuando el hombre ha perdido y desconoce el lugar que le corresponde en la obra del creador. El hombre *deseando ser*, interesado en ser, considerándose a sí mismo en sus obras como principio y fin de lo que acontece (apoteosis de su ipseidad) desatiende el sentido y valor que experimenta quien se abre al Otro sin esperar algo. Esa es la futilidad que critica Qohelet, no quiere dejar al hombre de cara a la nada, sino que quiere confrontarlo con la vulnerabilidad que lo constituye. Este reconocimiento de la vulnerabilidad pone a Qohelet en relación con el interés como esencia del ser de Levinás, según el cual el ser (con su futilidad oculta) impide abrirse a la experiencia del Otro.

El amor por la sabiduría, el esfuerzo del conocimiento, los desvelos que los hombres padecen en una alocada carrera por conocer ¿no son acaso la evidencia de un deseo por ser, por estar en el lugar adecuado, por encontrar lo que corresponde a la *esencia*? La búsqueda del conocer no nos lleva, según Qohelet, a algo mejor (Qohelet, cap. 1, 16 y ss)³. Sin embargo, lo contrario tampoco es la

². "Emprendí grandes obras: me construí palácios, me planté viñedos, me hice huertos y jardines..." etc.

³ "Me dije: heme aquí enriquecido y adornado con más sabiduría de cuantos me precedieron en Jerusalén..." etc.

salida. El ignorante no lleva mejor suerte que el sabio (Qohelet, cap. 2, 16 y ss)⁴. Los dos van en la misma noria. Del saber (que no es más que deseo de ser) viene la puesta en cuestión del tener. ¿Qué vale la riqueza en medio de las fatigas que se emplean para conseguirlas y luego para atesorarlas y de los muchos males que de ello se derivan? Qohelet nos invita al disfrute de lo dado, al *carpe diem* (Qohelet, cap. 3, 12 y ss)⁵, si bien estamos de cara a la vulnerabilidad de la existencia ¿no es acaso la sumersión en un tiempo diacrónico lo que puede mitigar la carga de una vida centrada en su opulenta autoafirmación, expresada en la obsesión por la reserva de mañana, como si cierta prepotencia impidiera considerar la fragilidad humana y la bondad de la naturaleza, cuando de conseguir lo materialmente necesario se trata?

La vanidad (*hebel*) y el interés:

¿Qué impide el disfrute de los instantes que se desgajan lentamente sobre el cuerpo haciéndolo cada vez objeto de desgaste? El *homo faber* convertido en *homo economicus*, donde el atesorar se hace fin en sí mismo y donde la búsqueda de un beneficio se convierte en la obsesión de todos. En el espacio de la relación interesada no hay más que afán de ser y puro afán de ser. La alteridad, la misma alteridad que es la muerte que habita y que rehabilita al hombre de cara a los sufrimientos que padece por permanecer —hasta esa alteridad— queda al margen de un campo en el que impera calculadoramente el ego su permanencia. El sacrificio de sí mismo ante situaciones que le posponen no tiene otra evidencia. Todo se pospone y todo se convierte en medio, el interés es la fuerza de la esencia, y con ello, la ruptura definitiva con el Otro, su deliberado desconocimiento.

¿Cuál es el foco de este interés? El *conatus* que se encuentra abocado a su continua autoafirmación. Todo esto se logra reconocer en la guerra de los egoísmos, en el egomaquia que conforma la política y la ética tradicional. El discurso del ser, como interés, es casi identidad con la afirmación del sí mismo en el con-vencimiento

⁴ “Porque del sabio, lo mismo que del necio, no habrá recuerdo duradero...” etc.

⁵ “He comprendido que no hay otra dicha para el hombre que gozar y procurarse bienestar en su vida...” etc. También en 3, 1 y ss. ““Todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo: Su tiempo el nacer, y su tiempo el morir; su tiempo el plantar, y su tiempo el arrancar lo plantado...” etc.

de lo que sea distinto al propio ego, el con-vencimiento de los demás egos, la entronización de la mismidad que se niega a posponerse.

Desde nuestra consideración, la capacidad del reconocimiento de esta realidad que hace que las cosas sucumban, invita a pensar en un modo de relación con el Otro, desde su absoluta diferencia, esto es, por fuera del interés de la esencia, habitando el instante y viviendo sin posponer, permitiendo la exposición al Otro en la cancelación del interés. Un Otro que permanece *más allá* de la egología del discurso habitual de la precariedad y el hambre que emana de un sujeto anhelante, de la actitud de un ser interesado. Un Otro que se reconoce en la separación definitiva y el insuperable lugar de su trascendencia en un Deseo que proviene del Otro y no de uno mismo, esta es la distinción levinasiana entre necesidad y Deseo:

La desmesura medida por el Deseo es rostro. Pero por ello volvemos a encontrar también la distinción entre deseo y necesidad. El Deseo es una aspiración que lo Deseable anima; nace a partir de su 'objeto', es revelación. Puesto que la necesidad es un vacío del alma parte del sujeto. (Levinas, 2006:95).

Para Qohelet la iniquidad es causada por la guerra de los egos. Y denuncia que tal guerra es tan vana como absurda, sigue siendo un atrapar vientos:

Yo me volví a considerar todas las violencias perpetradas bajo el sol: vi el llanto de los oprimidos, sin tener quien los consuele; la violencia de sus verdugos, sin tener quien los vengue. Felicité a los muertos que ya perecieron, más que a los vivos que aún viven. Más feliz aún que entrambos es aquel que aún no ha existido, que no ha visto la iniquidad que se comete bajo el sol. He visto que todo afán y todo éxito en una obra excita la envidia del uno contra el otro. También esto es vanidad y atrapar vientos. (Qohelet, cap. 4, 1-6).

A esa guerra de los egos Levinas antepone la ética como filosofía primera. Ante la guerra, la iniquidad, Levinas propone un pensar de otro modo, un vivir en la proximidad. La proximidad se relaciona con el *carpe diem* qohelético en cuanto rechaza la actitud de la ganancia, del interés, del continuo relacionarse por el beneficio. La proximidad es anterior al ser y anterior al conocer, es anterior a los intereses y se subvierte en la cercanía de la exposición y la vulnerabilidad.

Este tipo de pensamiento abierto, expuesto, en permanente reflexión por averiguar positivamente al otro desde su absoluta alteridad, da pie para seguir realizando un trabajo de pensamiento que rinda cuenta de un modo de

responsabilidad en la que la heteronomía sea la crítica y denuncia de lo corriente, de lo quietista, hegemónico y dogmático. Ese fue el esfuerzo de Levinas, abrir la responsabilidad hasta hacerla que signifique un modo de responsabilidad que se pone más allá del deber, pues, el deber es deontológico, es decir, sigue las líneas del ser, y su esencia, el interés. Sería una responsabilidad heterónoma similar a la que Silvana Rabinovich, en su estudio de Levinas, intenta mostrar cuando cita a Blanchot en *La escritura del desastre*:

“Empero, he aquí que la responsabilidad –responsabilidad mía con el otro para con todos- se desplaza, no pertenece más a la conciencia, no es el obrar de una reflexión activa y ni siquiera un deber que se impone tanto desde fuera como desde dentro. Mi responsabilidad para con el Otro supone una vuelta tal que no puede señalarse más que por un cambio del estatuto del “yo”, un cambio de tiempo y quizás, un cambio de lenguaje (...) [diríamos, tal vez de paradigma]” (Rabinovich, 2005: 181-182).

Con estas consideraciones termina nuestra invitación a leer a Qohelet desde una perspectiva levinasiana. Las líneas de Qohelet parecieran denunciar la futilidad de esa hegemonía del ser que está fundada en el interés como su esencia (“*esse est interesse*”) tal y como lo menciona Levinas. Esta vecindad entre los dos textos permite reconocer que, en la supremacía de la ciencia del ser (la ontología como filosofía primera), se habilita la imposibilidad de una ética en la que la responsabilidad esté abierta al Otro, expuesta, atestiguada en la vulnerabilidad que la proximidad —cara-a-cara con el Otro— implica. Así como pone en tensión al pensamiento tradicional, llevándolo a los límites de su expresión, por así decirlo, quizás con el ánimo de que avizore nuevos paradigmas que funden ese Otro modo de ser cuya esencia ya no es el interés sino la gratuidad del exponerse.

REFERENCIAS

BIBLIA DE JERUSALEM: Bilbao. Crítica Desclée de Brouwer 1998.

BONORA, A: *El libro de Qohélet*, Barcelona, Herder, 1994.

COVER, R; "*Hebel in Ecclesiastes*", Dallas, Th. M thesis, Dallas Theological Seminary, 1978.

DUSEEL; E: *Método para una filosofía de la liberación; superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974.

LEVINAS, E: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 4ª Ed.

LEVINAS, E: *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 7ª edición 2006.

RABINOVICH; Silvana. "*La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*", México DF, Universidad Autónoma de México, 2005.

SAWYER; M. James: *The Theology of Ecclesiastes*. Dallas, Biblical Studies Press, 2002.