

Parte primera

LITERATURA SAPIENCIAL ISRAELITA

La sabiduría es un concepto y una realidad bíblica complejos, que hunde sus raíces en la cultura de los países del entorno bíblico, pero adquiriendo un significado y una riqueza propios en la Biblia. Los dos capítulos que componen esta primera parte ofrecen los datos básicos para comprender la producción literaria sapiencial de la Biblia.

Capítulo I

SABIDURÍA Y LITERATURA SAPIENCIAL

Exponer clara y distintamente las características generales de la literatura sapiencial del AT constituye de por sí una empresa ardua; si además pretendemos ahondar en algunos de sus aspectos individuales (sociales, antropológicos y teológicos) con el propósito de aislarlos netamente y de buscar después entre ellos una relación de contigüidad ideológica o de interdependencia histórica, entonces la empresa puede resultar frustrante. De hecho, un estudio riguroso de las obras y los textos que han llegado a nosotros como material sapiencial bíblico pone de manifiesto que la definición de este fenómeno, tal como se desarrolló en el antiguo Israel, es tan escurridiza y elusiva como el fenómeno en sí.

I. DIVERSAS CONCEPCIONES DE LA SABIDURÍA

¿Qué queremos decir cuando hablamos de «literatura sapiencial»? ¿A qué nos referimos en concreto? Según el manual que caiga en nuestras manos, podemos descubrir con sorpresa las siguientes ofertas: «literatura sapiencial» incluye:

- 1) Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría, Salmos, Cantar, Lamentaciones, Rut, Tobías.
- 2) De la lista anterior se suprime Salmos.
- 3) Se suprimen Salmos y Lamentaciones.
- 4) Se borran también Rut y Tobías.
- 5) Se prescinde también del Cantar.
- 6) Incluso no es catalogado como tal Job. Por supuesto, pueden ofrecerse otras muchas variantes.

¿A qué se debe este desacuerdo? Fundamentalmente a dos razones: el espectro significativo del concepto de «sabiduría» no ha sido suficientemente precisado; en otros estratos literarios del AT (historia deuteronomista, profecía) aparecen de vez en cuando algunos tipos humanos, ciertas actitudes sociales y diversos aspectos teológicos comunes en los libros aceptados como «sapienciales» por los especialistas más representativos (Proverbios, Eclesiastés, Eclesiástico, Job, Sabiduría). De lo que se deduce la necesidad de abordar con objetividad el contenido significativo de la terminología relativa a la «sabiduría» y de poner en tela de juicio la legitimidad del uso del concepto de «literatura» para designar lo que realmente constituye una «tradición». Pero antes de abordar este programa, pasemos revista a las definiciones más representativas de las últimas décadas.

1. Von Rad: conocimiento empírico de lo creado

Según Von Rad, la sabiduría postula un conocimiento empírico del orden de lo creado, «un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo, basado en la experiencia». Esta definición le sirvió de marco referencial para posteriores estudios del fenómeno sapiencial israelita. El orden al que se refiere nuestro autor puede percibirse tanto en la creación como en el entramado social. El éxito del hombre en la vida dependía de su disposición y habilidad para descubrir este orden y vivir en armonía con él. Para el sabio existía una especie de interacción entre una conducta social correcta y el orden inscrito en la creación (aunque no fuese capaz de objetivar ambas esferas mediante la abstracción). El bien y el mal eran fuerzas activas que el hombre podía experimentar sin mayor dificultad. El mejor modo de asegurar la felicidad y el éxito en la vida consistía en neutralizar las fuerzas del mal y en liberar las del bien. Y la experiencia era el medio más idóneo para llevar a cabo esta empresa. De ahí la importancia de la literatura epigramática, de la recopilación de costumbres sociales, normas de convivencia e instrucciones. Quien se adhería a ellas tenía asegurado el camino de la felicidad mediante el control de su propia vida; quien prefería el «camino de los malvados» estaba abocado a la autodestrucción. Este es el mejor punto de referencia, según Von Rad, para establecer las dimensiones y el alcance de la doctrina de la retribución. Ahora bien, la sabiduría así descrita (adecuación a las exigencias del «orden del mundo») es producto de la reflexión humana sobre la humana experiencia. Pero, ¿cuál es el origen de este «orden del mundo»? ¿Quién o qué es responsable de su perpetuación y su estabilidad? Von Rad se resiste a identificar esta sabiduría con un atributo divino o con una personificación de Dios. Más bien hace referencia al «sentido» inscrito por Dios en la creación, el divino misterio de lo creado. Se trata de una cualidad del mundo, de una «razón universal» inscrita en él que continuamente interpela al hombre. Aunque los dos conceptos de sabiduría (la experimental y la vinculada al misterio) son distintos, están íntimamente asociados. El primero surge en la propia vida del hombre y se pone en movimiento mediante la reflexión y la adecuación al orden percibido. El segundo, el misterio primordial de la creación, tiene su origen en el Creador. Sin embargo, los hombres que pretenden tener acceso al segundo deben previamente disponerse a la adquisición del primero. 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.

2. Whybray: actitud ante la vida

Aunque Whybray comparte numerosos puntos de vista con Von Rad, se aparta decididamente de él en lo que respecta a la sede social de la sabiduría. Mientras el especialista alemán defiende que la reflexión sobre la vida constituía la preocupación de una clase específica de personas que se refleja en una tradición concreta, Whybray no cree en la existencia de un grupo profesional o esotérico. De ahí que prefiera hablar de «tradición intelectual» en lugar de «tradición sapiencial». Para él, la «sabiduría» del AT es un mundo de ideas que refleja una actitud ante la vida. En cada generación existen personas que reflexionan sobre las eternas preguntas de la vida y que hacen a los demás partícipes de sus reflexiones. Desde este punto de vista podemos decir que en Israel existió una «tradición intelectual» distinta de otras tradiciones: históricas, legales, cúlticas o proféticas. Von Rad opina que las enseñanzas cultivadas en los círculos de sabios profesionales llegaron a ser propiedad pública; Whybray, sin embargo, al propio tiempo que no niega el desarrollo de una tradición literaria sapiencial en Israel, opina que la perspectiva intelectual pertenecía al dominio público: no se convirtió en propiedad pública puesto que siempre fue propiedad pública. Ambos están de acuerdo en que la reflexión sobre la vida constituye el punto de partida de la empresa «sapiencial»; también en que la articulación de tal reflexión acabó adquiriendo un carácter distintivo. Sin embargo, no comparten criterios sobre dos aspectos: la función desempeñada por esa reflexión articulada en la formación de la tradición israelita⁶ y la existencia de una clase profesional de sabios responsables de la conservación y eventuales desarrollos de la tradición intelectual. Pero, si la tradición bíblica confiere el título de sabios (ha- kamim) a diferentes representantes de la administración del estado (consejeros, asesores políticos), ¿cómo entender su puesto en la tradición intelectual, si no puede hablarse de una clase profesional?; ¿qué decir además de los posibles educadores y pedagogos, o de los autores de los llamados «libros sapiencia- les»? A partir fundamentalmente de sus estudios sobre los términos hokmah («sabiduría») y hakam («sabio»), Whybray llega a la conclusión de que, a juzgar por el uso de estos términos en el AT, «la sabiduría es, sin más, una dotación natural

que algunas personas poseen en mayor grado que otras... Una inteligencia innata de tipo general». Esta capacidad natural puede ponerse de manifiesto en una pluralidad de circunstancias, desde el arte de la navegación hasta la asesoría política. Sabia era considerada cualquier persona que desplegara el suficiente grado de destreza como para llevar perfectamente a cabo una tarea determinada. Desde este punto de vista difícilmente puede hablarse de un grupo profesional especializado. Esta «inteligencia» tiene más que ver con la sagacidad que con un legado de conocimientos tras el que debe esforzarse el hombre. El desarrollo de la habilidad y la sagacidad puede plasmarse en multitud de empresas, desde la creación artística a la asesoría cortesana, pasando por el propio autocontrol. Pero en una sociedad como la israelita de aquel tiempo, la inteligencia estaba naturalmente asociada con el dominio del lenguaje. Tal circunstancia ha inducido a muchos autores, según Whybray, a adoptar el erróneo punto de vista de que los consejeros, los educadores y los escritores sapienciales eran sabios profesionales educados en escuelas. Nadie duda de la función educadora de la torah sacerdotal o del *dabar* profético, pero lo que hay que discutir, según nuestro autor, es la existencia de un sistema educativo organizado en la corte, en el templo, en las escuelas proféticas y en el ámbito de los escribas. Si, siguiendo la tesis de Whybray, negamos la existencia de escuelas organizadas, ¿quién escribió entonces Proverbios y el resto de la literatura bíblica afín? La relación padre/hijo tan frecuente en Proverbios (Ej. 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11; 4,1.10.20; 5,1.7.20; 6,1.20; 7,1.24) reflejaría una sede familiar, de ahí que la educación en las distintas profesiones no sería más que una extensión de la educación familiar. Quienes compusieron los libros sapienciales poseían sin duda más habilidad que los demás, pero la tradición intelectual fijada en ellos pertenecía al tesoro común del pueblo. Esta tesis de Whybray tiene la ventaja de no reducir la sabiduría a un legado esotérico cultivado por una clase profesional y puesto al servicio de estudiantes de élite, pero no cuenta lo suficiente con la dimensión diacrónica de esa «tradición intelectual». Una mirada superficial a la obra de Ben Sira parece contradecir dicha tesis (cf. Eclo 24,30-34; 33,16-19; 51,23).

3. Crenshaw: auto-comprensión en relación con las cosas

J.L. Crenshaw es el tercer autor que ha procurado establecer una definición de sabiduría a la luz de los trabajos de sus predecesores. Distingue entre literatura sapiencial, tradición sapiencial y pensamiento sapiencial. De este modo es capaz de poner de relieve la importancia de las distintas manifestaciones de la realidad sapiencial en el AT sin tener que abordar todas al mismo tiempo y del mismo modo. Tras criticar la definición de Von Rad, reproducida más arriba, por excesivamente difusa e inoperante, ofrece su propia definición en los siguientes términos: «búsqueda de la auto-comprensión en relación con las cosas, la gente y el Creador. Esta búsqueda de sentido se mueve en tres niveles: 1) sabiduría de la naturaleza, un intento de enseñorearse de las cosas de cara a la supervivencia humana y al bienestar...; 2) sabiduría jurídica y sabiduría práctica, que hace hincapié en las relaciones humanas dentro de una sociedad ordenada o estado; y 3) sabiduría teológica, que se mueve en el ámbito de la teodicea, afirmando así a Dios como significado último» 10. Al distinguir entre literatura, tradición y pensamiento, Crenshaw sintoniza con la postura de Whybray, quien a su juicio es quien mejor ha puesto de manifiesto que la sabiduría es tanto una actitud cuanto una tradición viva y un corpus literario.

4. Murphy: esfuerzo por ordenar la conducta humana Una cuarta matización del problema es la ofrecida por R.E. Murphy n. Para empezar, pone serios reparos a la tesis de que «la sabiduría bíblica nace del esfuerzo por descubrir un orden en la vida del hombre». Quienes defienden esta tesis exageran la influencia que la doctrina egipcia de la Maat haya podido ejercer en el pensamiento israelita. Los sabios del antiguo Egipto creían en la existencia de un «orden del mundo» fundamental, la Maat (orden, verdad, justicia), una especie de semidivinidad que regulaba al mismo tiempo el orden cósmico, las relaciones sociales y el mundo de los dioses. Los tres ámbitos estaban interrelacionados. Todo debía acomodarse a este «orden del mundo». Numerosos especialistas defienden que esta idea de orden influyó en los conceptos israelitas de «justicia» y de «derecho». Murphy no niega la influencia que ejercieron en Israel otras culturas del Próximo Oriente, tanto en el ámbito de las ideas cuanto en las expresiones literarias, pero considera abusiva la oferta de paralelismos entre Israel y Egipto por lo que se refiere a la percepción y al alcance del orden cósmico. En concreto, rechaza los argumentos basados en la aparente correspondencia entre el orden natural y el orden social, y su influencia mutua. Para Murphy los textos

sapienciales se interesan por la conducta humana, no por el orden de la naturaleza. Cuando un aforismo o una instrucción yuxtapone ambos órdenes, busca sin más la comparación, la ilustración de un orden a partir del otro. Y una cosa es el ámbito de la semejanza y otra muy distinta recurrir al postulado de la existencia de un orden omnicompreensivo. Mientras no puede negarse que en el AT se aborda con frecuencia el conflicto entre el orden del mundo y el caos, hemos de poner en duda que los antiguos israelitas creyesen que la conducta del hombre tenía una incidencia directa en dicho orden. En consecuencia, Murphy cree que «la sabiduría bíblica nace del esfuerzo por poner orden en la vida del hombre». Esta perspectiva cambia el punto de vista relativo al orden del mundo, pues en lugar de decir que el hombre experimenta a Dios en el contexto del orden establecido, habrá que afirmar que lo experimenta en la búsqueda del orden: tratando de establecer un orden (aunque eventual y relativo) en el entramado a veces caótico de las relaciones sociales, mediante el recurso al análisis y la clasificación de experiencias. Con este breve repaso de las opiniones más representativas hemos pretendido poner de relieve la complejidad de la temática sapiencial. Aunque todas ellas comparten un grado aceptable de proximidad, adoptan un punto de partida distinto y una perspectiva peculiar.

II. LA «LITERATURA» SAPIENCIAL ISRAELITA

1. El vocabulario de la «sabiduría»

El mismo carácter lábil del concepto de sabiduría ha llevado a algunos autores a elaborar una serie de trabajos de naturaleza lingüística de factura complicada y de resultados ambiguos, si no decepcionantes. Los esfuerzos metodológicos en esta línea no siempre dan con la ruta adecuada. De ahí que, en lugar de tratar de ser engañosamente exhaustivos en la selección terminológica que ha de someterse a examen, conviene partir de un núcleo elemental de lexemas, que abarque sólo aquellos de indudable raigambre en la llamada «literatura sapiencial» y tengan a la vez correspondencia semántica (aunque sea parcial) con nuestros «sabio», «sabiduría» y antónimos. La raíz hebrea que más se acerca a nuestros conceptos de «sabio» y «sabiduría» es hkm. Su espectro significativo es tan polivalente que, a la hora de descifrar el sentido de algunos lexemas derivados, las lenguas receptoras modernas se debaten en la duda. Sirva de muestra de esta complejidad la siguiente página de un diccionario: «La raíz hkm designa de manera indiferenciada la esfera 'sapiencial', es decir, la esfera de la razón, inteligencia, saber, destreza. Se puede diferenciar contextualmente, sin precisión terminológica. Los apartados o categorías son: lo natural y lo adquirido. Capacidad humana radical: razón, inteligencia. Cualidades naturales de conocer, juzgar, hacer. De conocer: inteligencia, talento, perspicacia, penetración, agudeza, ingenio. De juzgar: sensatez, cordura, juicio, razón, sentido, seso. De hacer: habilidad, maña. Cualidades adquiridas: de conocer: saber, sabiduría, cultura, erudición; de juzgar: prudencia, ponderación, tino, tacto, acierto, cautela; de hacer: destreza, método, experiencia, pericia, idoneidad, solvencia. El adjetivo (hakam) puede, además, designar una profesión o sus profesionales: doctos, maestros, doctores, artesanos. El sustantivo (hokmah) puede presentar una personificación. En bastantes casos, el adjetivo incluye cualidades de varios apartados, por ejemplo, inteligencia y prudencia, saber y experiencia, lo natural y lo adquirido, etc. En muchos casos domina el sentido de sensatez, cordura; es poco frecuente el sentido de saber intelectual».

También de honda raigambre sapiencial es la raíz byn. Como en el caso de hkm, el verbo manifiesta también un espectro significativo rico, pero bastante indiferenciado: entender, comprender; conocer, penetrar, percibir; distinguir, discernir; atender, advertir, observar, adivinar, considerar, caer en la cuenta, tener conciencia; reflexionar. El sustantivo derivado (binah) hace referencia a: inteligencia, talento; instinto, prudencia; saber, comprensión, penetración, perspicacia; juicio, discernimiento; habilidad, destreza, pericia; acierto. Junto a esta terminología, que define la «sabiduría» desde el punto de vista positivo, conviene destacar los apoyos significativos ofrecidos por una amplia serie de antónimos: *wil, kesil, les, peti; Hwwelet, kesilut, siklut, etc. Sus significados coinciden más o menos con nuestros: necio, tonto, simple, ignorante; desatinado, torpe, incapaz, inexperto; ingenuo, cándido, infeliz, inocente, incauto; insensato, imprudente; burlón, insolente, cínico, descarado, desvergonzado. Habría que añadir a esta lista de adjetivos sus respectivas cualidades: necedad,

ignorancia, torpeza, ingenuidad, imprudencia, etc. A partir de este núcleo elemental de lexemas podemos aventurarnos en una descripción del fenómeno de la sabiduría, que esbozaremos más abajo.

2. ¿Literatura o tradición? Una primera valoración de este vocabulario obliga a poner en tela de juicio la idoneidad del término «literatura» y su inadecuación al conjunto del AT. Fundamentalmente por dos razones. El simple hecho de que la terminología sapiencial (y las actitudes humanas concomitantes) aparezca en otros estratos literarios del AT nos obliga a ser cautos. Ciertamente podemos hablar de ejemplos de «sabiduría» fuera de los sapienciales. No hay más que pensar en el vocabulario y el talante de ciertos salmos 15, en la formulación de las tradiciones proféticas de Amos 16, en las narraciones yavistas de creación y pecado (Gn 2-3) ", en algunos segmentos de la Historia de José (Gn 37-50), en las tradiciones legales de Éxodo y Números 19 o en amplias secciones de la narración de la sucesión al trono (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2) para descubrir la presencia de lo sapiencial en géneros literarios bien diversos. Esta presencia nos obliga a considerar secundario para nuestro propósito el término «literatura». Por otra parte, los cinco libros aceptados casi unánimemente como sapienciales (Proverbios, Job, Eclesiastés o Qohelet, Eclesiástico o Ben Sira y Sabiduría) pertenecen a distintas épocas, indicio de que nacieron en un «humus sociológico» determinado, no necesariamente vinculado a las formulaciones literarias. En Proverbios pueden descubrirse distintos estratos (aparte de los encabezamientos de 1,1; 10,1; 22,17; 25,1; 30,1; 31,1), diferenciables por sus formas (instrucción; proverbio aislado; etc.) y sus intereses teológicos particulares. Todo ello apunta a un esfuerzo redaccional, a una labor editorial que reúne en una obra un precipitado de siglos.

3. Las alternativas a lo «sapiencial» Una vez descartado el término «literatura» en favor del objetivamente más adecuado «tradición», numerosos autores han puesto cerco al adjetivo «sapiencial». Principalmente en nuestra cultura occidental, este adjetivo (y el sustantivo correspondiente «sabiduría») presenta a nivel denotativo tales fronteras que hacen penoso el esfuerzo de adecuarlo a la realidad bíblica. «Sabio» nos sugiere «erudito», «persona especializada» en alguna rama del saber, ensimismada en su tarea hasta tal punto que vive en ocasiones ajena a la realidad cotidiana que le circunda. Y éste no es desde luego el prototipo de persona que puede deducirse de los términos hebreos hakam y hokmah, como hemos podido comprobar más arriba. En virtud de tal inadecuación, los especialistas han ensayado definiciones equivalentes. El propio título de una de las obras de Whybray resulta programático a este respecto. Según este autor, dado que el sustantivo hokmah «sabiduría» es sinónimo de «inteligencia» en su sentido más amplio de capacidad, actitud, perspicacia y eficacia, y supuesto que el término hakam «sabio» alude sin duda a un miembro de una clase profesional en Israel, el adjetivo intelectual sería el más apropiado. Pero nos encontramos ante las mismas dificultades que nos plantea «sapiencial». Si aceptamos la alternativa de Whybray, ¿cómo explicar la caracterización de Jonadab en 2 Sm 13,3 como Hs hakam meod, «hombre muy sabio»? En un ámbito de actitudes «intelectuales» difícilmente caben la «astucia» y las «argucias» de Jonadab. Von Rad rehúye las definiciones excesivamente técnicas y prefiere hablar de tradición didáctica u. Si se tiene en cuenta que la sabiduría israelita (y en general la del Próximo Oriente) manifiesta una clara tendencia educativa, el calificativo propuesto por Von Rad resulta sumamente adecuado. De todos modos, convendría hacer alguna salvedad. Decir didáctico connota en general una tarea «escolar»; desde esta perspectiva no sería ajustado el uso de tal adjetivo para definir la sabiduría bíblica. Pero si ampliamos legítimamente el espectro significativo del adjetivo «didáctico» hasta identificarlo con «educativo», entonces queda justificada la expresión «tradición didáctica». Porque la sabiduría bíblica se caracteriza por un decidido impulso hacia la formación integral del hombre. Cabe ensayar el uso del adjetivo humanista y evaluar sus resultados. A pesar de ser un fenómeno decididamente complejo, la sabiduría pretende inequívocamente dar respuesta a una serie de preguntas: «¿Qué es bueno para el hombre?»; «¿qué es legítimo para el hombre?» Esa bondad (el factum de la auto- preservación) y esa legitimidad (el debitum ético), que se presentan como horizonte de las actitudes y las actividades del ser humano, no se orientan exclusivamente hacia las relaciones sociales, sino que se despliegan también hacia la dimensión vertical de las relaciones con el creador. En el mundo de la sabiduría el israelita tiene conciencia de su singularidad, pero sabe que ésta debe ser armonizada social y teológicamente. Este impulso hacia el cultivo integral del ser humano, tanto desde su naturaleza social cuanto desde la dimensión de su condición de creatura, puede ser definido como «humanista». Existe un dato que avalaría indirectamente esta

definición. En la sabiduría de Israel se echa en falta una dimensión histórica de la fe. Quien esté familiarizado con la concepción de la historia sobre todo en la obra deuteronomista y en la profecía (principalmente la dialéctica entre oferta y rechazo, pecado y redención), se sorprenderá sin duda ante el silencio de la literatura sapiencial a este respecto. Ni Proverbios, ni Job ni Qohelet hacen referencia a la historia de su pueblo. Incluso la visión que ofrece Ben Sira de la historia israelita (Eclo 44-50) no puede ser abordada desde el punto de vista de la teología de la historia, sino de los avatares de la sabiduría encarnada. Sólo el libro de la Sabiduría (obra tardía) ofrece algunas claves novedosas. Es decir, la sabiduría de Israel se interesa más por el individuo y su auto-realización que por la nación y su supuesto destino histórico.

Excursus. El patronazgo salomónico de la sabiduría

Tres obras sapienciales están atribuidas, clara o solapadamente, a Salomón: Proverbios, Eclesiastés y Sabiduría. ¿Cómo explicar este patronazgo si tenemos en cuenta que la obra más antigua de estas tres fue recopilada unos 500 años después del reinado de Salomón? Sin duda que las leyendas relativas a la sabiduría de este rey israelita contribuyeron a dicho patronazgo, especialmente las reflejadas en 1 Re 3; 5,9-14; 10,1-13, leyendas por otra parte cultivadas y embellecidas en los ámbitos judío, árabe, etíope y cristiano. En base a estas narraciones legendarias y folclóricas, Israel llegó a la convicción de que la propia sabiduría de Dios se había encarnado en Salomón. Una decisión justificadamente negativa respecto a la historicidad de los textos de 1 Reyes arriba mencionados no excluye la existencia de cierta actividad literaria en la época de Salomón. En efecto, el hecho de que este rey israelita se viera abocado a la necesidad de consolidar el imperio legado por su padre mediante la creación, entre otras cosas, de una poderosa administración central, implicaba al menos la contratación de personal especializado no sólo en hebreo sino en el resto de los idiomas de la comunidad internacional del Próximo Oriente. Junto a expertos en idiomas contemporáneos, el monarca necesitaba consejeros políticos, especialistas en derecho, diplomáticos, etc. Y para desempeñar todos estos cargos se necesitaba no sólo un nivel cultural adecuado, sino sobre todo dominio del lenguaje y pericia en el discurso, algo cultivado con mimo en el mundo de los sabios. Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta el posible intento de establecer un tipo de gobierno administrativo de características similares al modelo patrocinado entonces por Egipto, Salomón pudo muy bien haber sido una especie de «mecenaz de las artes». Sin embargo, esta valoración debe ser sostenida con cautela. Si es verdad que el rey se interesó activamente en la promoción de la vida intelectual de la corte, su época debió de caracterizarse, entre otras cosas, por el comienzo de una febril actividad dirigida a recopilar y dar forma a las tradiciones literarias del antiguo Israel. Así opina al menos una serie de especialistas. Dicha actividad llevaría aneja una amplitud de miras respecto a las posibilidades del conocimiento, que incluiría propuestas de modelos de conducta, estudio de las distintas facetas de la personalidad individual, intereses científicos y cultivo de la retórica. Esta apertura, forjada bajo la influencia de algunas culturas vecinas (especialmente Egipto), propiciaría la emergencia de un espíritu humanista. Es posible, opinan dichos autores, que esta orientación «ilustrada» favoreciese una nueva comprensión de la actividad de Dios entre la gente. Dios ya no irrumpía directamente en los acontecimientos ordinarios de la vida del pueblo, de modo que su actividad sólo podía ser percibida desde la fe. Los proyectos divinos se materializaban a través de agentes humanos. Esta comprensión de la actividad de Dios ocultaba peligrosamente una semilla que pronto brotó con vitalidad, dando lugar a un abierto escepticismo en Israel²⁸. Verdad es que la época de Salomón debió de caracterizarse por el cultivo de novedades culturales postuladas necesariamente por la puesta en marcha de la maquinaria del estado y por el incremento de las relaciones políticas y comerciales. Pero de ahí a afirmar que los avances de dicha época permiten definirla como «Ilustración Salomónica» va un abismo. No sólo porque nos movemos en el movedizo terreno de las hipótesis, sino también porque resulta carente de fundamento objetivo definir la época salomónica como la frontera entre una concepción pansacral y una visión profana de la realidad. La distinción entre sacralidad y profanidad responde a planteamientos modernos de la antropología religiosa, inaplicables a Israel. Y, si nos arriesgamos a utilizarlos en el caso de la historia religiosa israelita, nos vemos forzados a decir que lo pansacral y lo secular coexistieron desde el principio, como lo pone de manifiesto, entre otros textos, la antigua leyenda de Sansón (Jue 13-16). La afirmación de que, en el periodo salomónico, desapareció la interpretación sacral de la realidad resulta a todas

luzes débil en virtud de la evidencia (incluso literaria) de lo contrario. Al propio tiempo que admitimos el cultivo de lo literario en la corte de Salomón nos parece desmesurado concebir aquella época como el gozne decisivo sobre el que gira la puerta que nos permite el acceso al mundo de la sabiduría. Ahora bien, si los relatos de 1 Reyes mencionados más arriba pertenecen al mundo de la leyenda, ¿de dónde proviene el patronazgo salomónico de la empresa sapiencial? Nos parece ingenua la explicación de Crenshaw: «La sabiduría asegura el bienestar y garantiza la riqueza y la felicidad... Entonces la ecuación de sabiduría y riqueza en la antigua sabiduría conduce naturalmente a la conclusión de que, si Salomón fue el hombre más rico de la historia de Israel, forzosamente hubo de ser el más sabio».

28 En un autor contemporáneo espigamos esta reflexión: «Todo el acontecer terreno está sometido... a unas leyes que escapan plenamente al entendimiento humano... La historia de José... relega el obrar de Dios a un ocultamiento, lejanía e incognoscibilidad radicales. En tanto que existía un intérprete carismático, como en la historia de José, no había ningún peligro. Pero qué ocurría cuando el hombre, con ese radical conocimiento de fe, era dejado solo como tal, nos lo muestra el libro del Eclesiastés (Qohelet), en el que la pregunta '¿cómo podría el hombre entender su camino?' ha adquirido ya el tono concomitante de la duda (Ecl 3,11; 7,24; 8,17). El escepticismo de Qohelet tiene raíces muy profundas», G. von Rad, *La historia de José y la antigua hokma*.

Dejando a un lado el terreno de las hipótesis, lo cierto es que nos encontramos con una leyenda salomónica hondamente arraigada en la historia de Israel. Si damos como probable que en la corte de Salomón se inició el proyecto «sapiencial» de recopilación y cultivo de la tradición epigramática de Israel (dato confirmado por los «otros proverbios de Salomón que recogieron los escribientes de Ezequías, rey de Judá», según Prov 25,1), entonces no hay que indagar otras razones para justificar la autoría salomónica de algunos libros sapienciales. Del mismo modo que a David se le consideró autor de numerosos salmos y a Moisés responsable del corpus legal del Pentateuco, Salomón pasó a la historia como cultivador de la sabiduría.

III. DEFINICIÓN DE SABIDURÍA

Tras lo expuesto hasta el momento estamos en condiciones de ensayar una definición de ese fenómeno tan complejo denominado «sabiduría». El ensayo no va a ser de laboratorio, sino que ofrecemos una definición del concepto de sabiduría bíblica teniendo en cuenta su evolución histórica: los nuevos rasgos que ha ido incorporando en un proceso cuyos pasos concretos escapan a nuestro conocimiento.

A tenor de la variedad y riqueza de significados que encierran los términos hakam «sabio» y hokmah «sabiduría», tal como hemos visto líneas arriba, nos encontramos con una dificultad casi insalvable: pretender una definición escolar. A tal respecto contamos con ilustres ejemplos. Von Rad define la sabiduría como el «conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo, basado en la experiencia»; según Cazelles, se trata del «arte de tener éxito en la vida humana, tanto privada como colectiva. Se basa en el humanismo y en la reflexión sobre (y observación de) el curso de las cosas y de la conducta del hombre»; para Crenshaw, la sabiduría es «la búsqueda de la auto-comprensión en términos de relación con las cosas, la gente y el Creador». Aunque las tres ponen de manifiesto aspectos más o menos complementarios, la definición de Crenshaw nos parece la más ajustada, si bien pasa por alto la faceta de la autorrealización humana, indispensable para conocer la naturaleza de la sabiduría. De todos modos, conviene reconocer que el ensayo de una definición escolar está en general abocada a la pérdida de detalles, pues la sabiduría constituye, al mismo tiempo, un cuerpo literario, un modo de pensar y una tradición³⁵. Más correcto, a nuestro juicio, es intentar una definición a partir de las líneas de fuerza que convergen en los términos hakam y hokmah. De manera sorprendente existen dos textos en el AT que ponen a la sabiduría en relación con la mántica (en concreto la oniromancia) y la magia. En Gn 41,8 los hakamim «sabios» son citados en paralelismo con los hartummim «magos/adivinos» con ocasión de la interpretación de los sueños del faraón. En Ex 7,11 el paralelismo tiene lugar con los mekassepim, «magos/encantadores», a raíz del enfrentamiento de Aarón y su bastón mágico con los hechiceros egipcios. Se trata de una concepción de la hokmah única en el AT, pero profundamente arraigada en Mesopotamia. Sorprende, por otra parte, que estos dos textos reproduzcan tradiciones relacionadas con el ámbito cultural egipcio. Sin embargo, la mayor parte de los contextos en que

aparecen hakam y hokmah están en relación con la inteligencia práctica: destreza y habilidad; astucia e ingenio. Vaya por delante que el contenido de la terminología sapiencial no está necesariamente en relación con las actitudes éticas. «Sabia» es, entre otros casos, la persona que despliega una pericia especial en el ejercicio de un oficio o en el desempeño de una función: artesanos {hakam harasim Is 3,3; 40,20; cf. Ex 36,4; Jr 10,9; 1 Cr 22,15}, timoneles (hob'lim = hakamim Ez 27,8); plañideras {meqonnot plañideras = hakamoi sabias Jr 9,16}, le-gisperitos (hakamim = sop'rim escribas Jr 8,8; cf. Dt 1,13; 16,19). El término hakam está también en relación con la habilidad para gobernar (cf. 1 Re 3,8-12). En negativo (= torpe) se dice incluso de un feto que no sabe hallar la salida del vientre materno (cf. Os 13,13). La sabiduría como astucia e ingenio se manifiesta sobre todo en el instinto de auto-conservación, como puede deducirse de 2 Sm 14; 20,14ss. En tal caso es lógico que se diga también de los animales (Prov 30,24). Su relación con el conocimiento 37, la reflexión y la prudencia hacen de la hokmah la sabiduría práctica que se aprecia sobre todo en la cumbre de la vida, cuando el ser humano es capaz de moverse con seguridad entre los escollos de la vida, distinguiendo entre el bien y el mal, para llegar lo más indemne posible a la meta deseada. La raíz hkm no está explícitamente relacionada en el AT con lo que actualmente denominamos cultura. Sin embargo, el cultivo de los onomástica en el mundo de los sabios hace plausible, por vía deductiva, que hokmah definía también la cultura de la persona cultivada. Los onomástica, antepasados de nuestras enciclopedias, reunían en listas los elementos que, por razón de analogías externas, pertenecían al mundo de la naturaleza orgánica e inorgánica: minerales, plantas, animales, áreas geográficas, razas, etc. Los onomástica, cultivados especialmente en Egipto, se basaban en observaciones que consideraban la diversidad de los fenómenos desde el punto de vista de su interrelación teleológica. Textos como Job 28; 38-39 y Sab 7,17-20, con una desarrollada sabiduría de la naturaleza, apuntan en esa dirección. Más arriba hemos dicho que la raíz hkm no tiene por qué estar necesariamente relacionada con actitudes éticas. Sin embargo, la sabiduría bíblica, entendida no sólo como actitud sino como proyecto educativo basado en la formulación de normas de conducta, está radicalmente vinculada a la toma de decisiones éticas. Hasta tal punto esto es así, que no es extraña la identificación, sobre todo en Proverbios 38, de sabio y honrado (por contrapartida, de necio y malvado): El fruto de la justicia es árbol de vida, y el sabio cautiva a la gente (11,30).

«En la literatura de sentencias es casi tópica la equiparación 'sabio/justo' y 'necio/malvado', que confiere una relación intrínseca a lo ético y a lo sapiencial. El necio está abocado al des-atino, al desvío, al despiste (= pecado)». La hokmah va con frecuencia vinculada a ideas religiosas, de tal modo que en ocasiones equivale a la piedad del hombre. El sabio posee la suficiente perspicacia religiosa como para descubrir que Dios ha creado (y que gobierna) el mundo y que él mismo forma parte del entramado creatural. De la toma de conciencia de las limitaciones a las que le somete su ser de creatura, el sabio cultiva en su interior la virtud del «temor del Señor». Temor que no significa terror, sino disposición nacida de la auto-comprensión del hombre como creatura contingente en manos de Dios. Desde este punto de vista, «temor del Señor» equivale a «religión», que no se expresa en el culto, sino en los quehaceres de cada día que van tejiendo el desarrollo del ser humano como proyecto. Desde esta perspectiva se entiende en toda su profundidad el frecuente estribillo sapiencial «El principio (raíz/corona/plenitud) de la sabiduría es temer al Señor» (Prov 1,7; Eclo 1,14.16.18.20; cf. Prov 4,7; Job 28,28). Del mismo modo que resulta extraña en el AT la relación de la hokmah con la mánica y la magia, también su vinculación con la escatología y la apocalíptica ofrece un espacio algo reducido, si nos limitamos a los testimonios literarios canónicos. Según Is 33,5-6, «El Señor... llenará a Sión de justicia y derecho,... la sabiduría (hokmah) y el saber (da(at) serán su refugio salvador, el temor del Señor será su tesoro». Sabiduría equivale aquí a piedad práctica, orientada hacia la justicia, con la que Yahvé llenará Sión en el tiempo de la salvación escatológica. Is 11,2 (los famosos «dones del Espíritu Santo» de nuestra tradición catequética) es un texto henchido de elementos sapienciales: espíritu de Yahvé, que es espíritu de hokmah (sabiduría), de binah (entendimiento), de (esah (consejo), de da^at (conocimiento), de yir^at yhwh (temor del Señor). Se trata de los dones con los que Yahvé dotará al guía mesiánico de los últimos tiempos. Como se trata de dones identificados con el ruah yhwh (espíritu del Señor), se supone que su colación sobrepasa las posibilidades humanas de adquisición. La relación de la hokmah con la apocalíptica se percibe casi exclusivamente en el libro de Daniel; su fusión es sin duda tardía. También en Dn 2,30 y 5,11.14 nos encontramos en el terreno de la colación, no de la adquisición. La sabiduría de

Daniel, que le permite el desvelamiento de los secretos del futuro, del nuevo eón, es un saber «revelado», «sobrehumano», una sabiduría divinamente transmitida. Si, aun a riesgos de ser imprecisos, ensayamos tras esta breve panorámica una definición de la sabiduría bíblica, podríamos hablar de la actitud y el método conducentes a la autorrealización del hombre, tanto en la esfera humana cuanto en la profesional. No es que la actitud, o disponibilidad, y el método sean indisociables. De hecho, la prudencia y la astucia personales innatas merecen también el calificativo de sapienciales. Sin embargo, el método (meta-odos = encaminamiento, cf. Prov 4,25-27) supone el recurso a una serie de trámites experimentados colectivamente como eficaces; y la autodisciplina que implica el método facilita la asimilación de los principios. Las imágenes de Eclo 6,18-36 ilustran a la perfección lo que venimos diciendo. La búsqueda de la autorrealización es universal en cuanto aspiración del hombre, no en cuanto a contenidos prácticos. En definitiva, las distintas formas de autorrealización observables en los diversos ámbitos culturales dependen de otras tantas concepciones antropológicas. Si Israel concebía al hombre como una creatura entre las creaturas, es decir, desde la dimensión societaria y desde su relación con el Creador, es lógico pensar que la autorrealización se expresaba en términos de relación con el mundo, con los demás y con Dios. Así, podemos hablar de una sabiduría de la naturaleza, de una sabiduría social y de una sabiduría teológica. El israelita percibía como un todo bien entramado tanto el cosmos cuanto el mundo de las relaciones humanas. El camino de la sabiduría implicaba un conocimiento práctico de ambas realidades «ordenadas»; de ese modo, el hombre podía adaptarse sin traumas a dichos órdenes. No buscar sabiamente (o no aceptar) el propio puesto en éstos suponía una actitud no sólo «necia», sino «injusta». Dios había creado todo con sabiduría (con la Sabiduría, cf. Prov 8,22-31; Job 28,23-27; Eclo 24,1-9; Sab 7,24-27), pero se trataba de un todo ordenado (cosmos). La actividad providente de Dios en el mantenimiento de ese orden bueno (cf. Gn 1) se denomina «justicia». Si la Sabiduría primordial, testigo de la actividad creadora de Dios, se ofrece al hombre para ser su compañera (Prov 8,34; cf. 9,1-6) e instruirle en los secretos (cf. Sab 7,21-22), la actitud humana de respeto e integración en los órdenes creacionales merece el calificativo no sólo de «sabia» (partícipe de la Sabiduría primordial), sino de «justa» («ajustada» diríamos nosotros). Esta es la razón de la equivalencia (no sólo formal u operativa, sino casi material) de los conceptos de hokmah («sabiduría») y fdaqah («justicia») en la tradición sapiencial del AT40. Hemos diseñado en breves líneas la espina dorsal que sostiene y unifica los tres tipos de sabiduría arriba mencionados: la teología de la creación.

2. Experiencia y conocimiento

La sabiduría israelita, en la mayor parte de los testimonios bíblicos (dentro y fuera de la «literatura» sapiencial), se nutre de una decidida confianza en las posibilidades del conocimiento humano. A partir de la experiencia (especialmente comunitaria), el hombre es capaz de deducir principios generales que le ayuden a buscar la autorrealización en los órdenes cósmico y social. Este optimismo epistemológico se pone de manifiesto no sólo en la orientación general de la empresa sapiencial, sino también en formulaciones puntuales: instrucción y exhortación principalmente. En efecto, por una parte la sabiduría se define como el esfuerzo por elaborar reglas de conducta. La tarea del maestro de sabiduría consiste en transmitir conocimiento mediante la ordenación crítica de sentencias. De este esfuerzo surge la hokmah como norma de conducta adecuada. Del mismo modo que el profeta es el hombre del dabar («palabra») y el sacerdote imparte torah («ley»), el sabio ofrece (esah («consejo»)). Pero la confianza en las posibilidades del conocimiento se pone de manifiesto en formulaciones concretas. El pathos sapiencial se orienta con mucha frecuencia hacia el compromiso del esfuerzo personal en la consecución de la hokmah. Como si de un bien mercantil se tratase, la sabiduría puede y debe adquirirse/comprarse (qnh, Prov 4,5.7; cf. 2,4; 16,16), si es necesario poniendo en juego todos los haberes (bekol qinyanka, Prov 4,7b); como si el aprendiz de sabio debiera someterse a una especie de lance amoroso, la sabiduría debe ser amada ('hb), doblegada (5//), abrazada (hbq), según Prov 4,6-8. También Ben Sira utiliza el lenguaje erótico (Eclo 14,20-27), pero con imágenes menos agresivas y directas, y reproduciendo una escena costumbrista que recuerda Cant 2,9. El «amante» espía los movimientos de la «amada», acecha junto a su portal, fisga por las ventanas, husmea tras la puerta y finalmente decide establecerse junto a su morada. La escena termina con imágenes vegetales y de nidificación, que equivalen a cobijo y seguridad. En otras ocasiones sirven para este fin pedagógico las imágenes

de la cosecha (Eclo 6,19) o de la caza (Eclo 6,27). En definitiva, la sabiduría es un bien al alcance del esfuerzo voluntarioso del hombre: «Si quieres, hijo mío, llegarás a sabio; si te empeñas, llegarás a sagaz» (Eclo 6,32). Está claro que, tanto en los aforismos aislados como en las instrucciones, la adquisición de la sabiduría constituye una condición necesaria para poder vivir una vida en plenitud. Basten unos ejemplos:

El ánimo generoso prospera, el que riega, también recibirá riego. Al que acapara grano lo maldice la gente, al que lo vende, lo cubren de bendiciones. (Prov 11,25s) El que cultiva su campo se saciará de pan, el que persigue tonterías no tiene juicio. (Prov 12,11) La desgracia persigue al pecador; a los honrados, la paz y el bien. (Prov 13,21) Feliz el que encuentra sabiduría, el que alcanza inteligencia. Pues es más rentable que la plata, más provechosa que el oro. (Prov 3,13-14)

Escucha, hijo, acepta mi parecer, no rechaces mi consejo: mete tus pies en sus cadenas, y tu cuello en su argolla; dobléga tu hombro y llévala, no te molesten sus ataduras.

Porque al fin hallarás en ella descanso, y se convertirá en tu alegría; sus cadenas serán para ti un baluarte, sus argollas un vestido de gloria; atavío de oro será su yugo, sus ataduras cordones de púrpura; te la vestirás como túnica de gloria, como corona de honor te la ceñirás. (Eclo 6,23-25.28-31)

Teniendo en cuenta estos y otros muchos ejemplos que reflejan la idea de la rentabilidad de la sabiduría, ¿se puede acusar al esfuerzo sapiencial de utilitarista y eudemonista? De hecho ambos adjetivos han sido profusamente utilizados por algunos especialistas en su intento de definir la sabiduría bíblica. Ahora bien, dado por supuesto un innegable tipo de pragmatismo que trata de asegurar al hombre una vida en condiciones, una «buena vida» diríamos, resulta imprescindible tener en cuenta que esta vida debe ser entendida a la luz del concepto de orden expuesto más arriba. Dios, en su acto creador, ha establecido un orden; y al hombre ha confiado su descubrimiento y su mantenimiento. El camino de la sabiduría conduce al descubrimiento y a la aceptación de dicho orden. Quien se ajusta a él será feliz; quien se resiste está abocado a la autodestrucción. De algún modo, esta concepción de la retribución, clave para entender los textos sapienciales bíblicos, constituye un teológúmeno indisoluble de la idea de orden (cósmico y social). Aunque se puede hablar de una sanción intramundana de las buenas y las malas acciones, el pragmatismo de la sabiduría no deja de ser un pragmatismo teológico. Hasta ahora hemos tratado de exponer a grandes rasgos las consecuencias derivadas de la confianza en las posibilidades del conocimiento para dar con la sabiduría y someterse a ella. Sin embargo, hay que reconocer que, incluso en contextos en los que se cultiva dicho optimismo, algunas sentencias ponen sutilmente en tela de juicio esas posibilidades: Del hombre son los proyectos, su formulación viene del Señor. El hombre piensa que su proceder es recto, pero el Señor examina los motivos. Encomienda tus obras al Señor, y tus proyectos se realizarán. (Prov 16,1-3) «Se trata de una serie de sentencias en las que la sanción religiosa se cierne sobre el obrar humano... La aparición de tal sanción puede tener una doble explicación. Puede que, con el transcurso del tiempo, los propios sabios fueran siendo más conscientes de los límites de la sabiduría empírica intramundana y de la necesidad de someter todo al juicio definitivo de Dios. Alternativamente, puede que nos encontremos ante una dura réplica yavista a (y subsiguiente interpretación de) las pretensiones de los sabios, en el sentido de que sólo Dios es capaz de dinamizar en su justa dirección el mundo y la historia». Es decididamente ilustrativo a este respecto el texto de Prov 3,5: Confía en el Señor con todo tu corazón y no te fíes de tu inteligencia. Tenle en cuenta en todos tus caminos, y él enderezará tus sendas. No te des de sabio, teme al Señor y evita el mal. Junto a numerosos textos de factura y contenido semejantes a este último, es fácil topar con sentencias que, sin rechazar explícitamente el valor y el éxito del esfuerzo humano en la búsqueda y la consecución de la sabiduría, conciben a ésta como don, un don condicionado casi siempre por la actitud religiosa: el temor/respeto del Señor (Prov 2,6s; Job 28,27s; Eclo 1,9-10.19-20; 39,6-8). ¿Habrá que suponer, como opinan algunos especialistas, que nos encontramos ante dos eslabones de una cadena en el proceso evolutivo del concepto de sabiduría? ¿Se puede hablar de una quiebra de confianza en el esfuerzo cognoscitivo del hombre que dio paso a esperar de Dios lo que la creatura no podía alcanzar? Sin necesidad de negar esta posibilidad, preferimos dar una respuesta afirmativa al contenido de esta otra pregunta: ¿es posible pensar en la coexistencia, a lo largo de la historia de Israel y en el

seno de la tradición sapiencial, de ambas tendencias: el optimismo epistemológico y la amarga toma de conciencia de los fracasos humanos en la búsqueda del sentido?

3. Inadecuación entre experiencia y conocimiento

Desde siempre supo Israel que el hombre propone y Dios dispone: desde la conmovedora desolación de Caín ante el rechazo de sus ofrendas por parte de Yahvé hasta la elección de Israel por pura gratuidad, pasando por la marginación de Esaú y de Saúl y la exaltación de Jacob y David. «No hay sabiduría ni prudencia, ni consejo frente al Señor. Se apareja el caballo para el combate, pero la victoria la da el Señor» (Prov 21,30-31). Ciertamente coexistieron en Israel la confianza en los frutos que proporciona la experiencia y la convicción de que, en la empresa del conocimiento, no puede perderse de vista la dimensión vertical. La propia experiencia enseñaba que, en ocasiones, una recta actitud y un sano esfuerzo educativo desembocan inexplicablemente en el fracaso. Ya lo dice con amargura Qohelet: «*De todo he visto en mi vida sin sentido: gente honrada que fracasa por su honradez, gente malvada que prospera por su maldad*» (Ecl 7,15); «*Pero en la tierra sucede otra vanidad: hay honrados a quienes toca la suerte de los malvados, mientras que a los malvados les toca la suerte de los honrados*» (Ecl 8,14). La confianza en que la sabiduría puede conseguir sus propósitos cede terreno ante la irrupción de situaciones azarosas en la vida del hombre: «*No depende el correr de la agilidad, ni la batalla de la valentía, ni de la habilidad tener pan, ni la riqueza de ser avisado, ni la estima del saber, sino que siempre se tercia la ocasión y la suerte*» (Ecl 9,11).

Hay un *tertium quid* que, sin ser llamado ni esperado ni evocado, irrumpe negativamente entre el hombre y su proyecto. ¿Tiene algo que ver este arbitrario elemento con Dios? En el AT no hay una sola página canónica en la que se proponga con claridad la existencia de un principio del mal ajeno e independiente de Yahvé. Ni siquiera Job, en su agonía física y mental, es capaz de pensar en una fuente del mal al margen de Yahvé: «*Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no vamos a aceptar los males?*» (Job 2,10); «*Dios me ha amedrentado... Su furor me ataca y me desgarrar, rechina contra mí los dientes y aguza sus ojos hostiles... Vivía yo tranquilo cuando me trituró, me agarró por la nuca y me descuartizó... Me atravesó los riñones sin piedad y derramó por tierra mi hiel, me abrió la carne brecha a brecha*» (Job 16,7-14).

El problema de la inadecuación entre experiencia y conocimiento no tendría mayores relieves si la posibilidad o imposibilidad de conocer no estuvieran intrínsecamente vinculadas al misterio de Dios. Dar con la sabiduría y dar con Dios son con frecuencia aspectos de un mismo problema: Los que la aman [a la sabiduría], aman la vida; los que la buscan, alcanzan el favor del Señor; los que la retienen, consiguen gloria del Señor. Los que la sirven, sirven al Santo; Dios ama a los que la aman. (Ecl 4,12-14)

La identificación de la sabiduría con Dios llega a ser casi total. No en vano, los verbos «buscar» y «servir» tienen con frecuencia a Dios como objeto en el AT (Dt 4,29; 10,8; 17,12; 21,5; Is 61,6; Jr 33,21; Os 3,5; 5,6; Sof 1,6; 2,3; etc.). En consecuencia, el escepticismo respecto a la consecución de la sabiduría implica en ocasiones la duda sobre la posibilidad de conocer a Dios. Si el hombre siente el mordisco del fracaso en el terreno de los fenómenos a su alcance, conectados intrínsecamente a su calidad de creatura (especialmente el orden social), ¿cómo podrá tener acceso al conocimiento de Dios? A la luz de estas reflexiones se puede comprender el alcance de las «Palabras de Agur»: Me he fatigado, oh Dios, y estoy rendido. Soy más animal que hombre, carezco de inteligencia humana; no he aprendido la sabiduría, ni conozco la ciencia santa. (Prov 30,1-3)

La relación entre el conocimiento de los fenómenos al alcance del hombre y el conocimiento de Dios es patente en numerosos textos sapienciales. Cierta tipo de sabiduría convencional se sitúa sólo en el primer ámbito: *Hay tres cosas que me sobrepasan, y cuatro que no logro entender: el camino del águila en el cielo, el camino de la serpiente sobre la roca, el camino del barco en alta mar, el camino del hombre por la doncella.* (Prov 30,18-19). Tampoco la sabiduría crítica de Qohelet logra entender «el camino del hombre por la doncella», pero relaciona esta impotencia cognoscitiva con el ámbito divino: «*Si no entiendes cómo un aliento entra en los miembros de un seno preñado, tampoco entenderás las obras de Dios, que lo hace todo*» (Ecl 11,5).

4. Las diferentes respuestas al fracaso epistemológico

A pesar de que el peso de Proverbios bascula sobre una concepción de la sabiduría que podemos llamar convencional, algunos textos ya citados son testigo de una corriente subterránea crítica respecto a las posibilidades del conocimiento. Pero lo más llamativo en esta línea radica en un fenómeno literario observable también en Eclesiástico: la personificación de la sabiduría. En Prov 1,20-33 nos encontramos con el primer discurso de Doña Sabiduría: pregonera de rasgos proféticos que invita a los inexpertos a aceptar su enseñanza; una invitación que suena a conminación, pues la vida plena o el fracaso del hombre (la vida o la muerte) dependen de su seguimiento (ver también Prov 8,1-11.32-36; 9,1-6). Su autoridad, por tanto, es prácticamente divina. No aceptar el saber que ella propone equivale a rechazar el temor del Señor (cf. 1,29). Es decir, la aceptación de su saber por parte del hombre ya no supone sin más (como en el caso de la enseñanza de los sabios) predisposición natural, o adquirida mediante la corrección, sino temor del Señor, es decir, espíritu religioso, auto-conciencia de creatura vinculada a Dios y dependiente de él: actitud religiosa como condición de posibilidad de la verdadera (y eficaz) sabiduría. Ben Sira recoge la idea en 4,11-19. En esta línea se pueden comparar por curiosidad Eclo 2,1 y 4,17. Según el primer texto, quien se apresta a servir al Señor (que equivale de algún modo a temer al Señor, a juzgar por los vv. 7-9 y 15-17) debe prepararse a duras pruebas; según el segundo, la sabiduría personificada pone al hombre a prueba con sus exigencias.

¿Quién es esta Doña Sabiduría con pretensiones divinas? Las sorpresas no paran ahí, pues en algunos textos nos enteramos de que la Sabiduría tiene su origen en Dios mismo. Según Prov 8,22-31, se trata de un ser primordial, creado por Dios y testigo excepcional de la obra de la creación, donde Dios puso en juego toda su sabiduría. De ahí que ese ser primordial presente un curriculum inigualable en calidad de maestra. Pero su ser es funcional, orientado hacia la convivencia con los hombres (cf. 8,31b-36). También Ben Sira (Eclo 24) recurre a esta concepción, aunque la desarrolla en una dirección novedosa. Se trata asimismo de una creatura primordial (24,9), pero la novedad se descubre al principio del capítulo: «se gloria en medio de su pueblo». Aquí, a diferencia de Proverbios, la Sabiduría busca una heredad donde habitar, y el Creador le ordena que se establezca en Israel (24,7-8). Y entre el pueblo elegido echa raíces, crece y ofrece sus frutos (24,12-17). ¿Pero cómo se llama esta creatura? Nos lo dice claramente el autor en 24,23: «*Es el libro de la alianza del Altísimo, la Ley que nos dio Moisés como herencia para la comunidad de Jacob*». Es decir, la Sabiduría se llama Torah. No cabe duda que, a la vista de los desajustes entre el esfuerzo sapiencial y los resultados esperados, los sabios se vieron impulsados a buscar un camino para salir de la crisis. La sabiduría convencional creía que el mundo era una entidad moral, que un sometimiento a sus órdenes mediante el conocimiento repercutía positivamente, y que una desatención de los mismos traía consecuencias funestas. En el orden cósmico (y social) funcionaba una especie de paradigma moral que se encargaba de la adecuación de una acción con su resultado. Una acción honesta procuraba seguridad, bienestar y larga vida; al contrario, una acción injusta desencadenaba fracasos, sufrimientos y frustraciones. El libro de Job es ejemplar a este respecto. Su autor percibió con agudeza y dramatismo la ingenuidad de la doctrina de la retribución. Ya hemos visto que Proverbios ofrece una respuesta desde la sabiduría personificada: la sabiduría impartida por los maestros deja de ser una enseñanza neutral para convertirse en una educación divina.

Proverbios argumenta insistiendo: si el orden al que debe someterse el hombre no es fruto del azar, sino de la suprema sabiduría de Dios, los desajustes entre acción y resultado pertenecen a la categoría de la ilusión o a falta de perspicacia por parte del hombre.

Ben Sira, en cambio, prefiere la huida hacia adelante. La sabiduría con la que Dios creó el mundo se entrega a los hombres, habita entre ellos y tiene un nombre: Ley. Si el hombre no quiere errar, no tiene más que observar los contenidos de la Ley mosaica. La autonomía de la antigua sabiduría ha derivado en heteronomía.

En Proverbios, Eclesiástico y Sabiduría la teología de la creación supone un paso decisivo en la evolución del concepto de sabiduría.

Qohelet no cree que el cosmos sea una entidad moral, ni en su estructura ni en sus funciones. No lo es en su **estructura** porque refleja una absurda circularidad sin finalidad aparente: todo se repite con una mortal monotonía (1,4-7). «*Lo que pasó, eso pasará; lo que sucedió, eso sucederá: nada hay nuevo bajo el sol*» (1,9). Tampoco lo es en sus **funciones**, porque se resiste incomprensiblemente a fomentar la virtud recompensándola. Lo mismo da ser sabio que necio, porque a veces la acción sabia proporciona resultados que se esperarían de una actitud necia, y viceversa. Pero hay otra razón más profunda: ¿para qué ser sabio si tienes que dejar en este mundo el fruto de tu sabiduría cuando la muerte te arrebatte hacia la nada junto con el necio? (cf. 2,14-16). «*Una es la suerte de hombres y animales: muere uno y muere el otro, todos tienen el mismo aliento y el hombre no supera a los animales. Todos son vanidad*» (3,19). Pero la ausencia de una clara finalidad en el orden de la creación y el estremecedor recuerdo de la muerte no arrinconan a Qohelet. «Esta es mi conclusión: lo bueno y lo que vale es comer y disfrutar a cambio de lo que se fatiga el hombre bajo el sol los pocos años que Dios le concede. Tal es su paga» (5,17). Pero no se trata de un frío hedonismo, pues Qohelet sabe que el disfrute pertenece a la categoría de don de Dios (cf. 5,18). Como el hombre no sabe cuál es el momento adecuado para llevar a cabo la acción oportuna que le sea rentable desde el punto de vista humano, no debe desaprovechar los dones que le salgan al paso. A pesar de creer también que el mundo no es una entidad moral, Job se mueve en unas coordenadas muy distintas a las de Qohelet.

La doctrina de la retribución se desploma, en boca de Job, de la manera más estruendosa. Su «caso» personal pone en entredicho la teología israelita: o Dios ignora la realidad humana o actúa de mala fe. Ya en el c. 3 critica el héroe indirectamente la sabiduría y la bondad divinas. Los discursos de los amigos, modelados según los principios más ortodoxos de la retribución, son vacíos; ellos, consoladores importunos (cf. 16,1-3). Job se queda solo con su soledad. Sólo hay una salida: «Demostraré la culpa de mi enemigo y la injusticia de mi rival» (27,7). Así acaba el diálogo de Job con sus amigos. Mientras los ecos de las palabras de éstos se van perdiendo para siempre en la inmensidad de la Gran Duda, una voz anónima plantea el problema en sus justos términos: «¿De dónde se saca la sabiduría?» (28,12.20). La respuesta podría parecer desalentadora a quien se esfuerza por adquirirla al precio que sea (cf. Prov 4,7): «*Sólo Dios conoce su camino... Cuando señaló su peso al viento y definió la medida de las aguas... entonces la vio y la calculó, la escrutó y la asentó. Y dijo al hombre: 'Respetar al Señor es sabiduría, apartarse del mal es prudencia'*» (28,23-28). Aunque no se dice explícitamente, la sabiduría es aquí concebida como don, un don concedido por Dios a quienes le temen. El deseo de Job de encontrarse con Dios se cumple con creces. Los discursos de Dios en los capítulos 38-41 son pura teología de la creación. Desde este punto de vista desarrollan el contenido enunciado en el c. 28. Tras el primer discurso divino, Job ensaya una primera respuesta. Ante los misterios de la creación, confiesa su pequeñez y su ligereza al hablar: «Me siento pequeño, ¿qué replicaré? Me tapané la boca con la mano» (40,4). ¡Pero Job ya conocía su pequeñez! Da la sensación de que le gustaría decir algo más, pero no se atreve. Tras el segundo discurso, Dios consigue arrancarle a Job una confesión en regla: «Hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superan mi comprensión... Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos» (42,3.5). Esta sorprendente confesión constituye de facto una condena de la doctrina de la retribución. Si Job no conocía bien a Dios, ¿de dónde provenía la riqueza y la estabilidad familiar y social de la que gozaba con anterioridad? (c. 1; cf. c. 29). Si una vida en plenitud era el resultado de disposiciones personales de justicia y religiosidad, ¿hay que llegar a la conclusión de que en el caso de Job todo se debía al azar? ¡Porque ahora dice el héroe que sólo conocía a Dios de oídas!

En toda esta historia da la sensación de que Satán conocía mejor a Job que el propio Dios. Mientras éste confirmaba tercamente la integridad de su siervo (cf. 1,8; 2,3), Satán sabía que la religiosidad de Job era interesada, pues se limitaba a bendecir a un Dios que le bendecía (cf. 1,10-11; 2,4-5). En efecto, una vez que Job se queda en la intemperie, sin su cerca protectora (cf. 1,10), inicia el doloroso camino de la búsqueda de la sabiduría. Al final descubre que no conocía a Dios, y que sólo la «visión» lo ha puesto en disposición de aceptar su condición de creatura. Es verdad que Job se ha encontrado con Dios, ¿pero no es menos verdad que Dios se ha encontrado con Job?

Como en ciertos pasajes de Proverbios y Eclesiástico, también en Job constituyen una unidad indisoluble sabiduría y teología de la creación. ¿Pero cuál es en definitiva la función de ésta?

Está claro que la sabiduría, al menos en sus estadios más evolucionados, piensa resueltamente en el marco de una teología de la creación. La fe en el Dios creador va unida a la fe en un Dios retribuidor desde una doble perspectiva: en el ámbito de la soberanía divina y en el ámbito del orden (cósmico y social). Ahora bien, si pretendemos llegar a una conclusión satisfactoriamente sólida respecto a la función de la teología de la creación en la empresa sapiencial, necesitamos hacernos previamente con un diseño formal de la teología de la creación tal como se manifiesta en el pensamiento total de Israel. Empecemos con un dato incontestable y con un prejuicio. Desde los trabajos de Gunkel en especial se da por sustancialmente correcta la idea de que, en el marco de la teología del AT, los conceptos de creación y caos son inseparables. La observación sería innecesaria si tuviésemos en cuenta el trasfondo de Gn 1. Para el primitivo israelita, que se movía con naturalidad en el mundo de los arquetipos míticos, existía una absoluta necesidad de mantener la tensión entre creación y caos. Cualquier desajuste en el orden de lo creado implicaba ceder terreno a la amenaza del caos. Por otra parte, un prejuicio que hemos de superar necesariamente para poder ofrecer un correcto diagnóstico del papel de la teología de la creación en la empresa sapiencial es la supeditación de la teología de la creación a la Historia Salutis. Según algunos autores, la creación no es un dato primario de la fe de Israel, sino el soporte de la historia de la salvación, es decir, que su papel quedaría relegado a un segundo término en favor de la obra redentora histórica de Yahvé. No quiere esto decir, según esos autores, que la fe en la creación no fuese antigua en Israel. Más bien ocurrió que su relegación a un segundo plano se debió a su carácter de dogma-pivot de la teología cananea, lo cual implicaba sin duda una amenaza para la fe yavista. De ahí que la creación ocupe un lugar periférico en la teología israelita.

El rechazo más decidido y serio de este reduccionismo de la importancia de la teología de la creación en el pensamiento religioso israelita está protagonizado por Schmid, para quien la creación es ni más ni menos que el marco en el que se mueven las perspectivas históricas de Israel. No se trata de una idea periférica de la teología bíblica, sino de su esencia. Por su parte, Crenshaw opina que la clave más objetiva para abordar la discusión de la teología de la creación está en tomar en serio el concepto de caos. Como hemos dicho más arriba, el concepto de orden es clave para la comprensión del pensamiento sapiencial. Ahora bien, ese orden, establecido por Dios en la creación, se ve continuamente amenazado por la irrupción de las fuerzas del caos, del desorden, especialmente en el mundo del hombre. El caos se manifiesta tanto en la perversión como en la ignorancia humanas. Respecto a lo primero, nos dice Qohelet: «*Dios hizo al hombre equilibrado, y él se buscó innumerables ardides*» (Ecl 7,29).

También la ignorancia del hombre se percibía como una amenaza. Si al hombre se le escapan el propósito y el significado fundamentales de la vida, ¿cómo puede estar seguro que su actuación, aunque sea meditada y medida, no contribuirá a empeorar las cosas, a dar pábulo al caos? «*Observé todas las tareas que Dios encomendó a los hombres para afligirlos: todo lo hizo hermoso en su sazón y dio al hombre el mundo para que pensara; pero el hombre no abarca las obras que Dios hizo*» (Ecl 3,10-11). Según Qohelet, Dios no sólo oculta al hombre maliciosamente el tiempo oportuno para actuar, sino que le priva sobre todo del acceso a su misterio: «*Aunque los justos y los sabios con sus obras están en manos de Dios, el hombre no sabe si Dios lo ama o lo odia*» (Ecl 9,1).

En consecuencia, a la malicia y la ignorancia humanas como elementos distorsionadores del orden habrá que añadir las dudas sobre la presencia divina y su grado de eficacia en el mundo del hombre. Desde el principio, los sabios mantuvieron la tensión entre la idea de que el Creador conserva el orden del universo y la inquietante conciencia del carácter silencioso de ese lejano Creador. Ante el temor de que, en un momento determinado, Dios abandonara el mundo a las fuerzas aniquiladoras del caos, los sabios introdujeron sus especulaciones sobre Doña Sabiduría precisamente en el contexto de la teología de la creación (Prov 8,22-31; Eclo 1,4.9; 24,3.8-9; Sab 7,26-27). Esta personificación pretende hacer a Dios al mismo tiempo accesible y activo en un momento en que existían dudas serias sobre su justicia; se propone hacer ver que la ratio presente en el cosmos desde su origen no puede ser abandonada por Dios, pues la Sabiduría que explica y garantiza el orden «*es reflejo de la luz eterna, espejo nítido de la actividad de Dios e imagen de su bondad*» (Sab 7,26). De ahí que pueda afirmarse que, en el

pensamiento sapiencial, la teología de la creación pretende responder, al menos en parte, a la cuestión de la teodicea, es decir, de la defensa de la sabiduría y la justicia divinas. En consecuencia habrá que desterrar la creencia de que la teología de la creación es una sierva de la Historia Salutis. Más bien habrá que incluirla en el epígrafe de la teodicea, pues su función es la de explicar y conservar la fe en la justicia y la integridad divinas.