

José Vílchez Línchez sj.

Sabios y Sabiduría en Israel

**Editorial Verbo Divino
1995**

Contenido

Prólogo

Introducción

I - ISRAEL Y SU ENTORNO

1. El Creciente Fértil o la Media Luna
2. Centros de cultura en el Próximo Oriente Antiguo
 - 2.1. Literatura sapiencial de Egipto
 - 2.2. Literatura sapiencial de Mesopotamia

II - LA SABIDURÍA EN ISRAEL Y SUS FUENTES PRINCIPALES

1. Sabiduría y Sabios
2. Lucha entre Profetas y Sabios .
3. Las fuentes de la Sabiduría en Israel .
 - 3.1. La Sabiduría antigua y el pueblo
 - 3.2. El hogar familiar .
 - 3.3. La escuela
 - 3.4. La experiencia
 - 3.5. El intercambio
 - 3.6. La tradición
 - 3.7. La reflexión
 - 3.8. Diálogo y debate

III - LA SABIDURÍA Y EL SABIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Sabiduría/sabio con relación a las artes y los oficios
 - 1.1. Habilidad, pericia, destreza = Sabiduría
 - 1.2. Artífice, artista, artesano = Sabio: *hakam o sophós*
2. Sabiduría/sabio con relación al trato interpersonal
 - 2.1. Sabiduría: sagacidad, ingenio, talento
 - 2.2. Sabiduría: saber acumulado, ciencia, doctrina .
 - 2.3. Sabio: astuto, sagaz .
 - 2.4. Sabio: docto, experto
3. Sabiduría/sabio y la prudencia política
 - 3.1. Sabiduría o arte de gobernar
 - 3.2. El gobernante ideal debe ser sabio .
4. Sabiduría/sabio: prudencia, sensatez/prudente, sensato
 - 4.1. Sabiduría: prudencia, sensatez, saber hacer en la vida
 - 4.2. Sabio: prudente, sensato .
 - 4.3. Verdadera y falsa sabiduría
5. Sabiduría/sabio y el ámbito de lo divino

- 5.1. Dios es fuente de la sabiduría
 - 5.2. Dios actúa sabiamente, con sabiduría
 - 5.3. Dios puede dar la sabiduría y de hecho la da
 - 6. Fenómeno de la personificación de la Sabiduría
 - 6.1. La Sabiduría dentro de la esfera de lo humano
 - 6.2. La Sabiduría es la ley del Señor
 - 6.3. La Sabiduría, atributo divino
 - 6.4. Contenido real de la personificación de la Sabiduría
 - 7. El temor del Señor y la sabiduría
 - 7.1. El temor del Señor es el principio de la sabiduría
 - 7.2. Con el temor del Señor se adquiere la sabiduría y se llega a la cima
 - 8. Conclusión
- IV - LA SABIDURÍA ANTIGUA Y EL ORDEN EN EL MUNDO
- 1. Sabiduría antigua o internacional
 - 2. El hombre, medida de todas las cosas
 - 2.1. Antropocentrismo religioso de los Sabios
 - 2.2. El hombre, imagen de Dios y señor de todas las cosas .
 - 3. El Orden en el mundo
 - 3.1. Descubrimiento del orden en la creación: el cosmos
 - 3.2. Del orden cósmico al orden moral en la vida humana
- V - LA SABIDURÍA ANTIGUA Y PROVERBIOS
- 1. El libro de los Proverbios es una colección de colecciones
 - 2. Composición y datación de Proverbios
 - 3. Variedad de formas en Proverbios .
 - 3.1. Paralelismo
 - 3.2. Formas valorativas
 - 3.3. Comparaciones
 - 3.4. Metáforas
 - 3.5. Preguntas retóricas
 - 3.6. Breves escenas
 - 3.7. Otras formas más complicadas
 - 4. Variedad temática en Proverbios
 - 4.1. Amor a la Sabiduría
 - 4.2. Prov y la vida personal
 - 4.3. Prov y la vida en familia
 - 4.4. Prov y la vida en sociedad
 - 4.5. Prov y el ámbito religioso
- VI - LA SABIDURÍA ANTIGUA Y EL ECLESIAÍSTICO
- 1. Jesús Ben Sira, autor del Eclesiástico
 - 2. Composición y estructura del Eclesiástico
 - 3. Variedad de formas en el Eclesiástico ...
 - 3.1. Paralelismo .
 - 3.2. Formas valorativas
 - 3.3. Las comparaciones y las metáforas
 - 3.4. Discursos y pequeños tratados .
 - 3.5. Retratos históricos
 - 3.6. Otros recursos estilísticos
 - 4. Variedad de temas en el Eclesiástico
 - 4.1. La sabiduría
 - 4.2. El hombre
 - 4.3. Vida en sociedad
 - 4.4. La injusticia social

4.5. Ámbito religioso

VII - CRISIS DE LA SABIDURÍA

1. Orientación optimista de la sabiduría
2. Irrupción del espíritu crítico
3. Primeras soluciones

VIII - EL LIBRO DE JOB

1. Problemas introductorios
2. El Job paciente
3. El Job rebelde
 - 3.1. Situación del Job rebelde
 - 3.2. Job se queja de su situación
 - 3.3. Actitud de Job ante Dios
 - 3.4. Job no encuentra sentido a su vida
 - 3.5. Job y los amigos
4. Dios responde a Job desde la tormenta
 - 4.1. Dios habla desde la tormenta
 - 4.2. Dios acusa a Job
5. Job responde
 - 5.1. Primera respuesta de Job
 - 5.2. Segunda respuesta de Job
6. ¿Quién es Job?
7. El epílogo del libro de Job

IX - ECLESIASTÉS O QOHÉLET

1. Problemas introductorios
 - 1.1. Quién es el autor del libro
 - 1.2. Fecha y lugar de composición de Qoh ,
 - 1.3. Fuentes de inspiración de Qoh
2. Enseñanza de Qohélet
 - 2.1. Riqueza significativa de *hebel*
 - 2.2. El trabajo en Qoh
 - 2.3. Sobre la retribución en Qoh
 - 2.4. Aspectos positivos en la enseñanza de Qoh
 - 2.5. Sobre Dios y el temor de Dios en Qoh
3. Actualidad de Qoh
 - 3.1. Qohélet analiza la realidad críticamente
 - 3.2. Afinidad de Qohélet con el hombre contemporáneo
 - 3.3. Qohélet, maestro y guía

X - EL LIBRO DE LA SABIDURÍA

1. Canonicidad del libro de la Sabiduría
 - 1.1. Sab en la Iglesia hasta san Agustín
 - 1.2. Sab en la Iglesia hasta el Concilio de Trento
 - 1.3. Sab entre los ortodoxos y protestantes
 - 1.4. Conclusión
2. Unidad del libro de la Sabiduría
 - 2.1. Dificultades en contra de la unidad de Sab
 - 2.2. Argumentos o razones en favor de la unidad de Sab
 - 2.3. La unidad no excluye pluralidad de fuentes
3. Influidos en el libro de la Sabiduría
 - 3.1. Influidos del helenismo en Sab
 - 3.2. Sabiduría y Antiguo Testamento
 - 3.3. Conclusión
4. Fecha de composición del libro de la Sabiduría

- 4.1. Marco cronológico, fechas límite
 - 4.2. Nuestra propuesta de datación para Sab
 - 4.3. Formación paulatina de Sab
 - 5. Importancia doctrinal del libro de la Sabiduría
 - 5.1. La Sabiduría
 - 5.2. El Espíritu
 - 5.3. El destino inmortal del hombre
 - 5.4. El binomio justicia - injusticia
 - 5.5. Recapitulación
- XI - EL SABIO A TRAVÉS DEL TIEMPO
- 1. Lo fundamental en la concepción antigua del sabio
 - 1.1. La sabiduría es una cualidad positiva
 - 1.2. El sabio es el hombre de experiencia
 - 1.3. El amplio ámbito de la experiencia
 - 1.4. El sabio antiguo está abierto a todos los vientos
 - 2. Concepción moderna del sabio
 - 2.1. El sabio en sentido moderno
 - 2.2. Actividades del sabio
 - 3. Lo común entre el sabio antiguo y el moderno
- Bibliografía

Prólogo

El presente volumen de la colección *El mundo de la Biblia* está dedicado al estudio del fenómeno sapiencial en el pueblo de Israel, tal y como aparece en su literatura canónica, incluidos los libros Eclesiástico y Sabiduría.

Desde mediados de este siglo se presta una mayor atención por parte de los estudiosos de la Biblia a los libros Sapienciales; este estudio es una prueba de ello. En él integro muchos de los resultados de mis trabajos anteriores, especialmente los relativos al Eclesiastés y al libro de la Sabiduría.

El volumen va dirigido principalmente a las personas y a los grupos interesados por la Biblia, aunque no tengan una preparación especializada. Los resultados dirán si la orientación y su realización han sido acertadas.

José Vilchez S.J.
Granada, noviembre de 1994

Introducción

El presente volumen forma parte de la colección general *El mundo de la Biblia*; su finalidad, por tanto, se subordina a la más amplia de la colección: dar a conocer en el tiempo presente la Sagrada Escritura y el mundo ambiente en el que ella nace. A nosotros corresponde ahora la tarea de acercar el mundo de los sabios antiguos de Israel al lector contemporáneo de cultura media o superior, no especialista en Sagrada Escritura.

El mundo o medio natural en el que se movían los sabios de Israel es el mismo de los libros

sapienciales del Antiguo Testamento, es decir, de Proverbios, Job, Eclesiastés o Qohélet, Eclesiástico o Jesús Ben Sira y Sabiduría de Salomón. Estos cinco libros son fruto del esfuerzo espiritual de generaciones y generaciones de sabios, y forman un bloque o cuerpo bien definido que se distingue por su forma y contenido del Pentateuco, de los Narrativos, de los Profetas y de los propiamente poéticos: Salmos, Cantar y Lamentaciones.

Al principio de nuestro discurso se agolpan preguntas y más preguntas que no pueden ser respondidas de inmediato; esperamos que al final sí lo estén, al menos las principales y de modo medianamente satisfactorio. ¿Qué se entendía por sabiduría en el Próximo Oriente Antiguo? ¿Nuestros conceptos de sabiduría y de sabio significan lo mismo que los del mundo antiguo al que pertenece la Biblia? En cualquier hipótesis sabiduría y sabio forman una pareja inseparable, como lo es todo abstracto de su concreto: bondad/bueno, justicia/justo, belleza/bello, etc.

Es de suponer que al menos el núcleo más central de significación de la pareja sabiduría/sabio se mantenga también común e inalterable, a pesar de la inevitable evolución y transformación de un concepto tan vivo e importante como el de sabiduría. Con el paso del tiempo cambian mucho las circunstancias que modifican la manera de ver del hombre y los puntos de vista que matizan la escala de valores en cada momento. Sin embargo, hay actitudes y valores que se consideran tan connaturales al hombre que no puede ser muy amplia la variación entre significación y significación. A la sabiduría y al ser sabio les cabe el gran honor de estar entre estos valores imperecederos.

Por ahora nos bastará con la idea ambigua y amplia de sabiduría/sabio, que cubre el ámbito del conocimiento experimental y reflexivo del hombre con el fin de ocupar el puesto que le corresponde ante realidades mayores que él: Dios y el mundo en general, dominar hegemoníamente su medio y realizar sus aspiraciones en todos los órdenes de su vida. En el curso de nuestras observaciones y reflexiones tendremos muchas ocasiones para matizar detalladamente el complejo sabiduría/sabio.

I

Israel y su entorno

Hablamos de Israel, constituido ya como pueblo y nación en medio de otros pueblos y culturas.

1. El Creciente Fértil o la Media Luna

Israel, en sí pequeño e insignificante como pueblo y como territorio, siempre ha dependido de los pueblos entre los cuales ha vivido y de los grandes Imperios que alternativamente lo han dominado, desde el Nilo hasta el Tigris y Eufrates. El Próximo Oriente Antiguo se identifica de hecho con el *Creciente Fértil* o la *Media Luna* y con la zona desértica colindante.

El *Creciente Fértil* o la *Media Luna* comprende la inmensa región en forma de arco (de aquí su nombre) que se extiende desde la desembocadura de los ríos Eufrates y Tigris, en el golfo Pérsico, hasta la cuenca del Nilo. Bordea el desierto de Arabia por el norte y el oeste. En esta zona nacieron, se desarrollaron y murieron las grandes civilizaciones antiguas de Mesopotamia, de Egipto y las de los pueblos intermedios de Anatolia, Siria y Palestina. Hay que tener en cuenta también el desierto, que tanta importancia tuvo en la formación del pueblo de Israel y que, según la tradición bíblica, fue cuna de sabiduría y punto de referencia de los sabios de Israel. Israel es un pueblo que se ha forjado en el fuego de la historia, pero que ha sabido asimilar con fuerza vital increíble los influjos de toda índole, sin perder jamás los rasgos esenciales de su identidad. A nosotros nos interesa estudiar solamente su tradición y literatura sapiencial.

Los libros sapienciales de la Sagrada Escritura son el fruto maduro de un pueblo adulto; pero la Sabiduría es más antigua que Israel. Hasta nosotros han llegado testimonios escritos de literatura sapiencial, de Egipto y de Mesopotamia principalmente, del tercer y segundo milenios antes de Cristo. Sólo podemos referirnos a estos testimonios escritos. De la tradición no escrita, anterior o

simultánea, no podemos hablar, aunque lógicamente la tengamos que suponer, sobre todo en ambientes de pueblos seminómadas como los que viven en el desierto o provienen de él y en los que saber leer y escribir es un privilegio de muy pocos.

2. Centros de cultura en el Próximo Oriente Antiguo

Las civilizaciones del Próximo Oriente Antiguo tuvieron sus centros de cultura en sus propios territorios. Las cortes de los reyes y príncipes o los grandes santuarios fueron los focos de cultura.

Desde hace siglos Egipto y Mesopotamia han sido considerados la principal cuna de nuestras culturas occidentales. Los documentos escritos desde el tercer milenio antes de Cristo así lo atestiguan. Conocemos parte de la vida real de estos pueblos, la movilidad de sus gentes en tiempo de guerra y en tiempo de paz. La cultura no permanecía en el lugar de origen, sino que recorría las rutas de las caravanas y llegaba a todas partes. Con los objetos manuales o de arte llegaban también las formas de pensar y de vivir, especialmente con las obras literarias. A éstas nos vamos a referir en los apartados siguientes.

2.1. Literatura sapiencial de Egipto

Egipto desarrolló desde antiguo la literatura sapiencial por medio de *instrucciones o enseñanzas* y también en pequeños poemas. En las *instrucciones* un rey se dirige al príncipe heredero, un magnate o visir a su hijo, un escriba a su sucesor; a todo alumno o discípulo se le llama indiscriminadamente «hijo». En algunos poemas se tratan los grandes temas que preocupan al hombre de todos los tiempos: los males de la vida presente, especialmente las injusticias, las dudas ante el más allá de la muerte, etc.

Entre las muchas *instrucciones* que total o parcialmente han llegado hasta nosotros, destacamos las siguientes:

a. Máximas de Ptah-hotep

La importancia de su contenido es tal que pueden considerarse como el manual más antiguo para la formación integral del hijo de un magnate. Trata prácticamente todos los asuntos propios de un funcionario de la corte. Literariamente las sentencias de Ptah-hotep se parecen bastante al libro de los Proverbios. Ellas servirán además de modelo a otros escritos sapienciales con la misma finalidad. Algunos ejemplos:

«La vejez ha llegado..., la desdicha está ahí; la debilidad reaparece... Lo que era bueno se ha vuelto malo, todo sabor ha desaparecido... Lo que la vejez hace a los hombres es malo en todos los aspectos». «Nadie es sabio de nacimiento».

«La injusticia nunca ha llevado su empresa a buen puerto». «La palabra es más difícil que cualquier otro trabajo y sólo da autoridad a quien la domina a fondo». «No respondas en estado de agitación». «Al sabio se conoce por lo que sabe y al noble por sus buenas acciones».

«El que escucha es un hombre a quien el dios ama, y el que no escucha es un hombre al que el dios detesta».

b. La instrucción dirigida a Merikaré

En una época de gran inestabilidad social, política y cultural el rey se dirige serenamente a su hijo. Sus consejos son espiritualmente elevados, nobles; no reflejan exactamente la situación socio-política de su tiempo, por lo que es de suponer que escribas posteriores intervinieron en la redacción que ha llegado hasta nosotros. Valgan como ejemplo:

«El charlatán fomenta la discordia; suprímelo». «Sé hábil en palabras para poder convencer, pues la lengua es la fuerza de un hombre».

«Sólo se convierte en maestro el que se deja instruir». «Dichoso el que sobrevive en el

recuerdo». «Calma al que llora, no oprimas a la viuda, no echas a un hombre del terreno de sus padres». «No hagas diferencia entre el hijo de un noble y un hombre vulgar».

c. La instrucción de Duaf-Jeti

La instrucción es una sátira de los oficios manuales, de todos ellos. En el breve poema desfilan el picapedrero, el orfebre, el calderero, el carpintero, el joyero, el barbero, el cortador de cañas, el alfarero, el albañil, el hortelano, el tejedor, el caravanero, el embalsamador, el curtidor, el lavandero, el pajarero y el pescador. El autor no tiene una sola alabanza, una palabra alentadora para estos oficios ni para los que los ejercen. La finalidad es evidente: que su hijo desee entrar en la escuela y llegar a ser un escriba; por esto ensalza la labor del escriba:

«Nada sobrepasa a la escritura; es un barco sobre el agua».

«El escriba no carecerá de nada... Es la mayor de las profesiones. Nada en la tierra es comparable a ella».

«No hay oficio sin patrono, excepto el del escriba, pues él es el amo».

La opinión de Jesús Ben Sira es muy parecida a la de Duaf-Jeti: sobre los oficios cf. Eclo 38,24-34; sobre el sabio escriba, Eclo 39,1-11.

d. La instrucción de Ani

Es la lección continuada de una escriba, ya mayor y de tendencias conservadoras, a su hijo que se prepara para la vida en general y para ser escriba en particular. El hijo, cuyo nombre es Konsuhotep, es más abierto que su padre a las nuevas corrientes, como corresponde a un joven; esto se descubre en el intercambio epistolar entre padre e hijo que se transcribe al final de la *instrucción*. Ejemplo de algunas sentencias:

«Todo va bien para el hombre con familia numerosa; se le honra en proporción al número de sus hijos».

«Guárdate de la mujer extranjera que nadie conoce en la ciudad».

«Agua profunda, de límites desconocidos, es la mujer cuyo marido está lejos».

«Un hombre no prospera si descansa mucho».

«Las golondrinas vuelan, pero al fin se posan».

«La intimidad del hombre es más amplia que un granero; está llena de toda clase de respuestas».

«Habla de forma mansa y amable o no respondas nunca».

«El rico del año pasado este año es vagabundo».

«El éxito no pertenece a los hombres; uno es su plan y otro el del Señor de la vida».

«No respondas a un superior encolerizado, cede ante él».

e. La enseñanza de Amenemope

Es la más conocida y estudiada por su relación con Prov 22,17-24,11 desde su descubrimiento en 1923. Al principio algunos defendieron que Amenemope dependía de Proverbios; en la actualidad prácticamente existe unanimidad entre los autores: Prov es posterior a la enseñanza de Amenemope y depende literariamente de ella, aunque no servilmente. Es célebre el pasaje de Prov 22,20: «He escrito para ti *treinta máximas* de experiencia», que sólo se ha podido explicar satisfactoriamente a la luz de Amenemope XXVII 7-8: «Considera estos *treinta capítulos* [de los que consta la *enseñanza*], que instruyen y educan».

Amenemope señala un hito en la sabiduría de Egipto por la profundidad de su humanismo y de su religiosidad; algunos ejemplos:

«Guárdate de robar a un desdichado y de enfadarte con un débil. No extiendas tu mano para apartar a un anciano ni cortes la palabra a un viejo» (IV 4-7). «Otra cosa buena según el corazón del dios: hacer una pausa antes de hablar» (V 7s).

«No seas avaro y encontrarás abundancia... No ambiciones un codo de terreno, ni traspases los linderos de una viuda» (VII 14s).
 «Más vale pan con alegría del corazón que riquezas con tormentos» (IX 7s y XVI 13s).
 «Que tu lengua no revele más que lo bueno y que lo malo quede oculto ante ti» (XI 10s).
 «No te rías de un ciego, no te burles de un enano, no hagas más pesada la prueba de un cojo» (XXIV 8-10). «Dios prefiere al que honra al pobre más que el que adula al rico» (XXVI 13s).

f. Las instrucciones de Ank-sesonqy

Están dirigidas a su hijo. Precede una introducción que cuenta las circunstancias adversas en las que el autor es encarcelado, como en la sabiduría aramea de Ajíkar. Contiene una sabiduría práctica, un tanto cínica, de origen rural. Moralmente, en su conjunto, está muy por debajo de la de Ani o de Amenemope; literariamente utiliza mucho el recurso de la repetición. Las sentencias son breves, como refranes:

«El que oculta que no tiene qué comer, se irá sin alimento» (VII 9s).
 «Un siervo que no es golpeado está lleno de orgullo» (VII 18).
 «No digas: "Soy instruido"; ponte a aprender» (VIII 3).
 «No vivas con tus suegros» (IX 12).
 «Quien no recoge lana en verano no tendrá calor en invierno» (IX 17).
 «¡Ojalá el hijo viviera más tiempo que su padre!» (X 21).
 «¡Ojalá la vida sucediera siempre a la muerte!» (X 25).
 «El compañero de un loco es un loco, el compañero de un sabio es un sabio, el compañero de un idiota es un idiota» (XII 6s).
 «La glotonería no da de comer» (XV 20).
 «No bebas agua en casa de un comerciante: ¡te la cargará en cuenta!» (XVI 5).
 «No seas demasiado confiado: te harás pobre» (XVI 22).
 «De noche no hay hijo de faraón» (XIX 7).
 «Hay mil siervos en casa de un mercader: el mercader es uno de ellos» (XIX 18).
 «Si te oprime una pesada carga, duerme a su sombra» (XX 17).
 «El que tiene vergüenza de dormir con su mujer no tendrá hijos» (XXI 14).
 «No enciendas un fuego que no puedas apagar» (XXII 3).
 «El silencio oculta la necesidad» (XXIII 4).
 «La borrachera de ayer no quita la sed de hoy» (XXIV 12).

g. Diálogo de un desesperado con su alma

Pasamos de las *instrucciones* a los *poemas* de tipo sapiencial. En el *diálogo de un desesperado*, el hombre, hastiado de la vida, desea morir; pero su alma no quiere seguirlo por miedo a lo que pueda suceder después. Se entabla un vivo diálogo entre los dos. El alma convence al hombre para que se entregue al olvido, que todo lo sana, y se dedique a la búsqueda de los placeres de la vida; así consigue que desista de su intención de suicidarse.

h. Protestas del campesino elocuente

Magnífico ejemplo de oratoria egipcia. El campesino, despojado de sus bienes por un ladrón, acude a la justicia del país; expone su caso, que defiende con nueve discursos, y al fin se le hace justicia.

i. El canto del arpista

El canto es la voz del escéptico-pesimista que, ante la fugacidad de la vida y lo incierto del destino final, anima al disfrute de la vida presente, ya que «ninguno vuelve de los que se han ido».

2.2. Literatura sapiencial de Mesopotamia

El influjo de Mesopotamia y, en general, del oriente geográfico en Israel: en todas sus instituciones, y en particular en el Antiguo Testamento, ha sido casi un dogma cultural. Concretándonos a la literatura sapiencial, es un hecho irrefutable el influjo recibido de la literatura mesopotámica.

Los testimonios sumerios y asiro-babilónicos, que los especialistas clasifican entre los sapienciales, no son tan importantes como los de Egipto, pero forman un cuerpo respetable. Hacemos explícita mención de algunos de ellos.

a. Poema del justo que sufre

El poema, cuyas primeras palabras son «Alabaré al señor de la sabiduría», es un himno de alabanza a Marduk, dios principal de Babilonia, por los beneficios recibidos. Desde que se descubrió en 1875 se ha considerado como el «Job babilónico» por las semejanzas con el libro canónico.

El protagonista del poema, un devoto de Marduk, realmente no presenta más que un solo problema en su largo monólogo: por qué Marduk permite que un fiel servidor suyo sufra tantas adversidades en la vida. El autor cuenta sus males sin tener en cuenta a los que los causan. Parece que todo no es más que un asunto exclusivo entre él y Marduk, señor de los dioses y de los hombres:

«Mi dios me ha olvidado y desaparecido,
mi diosa se ha retirado de mí y permanece distante,
el espíritu benévolo que siempre estaba junto a mí se ha ido» (I 43-45).

Todos, familiares y amigos, le han abandonado y le han dejado solo, probablemente en su enfermedad. Después de un año, la situación no ha mejorado (cf. II 1-3). Surge una gravísima duda que afecta a los cimientos mismos de su fe religiosa: parece que no sirven de nada el culto legal y la veneración fiel de los dioses, pues la enfermedad sigue su curso imparable:

«Mi dios no ha venido a rescatarme, tomándome de la mano,
ni mi diosa ha tenido compasión de mí estando a mi lado» (II 112-113).

Pero llega la hora de la restauración gracias a la acción benéfica de Marduk (cf. Tabla III), que «puede volver a la vida al que está en la fosa» (IV 35). El agraciado reconoce ante todos el don de la salud y de la vida y da gracias a su benefactor Marduk (cf. Tabla IV).

En el poema queda claro que la vida entera y las disposiciones de Dios son un verdadero misterio para el hombre:

«¿Quién puede conocer la voluntad de los dioses del cielo?
¿Quién puede comprender los planes de los dioses del abismo?» (II 36-37).

b. Teodicea babilónica

Poema acróstico de 27 estrofas, cada una de las cuales consta de once versos que comienzan con la misma sílaba.

Todo el poema es un diálogo entre un hombre que sufre (estrofas impares) y su amigo (estrofas pares). La causa del sufrimiento no es la enfermedad, como en el poema anterior, sino la situación social del protagonista: huérfano (I 11), pobre (VII 75), despreciado (XXIII 253) y perseguido (XXV 275). Este es precisamente el problema filosófico del diálogo, muy conocido en los ambientes sapienciales: por qué el pobre, el desvalido, a pesar de ser justo, piadoso y fiel (VII 71-73), no es protegido por los dioses, sino abandonado por ellos a su suerte y a las injusticias de la sociedad. El amigo confidente responde a cada una de las quejas del afligido; al principio con los argumentos de la tradición ortodoxa: si sufre será por algún pecado oculto cometido (VIII); después amparándose en el misterio (XXIV 256-257).

El autor del libro de Job repetirá más dramáticamente este mismo discurso, a excepción de la última conclusión del amigo, que responsabiliza a los dioses de haber hecho al hombre mentiroso y de burlarse del pobre, no del rico (cf. XXVI).

En la última estrofa, la XXVIIª, las aguas revueltas se tranquilizan, el protagonista deja de

quejarse y se somete al destino: pide ayuda a su amigo, confiesa serenamente su desgracia y se encomienda piadosamente a los dioses y al rey:

«Que me ayude el dios que me abandonó;
que se muestre compasiva la diosa que [me olvidó];
que el pastor (el rey), el sol del pueblo [se compadezca]» (XXVII 295-297).

c. Diálogo entre un amo pesimista y su criado

El texto presenta un extraño diálogo entre un amo y su siervo, en el que se mantiene rigurosamente una misma estructura, como se observa en 11 estrofas de las doce conservadas total o parcialmente:

1. Orden del amo: «Siervo, obedéceme».
2. Respuesta del siervo: «Sí, mi señor, sí».
3. Contenido de la orden: «Tráeme el carro...», etc.
4. Respuesta afirmativa del siervo, justificando el deseo de su señor.
5. El amo cambia de parecer.
6. Respuesta del siervo, justificando la nueva actitud de su señor.

A primera vista sorprende la veleidad del amo, que expresa un deseo y al momento cambia radicalmente de parecer; además, llama poderosamente la atención la facilidad con que el siervo se adapta a la voluntad de su amo: ¿servilismo del siervo? Analizando más detenidamente el diálogo, se descubre que es el siervo el único que razona, por lo que su personalidad queda muy por encima de la de su señor. Aparece así la intención satírica del autor de este vivísimo diálogo. La última estrofa confirma magistralmente esta afirmación. El amo pregunta al siervo «¿Qué es bueno?»; a lo que el siervo responde cínicamente: «Romper mi cuello, tu cuello y arrojar a ambos al río; eso es (lo) bueno». Al amo no le parece buena la respuesta; realmente la solución no es muy halagüeña. Por esto el amo cambia de parecer: «No, siervo, te mataré y te enviaré por delante». La fina ironía del siervo pone el punto final a esta sátira entre el amo neo, pero aburrido de la vida, y el esclavo, privado de todo menos del duro trabajo y de la sabiduría, su única riqueza: «Entonces, ¿desearía mi señor vivir todavía tres días más que yo?».

El diálogo, como la vida real, nos enseña que no siempre van unidas, ni mucho menos se pueden identificar, riqueza con sabiduría, pobreza con necedad. El libro de los Proverbios, a su manera, nos dice lo mismo: «¿De qué le sirve al necio tener dinero para comprar sabiduría si no tiene seso?» (Prov 17,16).

d. Disputas y fábulas

Otro apartado importante en la literatura mesopotámica lo constituyen las fábulas, cuyos textos han llegado hasta nosotros muy fragmentados e incompletos. En ellas discuten entre sí plantas y animales: *El tamarisco y la palmera, el sauce y el laurel, Nidaba (una diosa) y el trigo, el buey y el caballo, la zorra y el perro*. Estas fábulas no son puros ejercicios literarios de la fantasía, sino reflexiones sapienciales sobre la vida, amargas críticas satíricas de la realidad social.

Cada uno de los personajes de las fábulas se proclama el mejor y el más útil para la vida. Se subrayan las cualidades más afines a las propiedades de plantas y animales para el uso y ornamentación domésticos (el tamarisco), para el alimento de los hombres (la palmera); se ensalza la utilidad del perro y del buey, la fortaleza del león, la elegancia y fuerza del caballo, la ferocidad del lobo y la astucia de la zorra.

El veredicto final suele reflejar la cruda realidad, por lo que no necesariamente corresponde a lo que es justo. Así, en el caso de la zorra, triunfa la astucia sobre todo lo demás. Las fábulas son, pues, críticas satíricas de las normas por las que se rige la vida en la sociedad.

e. Dichos populares, consejos y proverbios

Estos géneros, que tanto éxito tuvieron en las culturas del entorno de Israel y en las sucesivas hasta nuestros días, fueron también conocidos en Mesopotamia. Son pocas relativamente las colecciones, o grupos de estos dichos y sentencias, que se han conservado; a pesar de ello, prueban más que suficientemente que debió de ser muy antiguo y familiar el uso del proverbio en las diferentes culturas que se sucedieron en el país mesopotámico. Recordemos algunos ejemplos:

«He hecho caminar a mi hermano; mi hermano camina como yo.
He hecho caminar a mi hermana; mi hermana camina como yo».
«El arte de escribir es madre de los oradores, padre de los doctos».
«Haz la voluntad del presente, calumnia al ausente».
«El que se ha cogido a la cola del león se ha ahogado en el río;
el que se ha cogido a la cola de la zorra se ha salvado».
«Si yo no he ido, ¿quién podría haber ido a mi lado?».
«Consagró el templo antes de comenzar».
«Fruto en primavera, fruto de duelo».
«La vida de anteayer es la de cualquier día».
«La amistad es de un día; la esclavitud perpetua».
«Un ciudadano vulgar en otra ciudad es su jefe».
«Cuando las hormigas son golpeadas, muerden la mano del que las hiere».
«Mientras vive es su amigo; el día de su muerte es su mayor adversario».
«En boca abierta entran moscas».

f. Sentencias de Ajícar

Estas sentencias forman parte de la novela de Ajícar, de origen arameo, pero sólo conocida por las versiones. *La historia y sabiduría de Ajícar* tuvo tanta difusión en el ámbito de la *Media Luna* que llegó hasta Elefantina (Alto Egipto, siglo VI a.C.) y se cita en Tob 2,1s; 2,10; 11,19; 14,10. Las enseñanzas de Ajícar están orientadas a la educación de la juventud. Algunas muestras son:

«No apartes a tu hijo del palo, de lo contrario no podrás liberarlo (de la maldad)».
«HIJO mío, no charles demasiado... Sé cauto... pues la palabra es como un pájaro: una vez suelto, nadie puede (capturarlo)».
«No trates a la ligera la palabra del rey... Cubre la palabra del rey con el velo del corazón. ¿Por qué va a luchar la leña con el fuego, la carne con el cuchillo, el hombre con (el rey)?».
«Un buen jarro guarda la palabra en su interior, pero uno roto la deja escapar».
«Muchas son las estrellas del cielo; nadie conoce sus nombres. De la misma manera, nadie conoce a la humanidad».
«No reveles tus (secretos) delante de tus amigos, no sea que desprecien tu nombre».
«No diga el rico: "Me glorío en mis riquezas"».
«(No enseñes) el mar a un árabe, ni a un sidonio el desierto, porque sus tareas son diferentes».

A nosotros han llegado otros muchos documentos en los que se contienen muchos consejos, avisos, sentencias de sabiduría, sueltos o agrupados. Los que hemos nombrado bastan para hacernos una idea de cómo florecieron los géneros sapienciales en culturas tan antiguas y variadas en todo el arco del *Creciente Fértil* o *Media Luna*, de las cuales se nutrieron los israelitas durante toda su larga historia.

II

La Sabiduría en Israel y sus fuentes principales

Tratamos de la Sabiduría, más en concreto, de la Sabiduría de Israel como aparece en su literatura. Hemos visto que esta Sabiduría no está libre de los influjos extranjeros, sino que, por el contrario, se alimenta positivamente de ellos. Ahora nos interesa ver a la Sabiduría de Israel en su propio ambiente, en su *contexto local*, donde nace y se cultiva. A ser posible nos gustaría conocer a sus autores: los sabios, sus raíces últimas y el desarrollo y esplendor magníficos que consiguió tal Sabiduría con el paso del tiempo.

1. Sabiduría y Sabios

¿Quiénes son estos personajes anónimos, verdaderos portavoces del sentir de un pueblo y que llamamos *sabios*?

Modernamente *sabio* es una persona culta, de amplios conocimientos o muy especializada en una rama del saber. En la antigüedad se le llamaba *sabio* a la persona que poseía maestría, habilidad en cualquier ámbito de la actividad humana. En todo el Medio Oriente Antiguo el uso de la raíz *hkm*, como adjetivo o sustantivo, era el mismo, y la significación también, a saber, la persona experimentada en cualquier cosa, desde la magia a las labores manuales o de alta especulación.

Traducir la raíz *hkm* siempre por *sabio* no es acertado, pues depende del contexto. En el Antiguo Testamento la mayor parte de las veces corresponde a nuestro concepto de *entendido* en una materia que debe enseñarse a otros porque se ha aprendido.

Es un verdadero problema entre historiadores y exegetas del antiguo Israel determinar quiénes eran estos hombres, llamados *sabios*, y que habitaban principalmente en la corte de los reyes de Judá e Israel. Los autores califican a estos hombres *sabios* de muchas maneras. Se trata de profesionales y no profesionales que poseían una buena cultura según los tiempos y que cubren el larguísimo período de tiempo que va desde comienzos de la monarquía en Israel hasta finales del Antiguo Testamento con probables prolongaciones antes, ciertas después. Se les identifica con los maestros de la corte, que educaban a príncipes, funcionarios y oficiales reales: secretarios, consejeros, etc.; con los maestros de las familias de clase elevada en la corte o fuera de ella, o con los maestros populares que al final serán los escribas o peritos en la Ley.

El Sabio o maestro de Sabiduría fue tan estimado en todo el Oriente Antiguo de Mesopotamia a Egipto que recibió el nombre de *Padre* y sus lecciones o consejos los dirigía a sus alumnos: reyes o plebeyos, como a sus *hijos*. Los Sapienciales del Antiguo Testamento son también en esto un magnífico testimonio (cf. Prov 1,8; 2,1; 3,1; 4,1; 5,1; 6,1; etc.).

¿Formaban los *Sabios* una clase profesional como los Profetas o los Sacerdotes? Unos lo afirman rotundamente, otros, sin embargo, lo niegan o no se atreven a opinar. De lo que ninguno duda es de la gran actividad de estos *sabios*. Además de su función de consejeros, de administradores, de maestros, etc., desarrollaron una actividad literaria, cuyos frutos han llegado hasta nosotros. Hubo un momento de florecimiento literario que algunos han llamado *Ilustración salomónica*. Así se explicaría mejor que la tradición de los libros sapienciales esté unida a Salomón, porque en su tiempo se cultivó especialmente la Sabiduría. La labor anónima de estos Sabios, como la de casi todos los autores de la antigüedad semita, fue creadora, transformadora y compiladora. A esta actividad incansable de los Sabios se debe que hayamos heredado un legado tan precioso.

2. Lucha entre Profetas y Sabios

El estudio de las relaciones entre Sabios y Profetas en Israel ocupa un puesto muy relevante entre los autores modernos, porque importante fue el papel que jugaron unos y otros en la historia de Israel. Alrededor del tema *Lucha entre Profetas y Sabios* se han orientado muchos de los trabajos de historiadores del Israel antiguo y de exegetas.

Antes de Isaías propiamente no existe lucha entre Profetas y Sabios; ésta comienza con Isaías, que fustiga a «los sabios a sus propios ojos» (Is 5,21). Los que se tienen por sabios son los consejeros reales, por eso los oráculos de Isaías van contra ellos: contra los sabios de Israel o los

consejeros del faraón de Egipto: Is 29,14; 30,1-5; 31,1-3; contra los consejeros del faraón: Is 19, lis; contra el rey de Asiría: Is 10,13. Isaías no está conforme con la política del rey Ezequías y de sus consejeros, inclinada hacia Egipto en contra de Asiria. Por lo demás ésta era la política dominante desde los tiempos de Salomón, por influjo, quizás, de los consejeros de la corte de origen egipcio. En el fondo del pensamiento de Isaías late un argumento teológico: los israelitas buscan la solución, su salvación, en los medios humanos al margen de su fe en Dios (cf. Is 30,1-5; 31,1-3). Esta tesis la había propuesto ya Isaías en otra ocasión: «Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7,9) y ahora la repite con otras palabras: «Vuestra salvación está en convertirlos y en tener calma: vuestra valentía en confiar y estar tranquilos» (Is 30,15).

El influjo de la Sabiduría en Isaías no se puede poner en duda. Pero ¿cómo se explica que Isaías sea al mismo tiempo enemigo de los Sabios y dependiente de la Sabiduría? ¿Es que Isaías antes de su vocación a profeta había pertenecido al gremio de los Sabios? Esta tesis ha sido defendida por unos y rechazada por otros; ninguno niega, sin embargo, que a Isaías se le pueda llamar sabio en sentido de hombre culto de su tiempo, que Isaías utilice muchos elementos sapienciales que son de dominio público, o que tuviera contactos frecuentes con los círculos sapienciales formales.

Con Jeremías la lucha entre Profetas y Sabios llega a su punto álgido. En su tiempo el gobierno y dirección espiritual del pueblo estaba en manos de Sacerdotes, Sabios (Ancianos) y Profetas (Jer 18,18 habla de Sacerdote - Sabio - Profeta; Ez 7,26 de Sacerdote - Ancianos - Profeta). Jeremías luchará contra todos los estamentos: contra los Sacerdotes (20,1-6); contra los falsos profetas (28); contra los Sabios de Israel (8,8-9; 9,11); contra los de Teman (49,7) y los de Babel (50,35).

3. Las fuentes de la Sabiduría en Israel

Tratamos de ver cuáles son los manantiales de donde brota la Sabiduría, es decir, de dónde se nutre el hombre en general y el israelita en particular para hacerse sabio. Abarcamos tanto la Sabiduría popular como la culta, la profana como la sagrada, ya que en nuestro contexto documental no se distingue entre una y otra, y porque nos interesamos en la Sabiduría en cuanto es un bien apreciado por el hombre.

3.1. La Sabiduría antigua y el pueblo

Generalmente los autores no tienen inconveniente en conceder que la antigua sabiduría, en su fase oral o prelitteraria, se enraíza en el *humus* del pueblo, entendido éste como la base sociológica más extensa de una población en una época determinada. En la convivencia diaria de unos con otros se aprende de hecho a sortear los peligros que nos acechan, a aprovechar toda ocasión oportuna, a utilizar debidamente el tiempo y nuestras cualidades, a descubrir el valor de las cosas, el sentido de los acontecimientos y de la vida misma. Todo esto y mucho más con la experiencia queda para siempre grabado no en piedra o en madera, sino en dichos fáciles y breves que el pueblo sabe apreciar y conservar: las sentencias y los refranes (el *masal* hebreo).

El *masal* se aplicaba al principio a los dichos populares breves, incisivos, cáusticos. Así, por ejemplo: «¡Hasta Saúl está con los profetas!», que en 1 Saín 19,24 es un dicho popular que corre de boca en boca y en 1 Sam 10,12 se le llama *masal*. Equivale a Jer 23,28: «¿Qué tiene que ver la paja con el grano?», aunque aquí no aparezca ni como dicho popular ni expresamente como *masal*. El mismo caso se repite en Jer 31,29: «En aquellos días ya no se dirá: "Los padres comieron agraces, los hijos tuvieron dentera"», y en Ez 18,2: «¿Por qué andáis repitiendo este refrán...?».

También se contaría como *masal* Gen 10,9: «De donde el dicho: "Intrépido cazador, según el Señor, como Nemrod"». El contenido de un *masal* ha llegado a ser modelo o paradigma.

Resumiendo: se presentan como *masal* dichos populares o refranes: «Como dice el viejo refrán: "La maldad sale de los malos..."» (1 Sam 24,14); expresión parecida en Ez 16,44: «Todos los autores de refranes [verbo] te harán uno, diciendo: "De tal madre, tal hija"», como en nuestro: «De tal palo, tal astilla». Con el paso del tiempo al dicho popular y primitivo sucederá la sentencia más estilizada y culta como la conocemos, por ejemplo, en el libro de los Proverbios.

3.2. El hogar familiar

Descendiendo más en particular, el hogar familiar es el lugar primigenio donde nace y se desarrolla el individuo humano. Así también en el hogar tiene comienzo su adiestramiento en la vida, es decir, la Sabiduría. En las sociedades de estructura familiar preurbana, el padre o cabeza del clan, del grupo, de la familia, es el responsable de todo: en él se concentra todo el poder; él es el depositario de la tradición y el transmisor de ella a sus descendientes (cf. Tob 4).

3.3. La escuela

Cuando surgen las escuelas son ellas el lugar privilegiado del cultivo de la sabiduría. La escuela era una institución real que funcionaba ya en el tercer milenio en todo el ámbito mesopotámico y egipcio; más cercanas a Israel también las hubo en Siria y en Fenicia. Recordemos solamente que de Biblos (de sus escuelas) pasó el alfabeto a Grecia, de Grecia a Roma y a toda la cultura grecorromana. Las escuelas eran de carácter elitista: para la educación de príncipes, de hijos de potentados y de altos funcionarios reales. Israel adaptó la escuela a sus necesidades, es decir, al servicio del rey y de las clases privilegiadas. En este sentido se habla de *escuelas reales* o de *la corte*, sostenidas por la casa real.

Estas escuelas florecieron sobre todo en tiempos de Salomón y del rey Ezequías, como mantiene la tradición sapiencial (cf. Prov 22,17; 24,23; 25,1). Algunos autores señalan diferencias notables entre la escuela en Israel y la escuela de los grandes imperios. Se habla de «democratización» con relación a Egipto y de escuelas de amplia audiencia no elitista. En estas escuelas se aprendía a leer textos ya preestablecidos, tradicionales y otras cosas según el cargo que tenían que desempeñar.

Pocos son los que aluden a las escuelas en el templo; pero sin duda las hubo para especial educación de los levitas.

3.4. La experiencia

Este apartado abarca y resume los tres párrafos anteriores (el pueblo, el hogar, la familia), puesto que siempre se ha considerado la vida del hombre en su medio ambiente natural, el comunitario y hogareño, como la mejor escuela para aprender aquello que más necesita.

Toda Sabiduría hunde sus raíces en la vida vivida y experimentada de los pueblos. Si el proverbio es sabiduría concentrada, lo es de la experiencia vital de los pueblos que lo han acuñado. Israel se ha forjado, como pueblo, en la dura experiencia de la vida, y sus Sabios han comprobado experimentalmente la Sabiduría que viene de antiguo. Un ejemplo eminente lo tenemos en Qohélet, que todo lo observa, todo lo experimenta y lo consigna en su libro: «Me dediqué a investigar y a explorar con sabiduría todo lo que se hace bajo el cielo... Examiné todas las acciones que se hacen bajo el sol...» (Qoh 1,13-14; ver además 2,3.11-15.20; 3,10. 12.14.16-22; 4,1.4.7; etc.).

3.5. El intercambio

La comunicación entre los individuos y los pueblos forma parte de la vida humana. El comercio o intercambio de bienes es una forma natural de la comunicación in-terhumana. Pero también se pueden comunicar otros bienes y valores no tangibles; entre éstos resalta la Sabiduría. La Sabiduría adquirida por la experiencia se puede comunicar a los demás e históricamente así ha sucedido. Israel ha sido un pueblo privilegiado en este aspecto, pues nace entre culturas ya muy desarrolladas que le sirven de cuna, como ya hemos visto a propósito del influjo de Egipto y de Mesopotamia. Israel ha aumentado su sabiduría gracias a la aportación de los otros pueblos, aunque esto no haya sucedido de una manera indiscriminada. Los Sabios de Israel han sabido filtrar la sabiduría extranjera según su propia identidad nacional y religiosa.

El intercambio de experiencias, de puntos de vista, de conocimientos entre los miembros del pueblo de Israel debió de ser muy grande por la rápida formación de una clase dirigente, por los influjos manifiestos en los diferentes escritos que nos han llegado, por las mismas controversias

que se suscitaron entre Sabios, Profetas y Sacerdotes (cf. Jer 18,18). Los que vivían en un mismo espacio vital y se alimentaban de la tradición común, se enriquecían mutuamente. El intercambio entre Sabios y no Sabios, pero cultos, es otra fuente para la Sabiduría de Israel.

3.6. La tradición

Después de la experiencia personal, la tradición es la principal fuente de Sabiduría. Es además la única forma de transmitir a las generaciones futuras la Sabiduría y los conocimientos adquiridos. Nosotros conocemos muy bien la tradición escrita, pero antes de ésta solamente existió la oral. Antes de que los Sabios recopilaran la Sabiduría israelita en las colecciones que nos legaron (cf. Prov 25,1), o que se han perdido, la Sabiduría corrió de boca en boca. Los Maestros y Sabios de Israel procuraban transmitir a sus discípulos lo aprendido por propia experiencia o de otros Sabios anteriores, o simplemente lo que el pueblo conocía. Esta fue una de las funciones más importantes de la escuela o del discipulado en Israel y en todos los pueblos de Oriente. Son preciosos los testimonios de Qohélet y de Jesús Ben Sira:

«Qohélet, además de ser un sabio, instruyó permanentemente al pueblo» (Qoh 12,9).

«Yo salí como canal de un río y como acequia que riega un jardín; dije: Regaré mi huerto y empapare mis arriates, pero el canal se me hizo un río y el río se me hizo un lago. Haré brillar mi enseñanza como la aurora para que ilumine las distancias; derramaré doctrina como profecía y legaré a las futuras generaciones. Mirad que no he trabajado para mí sólo, sino para todos los que la buscan» (Eclo 24,30-34).

3.7. La reflexión

La reflexión de los Sabios pertenece también a la experiencia. Le dedicamos un párrafo aparte, porque es una experiencia más profunda y reflexiva que la directa a que nos hemos referido anteriormente.

La reflexión supone madurez intelectual y psicológica, por esto puede ser indicio de menor antigüedad, aunque no siempre sea así. Las nuevas situaciones históricas de los individuos y de la comunidad obligan a los Sabios a repensar lo establecido para adaptarlo a las circunstancias nuevas. Casi toda la Sabiduría que llamamos *culta* es fruto de la reflexión de los Sabios. El pensar y repensar de los Sabios sobre problemas nuevos o sobre los misterios escondidos de la naturaleza, del hombre o de Dios descubre nuevos horizontes, que se plasmarán en normas de vida. Nos referimos a la reflexión de los Sabios que parte de situaciones de hecho constatables, y también a la que tiene como punto de partida la fe yahvista.

Si los Sabios reciben con respeto el legado profano del pasado y lo transmiten íntegramente, otro tanto o más debemos decir de la herencia de su fe religiosa, a la luz de la cual lo repiensen todo.

En la última etapa del Antiguo Testamento la Sabiduría israelita se ha yahveizado. A los Sabios de Israel podemos aplicar lo de san Pablo: la fe ilumina los ojos del corazón (cf. Ef 1,18). A partir de su fe yahvista los Sabios reinterpretan la Sabiduría antigua. Ellos van a encontrar para las eternas preguntas nuevas respuestas, que se concretarán en formas específicas de interpretación de la vida y de muchos temas hasta entonces no tocados. Se puede ver, por ejemplo, en el libro de la Sabiduría la orientación nueva en temas como la justicia, la virginidad, la esterilidad, la muerte, el sufrimiento, etc.

El Sabio israelita no se ha despojado de su individualidad israelita. El vive en la fe del pueblo elegido, o, si se quiere, él vive y participa de la vida del pueblo elegido. Pero es solamente en la última etapa del Antiguo Testamento cuando hace objeto de su estudio y de su enseñanza la tradición histórica, profética y de la Ley (ver los libros del Eclesiástico y de la Sabiduría).

3.8. Diálogo y debate

El intercambio, decíamos, es fuente de Sabiduría. Cuando este intercambio se verbaliza, surge el

diálogo. Sin duda que el diálogo entre Sabios enriquece a los interlocutores. El libro de Job, en parte, está concebido como un diálogo. El autor finge la discusión entre Job y sus amigos. ¿No puede reflejar la realidad del mismo autor que no encuentra en la Sabiduría tradicional respuestas a sus preguntas?

En el diálogo sincero entre iguales se contrastan pareceres contrapuestos y se encuentran soluciones a problemas viejos, pero presentados de forma nueva, y a problemas que surgen quizás por primera vez. También puede entablarse el diálogo entre el hombre y Dios (de nuevo Job). En él se enfrenta el hombre doliente y cargado de razones al Dios conocido y sabido; paradójicamente el litigante descubre un Dios amable y comprensivo, muy distinto del tradicional.

La falta de respuestas adecuadas a los nuevos problemas en todo el ámbito de la vida humana obliga a los Sabios a investigar por nuevos derroteros. Job y Qohélet son buenos ejemplos y también el autor del Salmo 73. Crisis de la Sabiduría tradicional han llamado los autores al fenómeno que ha hecho aparecer en escena a Job y a Qohélet, pero ha sido una crisis de la que la misma Sabiduría ha salido enriquecida.

III

La sabiduría y el sabio en el Antiguo Testamento

Es muy importante que no nos confundamos desde el principio de nuestro estudio en el uso de los términos. Me refiero, en concreto, a la comprensión de los términos *sabiduría* y *sabio*. ¿Han significado siempre lo mismo o podemos suponer razonablemente que en ellos se ha dado cierta evolución, que al menos con el tiempo se han subrayado matices diferentes dentro de una misma comprensión común?

La concepción moderna de *sabiduría/sabio* se refleja principalmente en los diccionarios. Veamos lo que nos dicen dos grandes autoridades. Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRALE): «*Sabiduría*. 1. Conducta prudente en la vida o en los negocios. 2. Conocimiento profundo en ciencias, letras o artes. 3. Noticia, conocimiento. (...)». María Moliner, por su parte, opina que *sabiduría* significa: «I. "Ciencia, Saber". Conjunto de los conocimientos... 2. Buen juicio o prudencia con que alguien gobierna sus actos o aconseja a otros. 3. Cualidad del sabio». *Sabio* corre paralelo a *sabiduría*. Del DRALE nos interesan 4 acepciones: «I. Dícese de la persona que posee la sabiduría. 2. Aplícase a las cosas que instruyen o que contienen sabiduría... 4. De buen juicio, cuerdo... 5. Aplícase a los animales que tienen muchas habilidades». María Moliner, en general, está de acuerdo con DRALE, pero desarrolla más las acepciones, según su costumbre. Para ella *Sabio* «I. Se aplica a la persona que posee conocimientos científicos extensos y profundos o que se dedica al estudio o a la investigación con resultados extraordinarios... 3. (aplicado a las personas, así como a su conducta y acciones). Sensato o prudente... 5. Se aplica a los animales amaestrados...».

Predominan, pues, los aspectos intelectuales o cognoscitivos sobre los prácticos o de la conducta. ¿Es ésta la concepción de los antiguos (especialmente del AT) sobre *sabiduría/sabio*? No exactamente, por lo que será necesario matizar, confrontando cualquier afirmación con los textos que, por fortuna, son muy numerosos.

Se advierte sin demasiado esfuerzo que la orientación fundamental de las reflexiones de los autores bíblicos es más de carácter práctico que teórico. Así mismo, los autores antiguos en general y los sagrados en particular no se interesan por establecer una distinción nítida entre el ámbito teórico y el práctico, como nosotros solemos hacer con frecuencia. Esto no sucede porque nosotros

sepamos distinguir lo teórico de lo práctico y ellos no, sino porque ellos consideran la realidad de la vida humana como una unidad global indivisible y nosotros la fraccionamos en muchos aspectos (en este caso, el teórico y el práctico). Sin embargo, tendremos que confesar que, a medida que pasa el tiempo, los autores bíblicos más recientes distinguen con mayor claridad los aspectos tanto en el orden del conocimiento como en el de las actitudes morales (teórico/práctico; verdadero-bueno/falso-malo, etc.). Pero esto lo veremos más adelante confirmado con el testimonio de los textos.

Son muchos los pasajes originales de la Escritura (tanto en hebreo como en griego) que nos hablan de la *sabiduría* y de *los sabios*. Nuestra intención es la de poner de manifiesto la pluralidad de significados del mismo vocablo original hebreo (*hkmh/hkm*) o griego (*sophía/so-phós*): *sabiduría/sabio*. En la exposición seguiremos un orden lógico y sistemático, que, en parte solamente, se identifica con el *proceso real* temporal de los conceptos *sabiduría* y *sabio*. 47

1. Sabiduría/sabio con relación a las artes y los oficios

Una de las primeras cosas que llaman la atención del que observa el comportamiento normal de los hombres es la habilidad que algunos poseen para ciertas actividades. Es admirable la pericia y destreza que manifiestan los que por su profesión manipulan materiales útiles para la vida normal, como son los objetos de uso doméstico, el vestido, la vivienda, etc., o los metales y materiales nobles para la ejecución de obras de arte profano o religioso.

Los autores sagrados llaman a esta habilidad, pericia y destreza, *sabiduría* (*hokmdh*), y a los que la poseen, *sabios* (*h^akamím* = *artesanos, artífices* o similares).

1.1. Habilidad, pericia, destreza = Sabiduría

Son famosos los pasajes del libro del Éxodo que se refieren a la construcción de la Tienda sagrada, a la confección de los utensilios y de los ornamentos para el culto divino. (Eas palabras en cursiva de los textos que se citan traducen el vocablo hebreo *hokmdh* o, en su caso, el griego *sophía*).

«El Señor dijo a Moisés: Yo he elegido a Besalel... Eo he llenado de mi espíritu, de *habilidad*, pericia y maestría para realizar todo tipo de obras... Ee doy como ayudante a Oholiab..., también he concedido *habilidad* suficiente a los peritos que con ellos realizarán lo que yo he mandado construir» (Ex 31,1-6; ver también w.7-11; 35,31.35).

De hecho así lo hicieron: «Besalel, Oholiab y todos los hombres hábiles en quienes el Señor había infundido *habilidad* y pericia para saber realizar todos los trabajos en servicio del santuario, ejecutaron todo conforme había mandado el Señor» (Ex 36,1; cf. v.2). Una y otra vez leemos que es Dios el que da esta *habilidad* o pericia, este «espíritu de sabiduría» (Ex 28,3).

Y no sólo los varones; también las mujeres colaboraron con su sabiduría práctica en la confección de la Tienda;

«Las mujeres *hábiles* [con *habilidad*] en el oficio hilaron con sus manos... Todas las mujeres *hábiles* [con *habilidad*] en hilar, hilaron pelo de cabra...» (Ex 35,25s).

En la construcción del templo salomónico trabajaron tanto israelitas *hábiles* [con *habilidad*] (cf. 1 Crón 28,21) como algún artesano [«lleno de *sabiduría*»] de Tiro, especializado en la fundición del bronce (cf. 1 Re 7,14).

En otros lugares de la Escritura se llama también *sabiduría* a la simple *pericia* del piloto de una nave (cf. Sal 107,27), a la del armador de la misma (cf. Sab 14,2), al *arte* del escriba (cf. Eclo 38,24) o al *método* adecuado (cf. Ecl 1,13; 2,21; 7,23).

Pero donde la *sabiduría* artesano llega a lo sumo es cuando antropomórficamente se aplica a Dios creador. Leemos en Jer 10,12: «El hizo la tierra con su poder, asentó el orbe con su *maestría*, desplegó el cielo con su *habilidad*» (= Jer 51,15; cf. Prov 3,19); y en Sal 104,24: «Cuántas son tus obras, Señor, y todas las hiciste con *maestría*».

1.2. Artífice, artista, artesano = Sabio: *hakam* o *sophós*

Lo que acabamos de decir de la *habilidad y destreza manual* como *sabiduría práctica* según la Sagrada Escritura, hemos de aplicarlo en concreto a las personas que poseen tal habilidad y destreza, y que, por lo tanto, son y se llaman *sabios*, o, con términos más concretos, *artífices*, *artistas*, *artesanos*.

Los *artífices* del santuario son *artesanos*, *hombres hábiles*: «Un día *los artesanos* que trabajaban en el santuario dejaron sus trabajos...» (Ex 36,4; ver w.1-2.8; 31,6; 35,10). También los encargados de hacer las vestiduras de los sacerdotes; dice el Señor a Moisés: «Manda a todos *los artesanos* a quienes yo he dotado de *habilidad* que confeccionen los ornamentos de Aaron...» (Ex 28,3). Y lo mismo se dice de las mujeres *hábiles* en el oficio de hilar (cf. Ex 35,25-26).

Para la construcción del templo Salomón contará con obreros especializados o *sabios* artesanos. Según 1 Crón 22,15, dice David a su hijo Salomón: «Dispones de gran cantidad de obreros, canteros, escultores y carpinteros, *expertos* en toda clase de obras». Por su parte Salomón pide al rey de Tiro: «Envíame un hombre *experto* en trabajos de oro, plata, bronce, hierro... para que colabore con *los artistas* que tengo a mi disposición en Judá y Je-rusalén» (2 Crón 2,6). A lo que responde el rey de Tiro: «Te envío a Jurán-Abiu, hombre *experto e inteligente*... Sabe trabajar el oro, la plata... Realizará todos los proyectos que le encarguen en colaboración con tus *artesanos* y con *los artesanos* de tu padre, David, mi señor» (2 Crón 2,12-1-3).

Los artistas en general son *los sabios* expertos; Isaías dice que «se busca un *hábil* escultor...» (40,20), y Jeremías de los ídolos afirma que «todos son obra de *artesanos*» (10,9). Los hombres de la mar de Tiro son también *sabios, expertos*. En la lamentación de Ezequiel sobre Tiro leemos: «Vecinos de Sidón y Arvad eran tus remeros; veteranos *expertos* de Biblos tenías de calafateadores» (Ez 27,8-9). Jeremías amplía el concepto de *sabio/a* a las que saben ejercitar bien el oficio de plañideras: «Sed sensatos y haced venir plañideras, envidad por mujeres *expertas*» (Jer 9,16).

Así pues, el significado más cercano y de fácil captación de *sabiduría/sabio* se descubre en las actividades manuales más cercanas al hombre en su quehacer diario y normal, en su *habilidad* en el trabajo u oficio que desempeña (cf. Sal 58,6; Qoh 9,11).

2. Sabiduría/sabio con relación al trato interpersonal

Del ámbito de las tareas y oficios primordialmente manuales pasamos al de las actividades del espíritu, aquellas que manifiestan que el hombre es un ser que piensa, que siente emocionalmente y que puede almacenar experiencias y conocimientos de índole espiritual. En este apartado prescindimos de lo relacionado con el arte de gobernar o política y de la moralidad de tales actividades que veremos más adelante.

2.1. Sabiduría: *sagacidad, ingenio, talento*

A lo largo del estudio constatamos que no siempre que la Escritura habla de *sabiduría* se refiere a una cualidad o virtud que por sí misma ennoblezca al que la posee. En hebreo es el contexto el que determina en última instancia el significado del vocablo *hokmah/sabiduría*; en las lenguas modernas, más evolucionadas, existen términos que se prestan menos al equívoco, como son, por ejemplo, *sagacidad*, *ingenio* o *talento*.

En Isaías, al hablar en contra de Jerusalén, leemos: «Dice el Señor: (...), yo seguiré realizando prodigios maravillosos; fracasará la *sabiduría* de sus sabios, y se eclipsará la prudencia de sus prudentes» (Is 29,13s; cf. Job 12,2).

En el mismo tono se expresa Jeremías en contra del pueblo de Jerusalén: «Rechazaron la palabra del Señor; ¿de qué les servirá su *sabiduría*?» (Jer 8,9; cf. 9,22; 49,7).

En la sátira de Ezequiel contra el rey de Tiro aparece vanas veces *hokmah* con este sentido: «Con tu *talento*, con tu habilidad, te hiciste una fortuna... Con agudo *talento* de mercader ibas acrecentando tu fortuna... Por eso, así dice el Señor: Por haberte creído sabio como los dioses...

desnudarán la espada contra tu belleza y tu *sabiduría*, profanando tu esplendor» (Ez 28,4-7).

En forma lapidaria sentencia el proverbio: «No valen *astucia* ni prudencia ni consejo frente al Señor» (Prov 21,30); o bien: «La *sagacidad* del astuto discierne su camino, la necedad del insensato se engaña» (Prov 14,8).

Por último, en dos ocasiones habla Job de la *sabiduría* de los animales, que no puede entenderse sino de su *instinto sagaz*: «¿Quién le dio *sabiduría* al ibis y al gallo perspicacia?» (Job 38,36), y del torpe avestruz dice que «Dios le negó *sabiduría* y no le repartió inteligencia» Job 39,17).

2.2. *Sabiduría: saber acumulado, ciencia, doctrina*

Esta significación de *sabiduría* abiertamente se acerca ya más a nuestra manera de concebir la sabiduría, como un acervo de conocimientos sistematizados o sin sistematizar, pero que tienen su principal origen en la experiencia personal o común y se orienta, fundamentalmente, a la ordenación de la vida también individual y comunitaria.

En la Sagrada Escritura primeramente se trata de la *sabiduría* muy en concreto y en relación con personajes famosos, israelitas o de fuera de Israel. Más adelante se hacen consideraciones generales sobre la sabiduría como un bien en sí y sin fronteras. Por último *sabiduría* alcanza además un grado casi fosilizado y se convierte en *doctrina o enseñanza* que habrá que recibir como un bien común y transmitir a las generaciones futuras, empezando por los jóvenes. Naturalmente esta *sabiduría* es buena para el hombre; pero en este momento no subrayamos el aspecto de la moralidad que reservamos para el § 4.

a. Sabiduría y personajes famosos

Al parecer, el texto más antiguo de la Sagrada Escritura que habla de la *sabiduría* en relación a un personaje famoso se refiere a David en el episodio de la mujer de Técoa. Esta lleva a cabo la estratagema de Joab para conseguir que David perdone a su hijo Absalón del crimen de alta traición por el que está desterrado de la ciudad de Jerusalén. David descubre este plan y la mujer declara abiertamente: «Tu siervo Joab es quien me manda y me ensayó toda la escena. Ideó esto para no presentar el asunto de frente; pero mi señor posee la *sabiduría* de un enviado de Dios y conoce todo lo que pasa en la tierra» (2 Saín 14,19s). En el pasaje sobresale la proclamación de la extraordinaria *sabiduría* de David, que se compara a la de un ser sobrenatural (un ángel) al que nada se le oculta de lo que pasa entre los hombres.

Sin embargo, en la tradición de Israel no es David el rey sabio por excelencia, sino Salomón, cuya sabiduría será proverbial dentro y fuera de Israel y para todos los tiempos. Los cronistas de su época y de tiempos posteriores se encargarán de exaltar hiperbólicamente la sabiduría de Salomón: «Dios concedió a Salomón una *sabiduría* e inteligencia extraordinarias... la *sabiduría* de Salomón, era mayor que la *sabiduría* de todos los hijos de Oriente y que toda la *sabiduría* de Egipto» (1 Re 5,9s). La leyenda engrandece a Salomón, como se ve al compararlo con otros reyes. El cronista escribe entusiasmado:

«En riqueza y *sabiduría*, el rey Salomón superó a todos los reyes de la tierra. Todos los reyes del mundo venían a visitarlo, para aprender de la *sabiduría* de que Dios lo había llenado» (2 Crón 9,22s; cf. Qoh 2,9), aludiendo, sin duda, a la visita de la reina de Sabá, según se nos cuenta en 1 Re 10,1-13 (cf. 2 Crón 9,1-12; 1 Re 10,23s; 11,41).

Los profetas hablan también del gran saber de otros reyes y ciudades, pero en un contexto muy polémico: del rey de Asiria Is 10,13; de Babilonia Is 47,10 y de Tiro Ez 28,17.

Del saber extraordinario de Daniel y de sus compañeros también se nos dice algo en Dan 1,4.17.20. Esta sabiduría tiene mucho que ver con la clave de muchos misterios, porque con ella se puede interpretar aun lo escondido y arcano. Relacionada con esta sabiduría está aquella que Sofar desea para Job: «Que Dios te hable..., él te enseñará secretos de *sabiduría*» (Job 11,5s; cf. Job 15,8; 28,12.20; 32,13; Eclo 1,3.6).

El sabio Qohélet habla también de la *sabiduría* como de saber y de saberes profundos (cf. Qoh 1,16-18; 7, 23.25; 8,16), pero no espera grandes cosas de ella. «El hombre podrá afirmar que sabe

muchas cosas por las que de verdad se puede llamar sabio; pero esta sabiduría fragmentada no alcanza la comprensión total de su propia existencia, la explicación del sentido de su vida en un mundo determinado, pero caótico».

b. La Sabiduría tiene valor en sí misma

Son, sin embargo, mucho más numerosos los pasajes en los que los autores sagrados hablan de la *sabiduría* como de un bien o valor en sí misma, fruto maduro de una larga experiencia personal o colectiva (cf. Job 26,3; Qoh 9,10.13), y que, por ello mismo, es muy estimada y recomendable: «Hijo mío, haz caso de mi *experiencia*, presta oído a mi *inteligencia*» (Prov 5,1); comparable a un tesoro: «Tesoro de *sabiduría* son los proverbios inteligentes» (Eclo 1,25; cf. 41,12; Job 28,18), tesoro que, si se oculta, no sirve para nada: «*Sabiduría* oculta y tesoro escondido, ¿para qué sirven los dos? Mejor es el que oculta su locura que el que oculta su *sabiduría*» (Eclo 41,14s = 20,30s);

pero, si no se oculta y sale a la luz, tiene muchas ventajas;

«Yo me puse a reflexionar sobre la *sabiduría*... y observé atentamente que la *sabiduría* tiene una ventaja sobre la necedad, como la tiene la luz sobre las tinieblas» (Qoh 2,12s; cf. 7,11s; 9,15s.18; 10,10). Muchas veces, sin embargo, no se la aprecia debidamente (cf. Qoh 10,1).

La *sabiduría*, por su valor intrínseco, dignifica al que la posee: «Por su *sabiduría* el pobre llevará alta su cabeza y se sentará entre los nobles» (Eclo 11,1), y lo hace feliz:

«Dichoso el que encuentra *sensatez*, el que adquiere *inteligencia*» (Prov 3,13; cf. 24,14; Eclo 3,29; 14,20). El que la rechaza, por el contrario, es un infeliz: «Desdichado el que desdeña la *sabiduría* y la instrucción» (Sab 3,11).

No se nace con la *sensatez* o *prudencia* (cf. Eclo 6,18); es necesario aprenderla (cf. Eclo 6,22; Prov 4,11). El hombre debe intentar adquirirla con todo empeño: «Adquiere *sensatez*, adquiere *inteligencia*» (Prov 4,5), y aun con los propios bienes: «El principio de la *sensatez* es: "Adquiere *sensatez*", con todos tus haberes adquiere *prudencia*» (Prov 4,7; cf. 16,16; 17,16; 23,23), pues «la *sabiduría* instruye a sus hijos, estimula a los que la comprenden» (Eclo 4,11).

En los métodos pedagógicos del tiempo no se excluía el castigo corporal (cf. Prov 29,15; Eclo 22,6; 23,2) y, aunque no siempre se conseguía la *sensatez* o *sabiduría* (cf. Prov 30,1-3), ésta se enseñoreaba del corazón inteligente, no del necio (cf. Prov 1,7; 10,13.23; 14,6.33; 17,24; 24,7; Eclo 3,25; 18,28; 21,18).

c. La sabiduría como doctrina, enseñanza

Finalmente, en algunos lugares *sabiduría* se puede entender como *doctrina*, *enseñanza* o conjunto de recomendaciones. En este sentido nosotros mismos hablamos de literatura de *Sabiduría*, de libros sapienciales, con fundamento en los mismos libros sagrados: ver los *títulos* de los libros Prov, Qoh, Eclo y Sab; así mismo, en el prólogo a Eclo dos veces habla el traductor de la «instrucción y *sabiduría*» de su abuelo Jesús (w.3 y 12); también en el primer epílogo del mismo Eclo leemos que Jesús Ben Sira «vertió de su corazón *sabiduría* a raudales» (Eclo 50.27).

Eclo se cierra con las palabras «*sabiduría* de Simón, hijo de Jesús...», que no pertenecen al texto sagrado (ver también el título y *subscriptio* del libro de la Sabiduría: «*Sabiduría* de Salomón»).

2.3. Sabio: astuto, sagaz

Esta acepción está siempre implícita en las demás; subraya la agudeza de ingenio y, sobre todo, los más que posible matices de signo negativo que el contexto pondrá de manifiesto.

Así lo descubrimos en la exhortación que se hacen los egipcios contra los israelitas: «Mirad, los israelitas se están volviendo más numerosos y fuertes que nosotros; vamos a *vencerlos con astucia* [a actuar *astutamente* con ellos] para que no se multipliquen» (Ex 1,9s).

De Jonadab, sobrino de David y primo hermano de Amnón, se dice que «era hombre muy sagaz» (2 Sam 13,3); él fue el que pérfidamente aconsejó a Amnón en el asunto de su hermana Tamar.

El aspecto negativo se descubre también en los pasajes en que se habla de los que se creen *sabios* y actúan neciamente (cf. Is 5,2; 29,14; 44,25; Jer 4,22; Job 5,13; 15,2; Prov 3,7; 26,12.16; 28,11; Eclo 7,5; 37,20).

En otros lugares se subrayan rasgos que no se pueden calificar negativamente, ya que lo que con ellos se consigue no es malo en sí; se refieren a mujeres *sagaces* (cf. Jue 5,29; 2 Sam 14,2; 20,16.22); o simplemente se fijan en la habilidad intelectual de las personas (cf. Os 14,10), de las ciudades, personificándolas (cf. Zac 9,2), y aun de los animales (cf. Prov 30,24).

2.4. *Sabio: docto, experto*

Este apartado se diferencia del anterior en que desaparece el matiz negativo y, en su lugar, se valora el lado positivo. Los testimonios son numerosísimos; muchos de ellos podrían con toda razón aparecer en otro u otros apartados, pero aquí están plenamente justificados (cf. Os 13,13).

a. *Se constata el hecho* de que existen tales *sabios* doctos, expertos, etc.: «¿Quién, fuerte o *sabio*, le resiste [a Dios] y queda ileso?» (Job 9,4; cf. 37,24); «Otras máximas de *doctores*» (Prov 24,23; cf. Qoh 7,10; 9,15; 12,11; Eclo 18,29; 37,22.24). Y se dan algunos casos concretos: de Salomón: «Fue más *sabio* que ninguno» (1 Re 5,11); del rey de Tiro: «¿Si eres más *sabio* que Daniell, ningún enigma se te resiste» (Ez 28,3); de Qohélet: «Qohélet, además de ser un *sabio*, instruyó permanentemente al pueblo» (Qoh 12,9), y del pueblo entero de Israel (cf. Dt 4,6).

Estos *doctos* personajes, de hecho, son *prudentes* administradores (cf. Gen 41,33.39; Sal 105,22), consejeros en todos los ámbitos (cf. Gen 41,8; Ex 7,11; Est 1,13; Is 3,3; 19,1; Eclo 20,27; 21,13; 37,19.26), expertos-en la Ley y en leyes (cf. Est 1,13; Jer 8,8s; 9,11; 18,18).

b. *El aprendizaje o largo camino para ser sabio*. No se nace sabio, sino que es necesario aplicarse intensamente para llegar a ser sabio, docto, experto: «Si quieres, hijo mío, *llegarás a sabio*; si te empeñas, *llegarás a sagaz*» (Eclo 6,32; cf. Prov 6,6). El proceso de aprendizaje nunca se entendió como algo automático, sino que suponía, al menos, el esfuerzo personal: «No es la edad quien da *sabiduría*, ni por ser anciano sabe uno juzgar» (Job 32,9).

En una cultura fundamentalmente oral, la *sabiduría* se transmite por la palabra; por esto es tan importante querer y saber escuchar: «Presta oído y escucha las sentencias de los *sabios*» (Prov 22,17; cf. Eclo 6,33; Job 15,17s). La compañía de los *sabios* hace *sabios* (cf. Prov 13,20; Eclo 6,34), ya que «la conversación del *sabio* es siempre *sabiduría*» (Eclo 27,11 [A]) y «la lengua de los *sabios* destila ciencia» (Prov 15,2; cf. v.7; Eclo 15,10). Con razón se aconseja que no se rechacen los discursos de los *sabios* (cf. Eclo 8,8), porque además y sobre todo «la instrucción del *experto* es manantial de vida, que aparta de los lazos de la muerte» (Prov 13,14). Todo esto vale para los simples e inexpertos, pero también para los sabios, que así aumentan su *sabiduría* (cf. Job 34,2; Prov 9,9; 10,14; 18,15; 21,11).

Jesús Ben Sira nos brinda un magnífico testimonio del aprecio en que se tenía a los hombres sabios de la tradición: «Alabemos... a los príncipes de naciones, por su sagacidad; a los jefes, por su penetración; a los *sabios* pensadores, por sus escritos» (Eclo 44,4). Precisamente de sus escritos un epilogoista escribió: «Dichoso el que los medite, el que los estudie *se hará sabio*» (Eclo 50,28). Pero más sabio aún será, y según Ben Sira el verdadero sabio, el que se dedica al estudio y meditación de la Ley del Altísimo; nosotros diríamos al estudio y meditación de la Sagrada Escritura (cf. Eclo 39,1-11; Sal 19,8; 107,43). El Eclesiastés, como es su costumbre, pone un poco de freno al fácil optimismo en esta materia: «Yo dije: *voy a ser sabio*, sin embargo, *la sabiduría* queda lejos de mí» (Qoh 7,23; cf. 7,16). A causa de la situación social del tiempo, que prácticamente no varía durante toda la antigüedad, sólo podía llegar a *sabio* el que estaba liberado del duro trabajo manual: pues, «¿cómo se hará *sabio* el que agarra el arado y su orgullo es manejar la aguijada?» (Eclo 38,25; cf. v.24). De todas formas no niega que también los expertos en oficios manuales se llamen *sabios* según la usanza antigua: «Todos éstos se fían de su destreza, y cada uno es *sabio* en su oficio» (Eclo 38,31); pero no se puede negar que aquí se trata de un *sabio* de segunda o tercera categoría.

c. *Valoración o evaluación del ser sabio*. Si preguntamos por el valor de la sabiduría y del ser sabio en el ámbito de la literatura sapiencial, lo natural es que la respuesta sea muy positiva. Sin embargo, quedamos sorprendidos por la parquedad en las alabanzas y por la preocupación con que hablan los autores sagrados.

Es posible que no nos extrañe la actitud crítica del Eclesiastés: «Pensé para mí: como la suerte del necio será también la mía. Entonces ¿por qué *yo soy sabio*, ¿dónde está la ventaja?» (Qoh 2,15; cf. Sal 49,11); también:

«¿Qué ventaja le saca *el sabio* al necio?» (Qoh 6,8). Sin embargo, el mismo Eclesiastés evalúa positivamente el hecho de ser sabio: «¿Quién como *el sabio*? ¿Y quién es el que conoce la interpretación de un asunto? La *sabiduría* del hombre ilumina su rostro y transforma la dureza de su semblante» (Qoh 8,1; cf. v.5). Proverbios aplica a un caso concreto un principio general, que corre de boca en boca como sentencia lapidaria: «Más vale un hombre *sabio* que uno fuerte, un hombre de ciencia que un forzado» (Prov 24,5) y que corresponde a nuestro refrán:

«Más vale maña que fuerza». La aplicación es clara: «El hombre *hábil* escalará la plaza fuerte y derribará la fortaleza confiada» (Prov 21,22). El Eclesiastés asiente esta vez: «La *sabiduría* hace al *sabio* más fuerte que los jefes en la ciudad» (Qoh 7,19).

De todas formas, no hay que echar las campanas al vuelo. Por medio del profeta Jeremías nos dice el Señor:

«No se gloríe *el sabio* de su *saber*» (Jer 9,22), y Jesús Ben Sira nos aconseja: «No presumas de *sabio* al despachar tus negocios» (Eclo 10,26; cf. 32[35],4). Muchas veces ni aun los más entendidos consiguen lo que se proponen (cf. Qoh 8,17), ni el ser de verdad sabio es motivo suficiente para jactarse.

3. Sabiduría/sabio y la prudencia política

Todos tenemos necesidad de la *sabiduría* en sus más variadas significaciones para poder salir airoso de todas las circunstancias de la vida, aun de las más complicadas. Ella nos capacita para saber encontrar los medios más adecuados a los fines concretos. Si esto vale para todo individuo responsable de su propio destino, cuánto más valdrá para los que tienen por oficio buscar el bien de la comunidad, como son los gobernantes de los pueblos. Este apartado va más allá que todo el anterior § 2, ya que descende al ejercicio de los poderes públicos o al arte de gobernar.

3.1. Sabiduría o arte de gobernar

Entre las cualidades que adornarán al rey ideal prometido, según la visión de Isaías, está la sabiduría o prudencia política: «Sobre él reposará el espíritu del Señor: espíritu de *sabiduría* y prudencia, espíritu de consejo y valentía, espíritu de conocimiento y respeto del Señor» (Is 11,2).

Al buen gobernante le hace falta esa *sabiduría* que al mismo tiempo es perspicacia y sagacidad, prudencia y talento, valentía y decisión. Son muchas cualidades difíciles de tener, por lo que hay que pedir las a Dios según la mentalidad de los autores sagrados.

La Sagrada Escritura nos ofrece ejemplos ilustres que deberán servir de modelo a los reyes y gobernantes de Israel y de todos los pueblos en general.

De Josué se nos dice al final del Deuteronomio que «estaba lleno del espíritu de *sabiduría*, porque Moisés le había impuesto las manos» (Dt 34,9). Este «espíritu de *sabiduría*» equivale a «las grandes dotes de *prudencia*», tan necesarias para el buen gobierno del pueblo de Israel en proceso de formación, como traduce L. Alonso Schökel en la Nueva Biblia Española.

En su lecho de muerte David aconseja a su hijo Salomón a propósito de algunos asuntos pendientes. Refiriéndose a Joab, que asesinó a dos generales suyos sin que él lo supiera y en contra de las normas establecidas, dice David a Salomón: «Haz lo que te dicte tu *prudencia*: no dejes que sus canas vayan en paz al otro mundo» (1 Re 2,6). Más adelante Salomón dio cumplimiento a este deseo de David, su padre (cf. 1 Re 2,28-34).

Los autores sagrados están convencidos de que la prudencia política y el sabio gobierno del pueblo es un bien tan grande que sólo Dios lo puede conceder al que se lo pida. Por esto ponen en boca de Salomón la petición insistente de este don desde el comienzo de su reinado:

«Dame *sabiduría* e inteligencia para dirigir a este pueblo. De lo contrario, ¿quién podrá gobernar a este pueblo tuyo tan numeroso?» (2 Crón 1,10; cf. 1 Re 3,6-9; Sab 9,4,6). La respuesta del Señor no se hace esperar: «Por haber pedido *sabiduría* e inteligencia para gobernar a mi pueblo, del que te he constituido rey, se te concede *sabiduría* y la inteligencia, y también riquezas...» (2 Crón 1,11s; cf. 1 Re 5,9,26; Sab 7,7).

Según la tradición, conservada en las crónicas reales, Salomón no defraudó al pueblo en el ejercicio de sus poderes como rey; su fama así lo confirma. Al reconocimiento general de la *sabiduría* del rey Salomón, siguió el coro de las alabanzas dentro de Israel: «Todo Israel se enteró de la sentencia que había pronunciado el rey [en el caso de las dos prostitutas], y respetaron al rey, viendo que poseía una *sabiduría* sobrehumana para administrar justicia» (1 Re 3,28). La fama del buen gobierno de Salomón traspasó las fronteras de Israel, como se encargan de proclamar un tanto exageradamente los historiadores cortesanos: «De todas las naciones venían a escuchar la *sabiduría* de Salomón, de todos los reinos del mundo que oían hablar de su *sabiduría*» (1 Re 5,14; cf. 10,24; 2 Crón 9,23). Como caso emblemático se recuerda el de la reina de Sabá (cf. 1 Re 10,4,6-8; 2 Crón 9,3,5-7).

De fuera de Israel se exalta la prudencia política de Holofernes, aunque de modo adulatorio e irónico. Judit halaga la vanidad de Holofernes para ganarse su confianza, por eso le dice: «Hemos oído hablar de tu *sabiduría* y tu astucia, y todo el mundo comenta que tú eres el mejor en todo el Imperio, el consejero más hábil y el estratega más admirado» (Judit 11,8).

Por último, de modo general parece que se puede referir a la *sabiduría* o prudencia política la recomendación del pseudo-Salomón a los soberanos de las naciones, al menos en parte (cf. Sab 6,9,20s).

3.2. El gobernante ideal debe ser sabio

Para el creyente israelita Dios es el creador del mundo y, por lo tanto, su Señor y su Rey; él gobierna y dirige todo lo creado: «Porque el Señor es rey, él gobierna a los pueblos» (Sal 22,29); «El Señor es sublime y terrible, emperador de toda la tierra... Dios reina sobre las naciones» (Sal 47,3,9; cf. 93; 95-99).

Por el ejercicio de la justicia y del derecho se reconoce al rey ideal en Israel (cf. Sal 45,7s; 72), porque así es como el Señor ejerce su dominio sobre la tierra: El Señor «regirá el orbe con justicia y a los pueblos con rectitud» (Sal 98,9); «Eres justo, gobiernas el universo con justicia y estimas incompatible con tu poder condenar a quien no merece castigo. Porque tu fuerza es el principio de la justicia y el ser dueño de todos te hace perdonarlos a todos» (Sab 12,15s).

Más adelante veremos cómo Dios es sabio y todo lo hace sabiamente. También su forma de reinar más que ningún otro rey. Nos dice el profeta Jeremías, hablando de todos los pueblos paganos: «No hay como tú, Señor;

tú eres grande, grande es tu fama y tu poder, ¿quién no te temerá? Tú lo mereces, Rey de las naciones, entre todos sus *sabios* y reyes, ¿quién hay como tú?» (Jer 10,6s).

Moisés está convencido de que el pueblo sólo puede ser gobernado por hombres prudentes, experimentados, perspicaces, es decir, *sabios*: «Elegid de cada tribu hombres *sabios*, prudentes, expertos, y yo los nombraré jefes vuestros» (Dt 1,13; cf. v. 15), que administrarán rectamente la justicia y no venderán sus sentencias por dinero, tentación que acecha permanentemente a los jueces, aunque sean *sabios* y justos (cf. Dt 16,19).

Otra vez encontramos en nuestro camino el ejemplo permanente de reyes sabios y prudentes en el modo de gobernar: David (cf. 2 Sam 14,20) y Salomón, del que dice Jirán, rey de Tiro: «¡Bendito sea hoy el Señor, que ha dado a David un hijo *sabio* al frente de tan gran nación!» (1 Re 5,21; cf. 2 Crón 2,11; 1 Re 2,9 y 3,12).

Así pues, la prudencia política o el arte del buen gobierno de los pueblos, pequeños y grandes,

antiguos y modernos, sólo puede ser ejercida/o por hombres *sabios*, es decir, dotados de *sabiduría*, que es un don de la naturaleza y, en última instancia, de Dios creador, padre y origen de esa naturaleza.

4. Sabiduría/sabio: prudencia, sensatez/prudente, sensato

Entramos en el ámbito estrictamente moral del hombre, pues tanto *sabiduría* como *sabio* se refieren al hombre en cuanto sujeto calificable responsable y moralmente. *Sabiduría* y *sabio* alcanzan así, en el medio humano, su sentido más elevado y noble.

4.1. Sabiduría: prudencia, sensatez, saber hacer en la vida

Son muchísimos los pasajes de la Escritura en los que *hokmah/sophía* equivalen a prudencia, sensatez, como virtud o cualidad positiva, enriquecedora del que la posee, y por la que orienta su vida ordenadamente y según la voluntad del Señor.

Dt 4,6 pone en boca de Moisés esta exhortación, dirigida al pueblo: «Poned por obra [los mandamientos y decretos del Señor], que ellos serán vuestra *prudencia* e inteligencia ante los demás pueblos, que al oír estos mandatos comentarán: "¡Qué pueblo tan sabio y sensato es esa gran nación!"».

El Salmista cree que es Dios el que le ayudará a conseguir esta sensatez y prudencia, por lo que le pide: «Enseñanos a calcular nuestros años, para que la *sabiduría* entre en nuestro corazón» (Sal 90,12; cf. Job 28,28).

De la heroína Judit habla así Ozías en nombre de todos los jefes de Betulia, ciudad sitiada por los asirios:

«Todo lo que has dicho es muy sensato, y nadie te va a llevar la contraria, porque no hemos descubierto hoy tu *prudencia*; desde pequeña conocen todos tu inteligencia y tu buen corazón» (Judit 8,29; cf. 11,20).

El común sentir de los pueblos, también el israelita, siempre ha sostenido que la sensatez y prudencia se adquieren normalmente con los años. Job pregunta: «¿No está en los ancianos la *sabiduría* y la prudencia en los viejos?» (Job 12,12; cf. 32,7; Eclo 25,5). Pero no son incompatibles la juventud y la prudencia, como lo demuestran los ejemplos de José, Daniel y, en Job, Eliú (cf. Job 33,33; 13,5).

A esta *sabiduría*, que es honor y gloria del hombre, se refieren muchas sentencias y dichos proverbiales (cf. Sal 37,30; 49,4; Job 4,21; Prov 1,2; 2,2; 18,4; 24,3; 28,26; 29,3; 31,6; Eclo 4,24; 8,8[S]; 15,10; 37,20s; 39,6.10 = 44,15; 51,13.15.17; Sab 10,8s). En el corazón tiene su sede la sabiduría, como lo más íntimo y determinante en la vida psíquica y moral del hombre (cf. Prov 2,10; 14,33; Sal 90,12); y normalmente se la relaciona con el hombre justo y piadoso (cf. Prov 10,31; 11,2; 13,10; Eclo 27,11), como se verá detalladamente en todo lo que sigue.

4.2. Sabio: prudente, sensato

Al abstracto *sabiduría/prudencia* sigue el concreto *sabio/prudente*, como sustantivo, como adjetivo o en forma verbal. Algunos pasajes, por la deficiente definición del término *sabio*, podrían con pleno derecho caber también en otros apartados; pero es indiscutible su sentido positivo y en muchos casos, como veremos, el matiz predominante es abiertamente moral.

a. *Al pueblo de Israel* en dos ocasiones se le niega la virtud de ser sabio. Los dos pasajes pertenecen al Cántico de Moisés, donde se reprende al pueblo de Israel por su conducta impropia con el Señor: «¿Así le pagas al Señor, pueblo necio e *insensato* [no sabio]? ¿No es él tu padre y tu creador, el que te hizo y te constituyó?» (Dt 32,6), y más adelante: «Porque son una nación que ha perdido el juicio y carece de inteligencia. Si fueran *sensatos*, lo entenderían, comprenderían su destino» (Dt 32,28s).

b. *El individuo o los individuos como gremio.* Por el carácter tan peculiar de las reflexiones sapienciales, no debe sorprendernos que sean tan numerosos los pasajes en que *sabio/prudente* se refiera a individuos en singular o a un gremio de ellos en plural. La literatura sapiencial se recrea de modo particular en ensalzar la conducta del hombre juicioso, equilibrado, centrado; de todo aquel que puede ser declarado antagonista del necio a insensato.

Leemos en Proverbios: «(El Señor) otorga honor a los *sensatos* y reserva baldón para los necios» (3,35); «El necio está contento de su proceder, el *sensato* escucha el consejo» (12,15); «Corona de los *sensatos* es su riqueza, collar del insensato es su necedad» (14,24). El Eclesiastés nos recuerda que «mejor es escuchar la reprensión de un *sabio* que escuchar el canto de los necios» (7,5), y el Eclesiástico: «El *sabio* calla hasta el momento oportuno, el necio no aguarda la oportunidad» (20,7); pero realmente son muchos los lugares que todavía podrían citarse (cf. Job 17,10; 34,34s; Prov 1,5.6; 8,33; 9,8s.12; etc.).

c. *Personas revestidas de autoridad.* Anteriormente vimos que el sabio por excelencia era el rey Salomón, no sólo por sus cualidades personales, sino por su categoría de rey. La tradición sapiencial consideró como cualidad primordial del rey, de los jueces, de los consejeros y maestros el ser *sabios*, es decir, prudentes, *sensatos*: «Un rey *prudente* avienta a los malvados y hace rodar la rueda sobre ellos» (Prov 20,26); «Gobernante *prudente* educa a su pueblo, el gobierno inteligente es ordenado» (Eclo 10,1; cf. también Jer 50,35; 51,57; Abd 8; Eclo 20,29; 33,2; 37,23).

d. *El hombre justo.* En muchos de los casos citados anteriormente *el sabio* u hombre prudente era también *el justo*, es decir, un hombre que procuraba actuar en su vida conforme a la voluntad expresa de Dios en la Ley o, si se prefiere, con honestidad ante los demás y ante Dios; su antagonista es el malvado. De manera especial pueden verse Prov 14,16; 23,24; Qoh 9,1; Eclo 18,27; Sab 4,16s; 6,24; 7,15.

Estamos, pues, de lleno en el ámbito moral, como también explicaremos en el apartado siguiente.

4.3. Verdadera y falsa sabiduría

Con el Eclesiástico o Jesús Ben Sira llegamos a la clara distinción entre verdadera y falsa *sabiduría*, entre la sabiduría que hace realmente grande al hombre y la sabiduría que no lo ennoblece, ya que en sus manos se convierte en poder engañoso y destructivo.

Desde el principio de este capítulo hemos podido observar que se da cierta ambigüedad en el modo de hablar de los autores sagrados acerca de la *sabiduría*; ambigüedad que en más de un lector puede causar turbación. En efecto, los textos más antiguos no distinguen, al menos explícitamente, entre sabiduría y astucia; aún más, parece que la *sabiduría/astucia* es alabada y puesta al mismo nivel que la *sabiduría/sensatez*. Jesús Ben Sira hace desaparecer casi por completo esta ambigüedad. El establece con firmeza un principio general, a saber, que «en toda *sabiduría* se cumple la Ley» (Eclo 19,20). Con este principio es compatible que haya «una astucia exacta y a la vez injusta» (Eclo 19,25), pero él no llamará a esta astucia *sabiduría*, pues «no es *sabiduría* ser experto en maldad, no es prudencia la deliberación de los malvados. Hay una astucia que resulta detestable y hay insensatos que carecen de *sabiduría*» (Eclo 19,22s).

El Eclesiástico cifra la *sabiduría* auténtica y única en que el hombre reconozca su verdadera situación ante Dios, que es encontrar su situación exacta en la creación de Dios. Por esto la relaciona directamente con la religiosidad o con «el temor del Señor», que, según él, «es la perfección de la *sabiduría*» (Eclo 21,11; ver lo que diremos en § 7 sobre *Sabiduría y temor de Dios*). Así se explica que proclame: «Grande es el que alcanza *sabiduría*» (Eclo 25,10), y que nos confiese autobiográficamente que, «siendo aún joven, antes de torcerme, deseé la *sabiduría* con toda el alma, la busqué desde mi juventud, y hasta la muerte la perseguiré» (Eclo 51,13-15). Como penúltima palabra en su testamento espiritual nos dice precisamente: El Señor «os conceda un corazón *sabio* [la *sabiduría* de corazón] y que reine la paz entre vosotros» (Eclo 50,23).

5. Sabiduría/sabio y el ámbito de lo divino

Hasta ahora hemos estudiado el binomio *sabiduría/sabio* directamente relacionado con el hombre; desde este momento nos atrevemos a adentrarnos en el medio divino, guiados por la Sagrada Escritura, que nos desvela algo de este misterio.

El tema propuesto lo consideramos de dos maneras distintas: desde el punto de vista de lo creado, en cuanto *sabiduría/sabio* se relacionan con Dios como *lo originado* con el origen, *el efecto* con la causa, *el don* con el donante; o desde Dios mismo según la revelación, en cuanto que Dios es *el origen, la causa y el donante* de la sabiduría y del ser sabio.

5.1. Dios es fuente de la sabiduría

Esto nos lo dicen abiertamente Barucq: «Es que abandonaste [Israel] la fuente de la *sabiduría*» (3,12) y el Eclesiástico: «Toda *sabiduría* viene del Señor y está con él eternamente» (1,1); «*Sabiduría*, prudencia y sensatez proceden del Señor» (Eclo 11,15; cf. Prov 2,6; Eclo 38,2; 45,26). La razón es bien sencilla y nos la recuerdan los autores sagrados: «Pues él [Dios] posee *sabiduría* y poder» (Job 12,12; ver además Eclo 15,18; 33,8; 42,21; Sab 9,9); por esto, de Dios se dice que «uno solo es *sabio*» (Eclo 1,8; cf. Is 31,2).

5.2. Dios actúa sabiamente, con sabiduría

La afirmación puede parecer superflua a cualquier creyente; pero también la encontramos expresa en la Sagrada Escritura, sobre todo cuando se trata de ensalzar la creación en general: «Cuántas son tus obras, Señor, y todas las hiciste *con sabiduría*» (Sal 104,24; cf. Prov 3,19); «No quieres que se frustren las obras de tu *sabiduría*» (Sab 14,5), o se pone el acento en alguna obra creada en particular, como es el hombre: «Dios de los padres, Señor de misericordia, que... formaste al hombre *sabiamente*» (Sab 9,1s).

La *sabiduría* es, pues, un atributo estrictamente divino, como lo es la omnipotencia, la misericordia, etc. Al autor del libro de la Sabiduría el tema le es familiar, por lo que lo trata con bastante frecuencia: «La *sabiduría* no entra en alma de mala ley, ni habita en cuerpo deudor de pecado. ...La *sabiduría* es un espíritu amigo de los hombres, que no deja impune al deslenguado» (Sab 1,4.6);

«Dame la *sabiduría* entronizada junto a ti» (Sab 9,4; ver además 9,6; 6,22s; 7,30; 8,17; 10,9.21 y, sobre todo, el apartado 6.3. sobre la personificación divina de la Sabiduría).

5.3. Dios puede dar la sabiduría y de hecho la da

Jesús Ben Sira, en su oración final, pide para todo el pueblo este don maravilloso: «Él os conceda la *sabiduría* de corazón» (Eclo 50,23); aunque al discípulo le señala dos condiciones: «Reflexiona sobre el temor del Altísimo y medita sin cesar sus mandamientos... y se te dará [por Dios] la *sabiduría* que deseas» (Eclo 6,37), y la observancia: «Si deseas la *sabiduría*, guarda los mandamientos y el Señor te la concederá» (Eclo 1,26).

El Señor de hecho da la *sabiduría*, como fuente que es de ella (cf. § 5.1.), de modo especial a los que siguen sus normas: «El Señor... les da *sabiduría* a sus fieles» (Eclo 43,33; cf. Sab 7,27s). En el caso paradigmático de Salomón, al Señor le pareció bien lo que había pedido: «Dame *sabiduría* e inteligencia para dirigir a este pueblo» (2 Crón 1,10); por eso le dice: «Te daré lo que has pedido:

una mente *sabia* y prudente, como no la hubo antes de ti ni" la habrá después de ti» (1 Re 3,12; cf. 5,9.26; 2 Crón 1,11s).

Que Dios pueda comunicar y de hecho comunique al hombre la *sabiduría*, como don distinto de sí mismo, no ofrece dificultad especial a los que aceptan que él es el Señor del hombre y de todo lo creado. La gran dificultad aparece cuando se trata de la posibilidad y del hecho de la comunicación de Dios mismo o de un atributo suyo al hombre, sin salimos del ámbito del Antiguo Testamento. La revelación de la autocomunicación de Dios al hombre, o de uno de sus atributos, parece que está reservada a los tiempos del Nuevo Testamento. Sin embargo, esta revelación se nos adelanta en el libro de la Sabiduría, como podemos comprobar en la petición que el pseudo Salomón hace de la

sabiduría, aquí ya atributo divino: «Dame la *sabiduría* entronizada junto a ti» (Sab 9,11) y «¿Quién ha conocido tu designio, si tú no le has dado *sabiduría* y le has enviado tu santo espíritu desde el cielo?» (Sab 9,17; cf. 7,15; 9,6).

Todo esto confirma al fiel en su confianza ilimitada en Dios, pues sabe que «sólo así, los hombres aprendieron lo que te agrada y la *sabiduría* los salvó» (Sab 9,18).

6. Fenómeno de la personificación de la Sabiduría

En el mundo literario existe una figura que se llama *personificación* y que consiste en hacer pasar como persona algo que no lo es, como una abstracción, una planta, un animal. Recordemos los *Autos sacramentales*, en que aparecen sobre el escenario como personajes las virtudes y los vicios; o las *fábulas*, en las que se hace hablar a las plantas y a los animales. Este recurso literario se aplica con frecuencia a la *sabiduría*, en los libros sapienciales.

6.1. La Sabiduría dentro de la esfera de lo humano

La *sabiduría* es presentada como una persona que edifica su casa y prepara un banquete (cf. Prov 9,1-3), que instruye y une con el Señor a los que la aman (cf. Eclo 4,11-14; Sab 6,12), que es digna de ser buscada a toda costa (cf. Eclo 6,18-37) y fácilmente se la encuentra (cf. Sab 6,12-16), que alza su voz ante un auditorio (cf. Prov 1,20s; 8,1-3; Eclo 24,1-2) y habla en primera persona:

«Yo, *sabiduría*, soy vecina de la sagacidad y busco la compañía de la reflexión. Yo detesto el orgullo... Yo poseo el buen consejo... Por mí reinan los reyes... Yo amo a los que me aman... Yo traigo riqueza y gloria... El Señor me creó al principio de sus tareas... Quien me pierde, se arruina a sí mismo; los que me odian aman la muerte» (Prov 8,12-36; cf. 1,20-33; 9,4-6; Eclo 4,15-19; 24,3-22).

A la *sabiduría* se la desea y se la ama como a una novia (cf. Prov 7,4; Eclo 14,20-27; Sab 8,2a), como a una esposa (cf. Eclo 15,2b-6; Sab 8,2b.9.16-18), como a una madre (cf. Eclo 15,2a).

6.2. La Sabiduría es la Ley del Señor

La *sabiduría*, en el penúltimo estadio de su evolución, es una criatura de Dios, pero eterna; ella está presente, como testigo, desde el comienzo de la creación: «El Señor me creó al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas» (Prov 8,22; cf. Eclo 1,9; 24,3-9; Sab 9,9). Pero ¿es sólo esto la *sabiduría*?

Los autores descubren con asombro que la *sabiduría* no cesa en su proceso de transformación, iniciado antes del exilio babilónico. Acabamos de ver cómo los hagió-grafos le prestan su voz como si fuera una persona; ahora advertimos que la voz de la *sabiduría* se identifica con la voz de Dios. En la tradición de Israel la voz de Dios resuena en la voz de los profetas. Desaparecidos los profetas, quedan sus escritos junto a los normativos de la Ley. En este momento, la *Sabiduría* se identifica con la Ley: La *sabiduría* «es el libro de los mandatos de Dios, la ley de validez eterna» (Bar 4,1; cf. Eclo 24,23), que en adelante será el objeto preferente de la consideración de los nuevos sabios en Israel y en el judaísmo (cf. Eclo 39,1-3).

6.3. La Sabiduría, atributo divino

A diferencia de los apartados anteriores, la *sabiduría* aparece aquí como perteneciente al ámbito estrictamente divino, ya que lo que a ella se atribuye solamente se puede decir de Dios. Los textos son todos del libro de la Sabiduría.

Aducimos los textos de manera que nos vayan introduciendo poco a poco en el medio divino. De la *sabiduría* se afirma que «gobierna el universo con acierto» (Sab 8,1), pues ella está presente y lo penetra todo, como el mismo espíritu de Dios del que es perfecta imagen (cf. Sab 7,24-26); como Dios, todo lo renueva, y su presencia hace «amigos de Dios y profetas» (Sab 7,27); ella es confidente de Dios y del saber divino, ya que está entronizada junto a él en los cielos (cf. Sab 8,4;

9,4.9-11). La *sabiduría* tiene, como Dios, un espíritu todopoderoso (cf. Sab 7,23.27), por lo que abiertamente se la puede llamar *creadora* de todo cuanto existe (cf. Sab 7,21b y 8,6). Esto mismo se dice de Dios en 13,1 y 4. Así hemos llegado a la cima de la concepción de la *sabiduría*.

6.4. Contenido real de la personificación de la Sabiduría

¿Cuál es, sin embargo, en este estadio, el contenido de la sabiduría personificada? ¿Es una mera abstracción poética o hay que atribuirle una subsistencia propia, al menos como ser intermedio entre Dios y el resto de la creación?

La pura abstracción poética parece que es demasiado poco, pues el recurso a la personificación de la *sabiduría* no es un mero juego de la fantasía del artista, cuyo contenido se queda en su imaginación. La subsistencia propia, aunque sea dependiente de Dios, va demasiado lejos, pues en realidad no se la considera una persona. Debemos, pues, entender por personificación de la sabiduría un término medio entre la pura fantasía poética y la realidad de una verdadera persona. La *sabiduría* personificada no es un concepto vacío de contenido, pero tampoco lo es unívoco; en absoluto puede referirse tanto a la sabiduría humana como a la divina. «De todas formas la personificación de la sabiduría sirve para expresar la acción de Dios en el mundo, su presencia en el universo, en el hombre y en particular en los justos». El recurso a la personificación de la *sabiduría* es la mejor salida que el judaísmo encontró para defender su ortodoxia. La fe monoteísta en Yahvé se adaptó al máximo a las concepciones paganas, pero sin renunciar a su monoteísmo.

7. El temor del Señor y la sabiduría

Son muchas las veces que los Sabios hablan del *temor del Señor* y algunas menos las que lo relacionan con la *sabiduría*. ¿Qué es lo que pretenden con esta relación mutua? Para descubrir la intención de los Sabios será necesario determinar qué entienden ellos por *temor del Señor* o de Dios.

Muchos intérpretes han comprendido este *temor del Señor* como el temor psicológico ante un ser supremo de poder ilimitado para destruir o premiar. El Señor aparece así como la divinidad que infunde pánico o terror. Pero ciertamente no es ésta la manera más acertada de presentar al Dios en el que creían los Sabios, que se manifiestan tan piadosos en buena parte de Proverbios y del Eclesiástico. Por esto escribía yo, no hace mucho tiempo, a propósito de Qohélet: «El temor de Dios en Qohélet significa, pues, esa especial sensación reverencial que experimenta el hombre creyente y, por tanto, religioso, ante la Majestad divina, percibida en una experiencia religiosa. Cuando Qohélet nos dice: "Tú, en cambio, teme a Dios" (5,6), debemos pensar que no trata simplemente de salir del paso. En este "consejo" está encerrado todo un mensaje o programa de vida, que no excluye de ninguna manera el modo de vivir la fe en una comunidad de creyentes israelitas (cf. 12,13)» (*Qohélet*, pág. 448).

Analizamos a continuación los pasajes en que aparecen unidos el *temor del Señor* y la *sabiduría*.

7.1. El temor del Señor es el principio de la sabiduría

Como si la *sabiduría* fuera un árbol frondoso, Jesús Ben Sira nos dice que «la raíz de la *sabiduría* es temer al Señor» (Eclo 1,20). Este árbol tiene sus frutos, de los que los primeros (primicias) suelen ser los más estimados; el salmista dice: «Primicia de la *sabiduría* es el temor del Señor» (Sal 111,10). Con otras metáforas nos dicen lo mismo Prov 9,10: «El comienzo de la *sabiduría* es el temor del Señor» y también Eclo 1,14: «El principio de la *sabiduría* es temer al Señor».

7.2. Con el temor del Señor se adquiere la sabiduría y se llega a la cima

Adquirir la *sabiduría* debe ser la meta de todo hombre; el medio más eficaz para ello, según los sabios, es el temor del Señor. La sentencia de Prov 15,33 así lo confirma: «El temor del Señor es escuela de *sabiduría*», lo mismo que Eclo 1,27: «Porque el temor de Dios trae *sabiduría* y enseñanza». Pero con esto no se agota lo que para el sabio es el temor del Señor, pues a sus ojos es plenitud y

corona de la *sabiduría* (cf. Eclo 1,16.18). Así que no sólo se adquiere *sabiduría* con el temor del Señor, sino que él mismo supera a la misma *sabiduría*: «Grande es el que alcanza *sabiduría*, pero no es más grande que el que teme al Señor» (Eclo 25,10; cf. además 21,11). Por esto podemos decir con Eclo 19,20 que «el temor del Señor es síntesis de la *sabiduría*».

En resumen, podemos recordar lo que el epilogoista del Eclesiastés aconseja a todo discípulo al final del libro:

«Teme a Dios y guarda sus mandamientos» (12,13). El cree que lo esencial de toda la concepción religiosa está en el temor de Dios, demostrado en el cumplimiento de sus mandamientos. El que haga esto lo ha cumplido todo, ha realizado el plan o designio de Dios sobre el hombre, es decir, ha llevado a cabo el ser del hombre: *eso es ser hombre* (cf. Eclo 1,26).

8. Conclusión

Resumiendo todo lo dicho, se puede afirmar:

8.1. Al hablar de *sabiduría* empezamos por lo más simple y sencillo, que probablemente fue lo más primitivo. Al intentar explicar qué es lo que en la literatura bíblica (y en general en la literatura antigua) se entiende por *sabiduría/sabio*, aparece en primer lugar el ámbito de *las actividades manuales*: *sabio*, *perito*, entendido es aquella persona que domina bien un arte u oficio (cf. Ex 35,30-36,2). *Sabiduría*, pues, equivale a habilidad, destreza, pericia, arte [Notemos cómo el autor relaciona directamente con Dios esta *sabiduría* artesanal o pericia; Dios es el que ha dado a los artesanos estas habilidades, etc., sin que por esto haya que pensar por un instante en cualquier tipo de don infuso, es decir, que no presuponga el esfuerzo del aprendizaje]. Aquí habría que aducir una parte muy considerable de los escritos sapienciales que tienen por objeto las observaciones en *la agricultura* (cf. Prov 12,11; 14,4; 25,13s.23.25-27; 26,1-3; 27,8.18.23-27; 28,3.19), en *los oficios manuales* de todo tipo (cf. Eclo 38,24-34), es decir, en todos aquellos medios en los que se desarrolla habitualmente la vida de la mayor parte de los hombres en las culturas primitivas rurales y también urbanas, pero gremiales, en las que el hijo aprende el oficio del padre.

8.2. De las actividades manuales pasamos a las relaciones *interhumanas*. En este ámbito el grado de observación necesariamente tiene que ser más perspicaz, pues el supuesto *sabio* ha de interpretar a través de las conductas y de los gestos pensamientos ocultos en las personas. La *sabiduría* se llama astucia, sagacidad, discreción, prudencia (ver lo dicho sobre 2 Sam 14 y la mayor parte de Proverbios a partir de 10,1).

En este apartado ocupa un lugar muy especial el rey, más en la literatura no israelita que en la de Israel, como veremos más adelante:

a) Significado del rey en sí, representante o elegido de Dios, y con relación al pueblo; de él depende la estabilidad y prosperidad de su pueblo: «Ventaja de un país en todo es que el rey esté preocupado por el campo» (Qoh 5,8).

b) La *sabiduría* y prudencia en el rey equivalen al buen gobierno (cf. la oración de Salomón en Gabaón según 1 Re 3,4-14; Sab 8-9).

c) Papel importante de los consejeros del rey (cf. colección de los Proverbios de Salomón: Prov 10,1ss y de los sabios de Ezequías: Prov 25-29, es decir, de los consejeros-políticos).

8.3. La actividad de los sabios alcanza todavía un grado más elevado al proponerse como objeto de sus reflexiones problemas que afectan más directamente a las personas en cuanto tales, aunque en muchos casos puedan vivirse comunitariamente. Así:

a) *Las desigualdades sociales*: tema antiquísimo pobres-ricos (cf. Prov 14,20s.31; 17,5; 19,1.4.7.17; 22,2).

b) *Las injusticias flagrantes*: malvados frente a los justos, con victoria de los malvados (cf. Prov 11,1-11.18s; tema frecuente en los Salmos; críticamente tratado en Qoh 8,12-14; definitivamente en Sab 2; etc.).

c) El tema omnipresente de *la muerte* (en todos los libros sapienciales, con sus matices, desde

Prov 12,28; 13,14; 14,12; etc. a Job, Qoh, Eclo y Sab).

d) *El tema de Dios* con sus aspectos diferentes en cada uno de los libros; al que se une *el temor de Dios*, cifra y resumen de la verdadera religiosidad.

8.4. Conclusión final

Después de este recorrido exhaustivo por la Sagrada Escritura, en que hemos analizado todos los pasajes en que aparecen *sabiduría* (en hebreo: *hokmah*, en griego: *sophia*), *sabio* (en hebreo: *hakam*, en griego: *sophós*) y el verbo *ser sabio* (en hebreo: *hakam*, en griego: *sophizein*), podemos sacar con todo derecho algunas conclusiones.

La primera es que solamente puede llamarse *sabio* aquel individuo que es *experto* (que posee *pericia*) en algo útil en la vida. Intencionadamente se abarcan todos los ámbitos de la vida individual y colectiva, y se subraya únicamente el aspecto de eficacia: medio-fin, excluyendo cualquier referencia a la moralidad de los actos.

Con el paso del tiempo se advierten matices nuevos en los que el calificativo de *sabio* (*sabiduría*) se va aplicando también al ámbito de lo moralmente bueno. Resultan así las antítesis y equivalencias *sabio/necio*, *sabio = justo / necio = malvado*, que se aplican tanto a las relaciones interhumanas como a las del individuo o comunidad con Dios.

Al término de la evolución conceptual, que coincide con el final de la época intertestamentaria, el *sabio* por excelencia ya no es el enciclopédico rey Salomón, sino el hombre *justo*. La *justicia* del *justo* se manifiesta ante Dios, por el reconocimiento incondicional de su soberanía: le respeta debidamente y guarda fielmente sus mandamientos, ante los demás, por su proceder libre frente a los poderosos, respetuoso con los iguales, compasivo con los más débiles; ante la creación entera, porque respeta e intenta reflejar en su vida particular el orden interno y estructural del universo.

IV

La Sabiduría antigua y el Orden en el mundo

Intencionadamente el título del capítulo es amplio y genérico, de ninguna manera impreciso. Como se advierte con su sola lectura, dos son los puntos de referencia, a saber: la Sabiduría antigua y el Orden en el mundo. Tarea nuestra será la de exponer sucesivamente lo que entendemos por una y por otro a la luz en gran parte de lo que ya sabemos.

1. Sabiduría antigua o internacional

En este momento por Sabiduría entendemos un sistema de valores, una comprensión total del mundo por parte del hombre. Abarca al hombre mismo y su mundo referencial, es decir, sus relaciones con el ámbito de lo divino, de lo humano y del mundo material que lo rodea.

La Sabiduría antigua es aquella que precede temporalmente a la Sabiduría en crisis (la de Job y Qohélet): la visión de la realidad que la constituye es simple e ingenua y no pone signos de interrogación o de duda allí donde no llega la comprensión de la razón humana. Por esto mismo, el hombre que vive según la Sabiduría antigua cree tener de la realidad que le rodea un conocimiento firme, seguro, sin fisuras, comparable a una piedra de granito.

Esta Sabiduría antigua es común a los pueblos del Oriente Próximo y Medio, que conocemos por los testimonios escritos, incluido Israel. Con toda justicia se llama Sabiduría internacional, pues para ella no existen fronteras de ninguna clase: ni locales, ni sociales, ni culturales, ni religiosas, etc. Las razones que fundamentan esta apreciación las presentamos en los párrafos que siguen.

2. El hombre, medida de todas las cosas

¿En qué sentido la Sabiduría antigua coincide con la visión generalizada de que el hombre es la medida de todas las cosas, sin que por eso se convierta automáticamente en un sustituto de la divinidad?

2.1. Antropocentrismo religioso de los Sabios

En el mundo sapiencial generalmente el punto de partida y el de llegada es el mismo, a saber: el hombre. La experiencia humana -observación y reflexión— es fuente y origen de sabiduría. La Sabiduría misma y sus frutos enriquecen al hombre que, por esto mismo, es y se dice Sabio.

No se trata, sin embargo, de un círculo cerrado al modo de una concepción filosófica puramente inmanente del hombre, puesto que la Sabiduría antigua jamás niega la trascendencia divina. En este medio no se concibe al hombre desligado de Dios: el hombre esencialmente es *religioso*, religado y relacionado con Dios. Además prevalece una visión positiva de las posibilidades teóricas y prácticas del hombre. El mundo, según se cree, está hecho a la medida y al alcance del hombre; por esto se proclama el señorío del hombre sobre todas las cosas, sin que por ello mismo el hombre sea proclamado el ser absoluto y supremo en abierta competencia con Dios. En este sentido, y sólo en éste, aceptamos la sentencia de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas», pues él siempre será el punto de referencia de todo, también de las relaciones con Dios: *antropocentrismo religioso*, en contraposición a la visión de los Profetas y de los Apocalípticos: *teocentrismo*. Dicho de otra manera: según la concepción de los Sabios, el hombre busca a Dios; según la de los Profetas, Dios busca al hombre. Por esta causa la racionalidad es la norma para los Sabios y la revelación para los Profetas.

2.2. El hombre, imagen de Dios y señor de todas las cosas

En el mundo antiguo -el mundo de la Sabiduría antigua— los Sabios creen en Dios (en los dioses), sin que apenas surjan verdaderos problemas o dudas serias acerca de su existencia. Más adelante, en plena crisis de la Sabiduría, sí se interrogará, y mucho, sobre la intervención de Dios en la vida e historia de los individuos y los pueblos.

A los Sabios, en general, les es familiar la fe en Dios, creador del mundo y también del hombre. Según la terminología del Génesis: «El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios». ¿Significa esto que el autor sagrado piensa en Dios como en un ser material, bípedo..., como el hombre? De ninguna manera. Eso sería convertir a Dios en un ídolo, cosa abominable para un israelita. La misma Escritura nos ayuda a que la comprendamos. Leemos en Sal 8:

«¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el ser humano para que te ocupes de él?
Lo hiciste poco menos que un dios,
lo coronaste de gloria y dignidad;
le diste el mando sobre las obras de tus manos,
todo lo sometiste bajo sus pies» (Sal 8,57).

Subraya el salmista la grandeza del hombre, su *gloria* y *dignidad*, por encima de todo lo creado. Jesús Ben Sira se hace eco de las palabras del Salmo y también de Gen 1,26-27:

El Señor «dio al hombre dominio sobre la tierra;
lo revistió de un poder como el suyo
y lo hizo a su propia imagen» (Eclo 17,2s).

El autor del libro de la Sabiduría nos da, por último, la más avanzada interpretación de Gen 1,26s:

«Dios creó al hombre para la incorrupción
y lo hizo imagen de su propio ser» (Sab 2,23).

El ser imagen de Dios manifiesta el ser personal del hombre, ser libre y responsable, capaz de establecer un diálogo con Dios; cualidades todas que distinguen al hombre de todos los demás seres de la creación. Sólo del hombre se dice que ha sido creado a imagen y semejanza de su Creador; por esto, sólo él puede ser lugarteniente suyo en la tierra, mostrando su señorío sobre todo cuanto existe, pues así lo dispuso el mismo Señor del hombre y de todo lo demás.

Pero ¿cómo debe ejercer el hombre este señorío y dominio sobre el mundo? ¿Hay algo en el mundo que el hombre deba respetar y a lo que él deba someterse? A estas o similares preguntas respondemos en el apartado siguiente.

3. El Orden en el mundo

En las reflexiones que siguen procuramos mantenernos en el mismo punto de observación que los antiguos. Observamos el mundo exterior que nos rodea, mundo imponente, majestuoso, insondable en la profundidad del cielo lejano, firme y estable en las montañas más cercanas. Todo lo observamos con nuestros propios ojos, sin ayuda de los ingenios inventados por el hombre moderno y contemporáneo.

3.1. Descubrimiento del orden en la creación: el cosmos

Sabemos ya que los Sabios antiguos formulan el conocimiento adquirido, arrancado golpe a golpe de la realidad, en frases y sentencias que llamamos proverbios. Muchos de ellos expresan el orden, el ritmo de la naturaleza y del tiempo (cf. Prov 25,13s.23.25; 26,1; ...). La misma expresión artística de la sentencia es una forma de ordenar y dominar la realidad. El observador Qohélet lo ha expresado como ninguno:

«Una generación se va, otra generación viene;
mientras que la tierra permanece para siempre.
Sale el sol, se pone el sol,
jadea por llegar a su puesto y de allí vuelve a salir.
Camina al sur, gira al norte,
gira y gira y camina el viento,
y vuelve el viento a girar.
Todos los ríos caminan al mar
y el mar no se llena;
adonde los ríos caminan
hacia allí vuelven ellos a caminar...» (Qoh 1,4-11).

El paso de las generaciones, el movimiento de las estrellas, el fluir monótono de las aguas y de la historia nos manifiestan un mundo ordenado, un auténtico cosmos.

Alguno propone como categoría básica de todo el pensamiento del Próximo Oriente antiguo «el orden del mundo». Ciertamente la concepción de un mundo bien ordenado pertenece al patrimonio de la Sabiduría antigua y no es original de Israel. En Egipto se identifica con la *Maat*, principio divino, cuyo influjo en el medio ambiente sapiencial es reconocido y directamente relacionado con la creación del mundo. En Israel la *Maat* es sustituida por la presencia y acción directa de Dios, que es el Señor de la creación, o simplemente por la Sabiduría que todo lo invade y penetra (cf. Eclo 1,9; Sab 1,7). El hombre puede descubrir con su actividad sapiencial esta presencia activa de Dios en el mundo (cf. Sab 13,1-9), aun reconociendo el misterio que oculta esta presencia y las fronteras o límites de la sabiduría humana.

3.2. Del orden cósmico al orden moral en la vida humana

La concepción de la vida en los antiguos es unitaria. El principio originario del orden en el mundo y en la sociedad es el mismo. Fuera de Israel, a este supremo principio de orden -llámese Necesidad, Fatum, Némesis, Moira, etc.- están sometidos los hombres y los dioses. En este punto, Israel se distingue de todas las corrientes ideológicas dominantes en el Oriente Próximo antiguo, incluido el

mundo helenístico. La personalidad de su Dios Yahvé no permite confusión alguna con principios impersonales; su soberanía es absoluta, está libre de cualquier ligamen o necesidad extraña: él es el Señor.

Al pesimismo de los antiguos, inherente a la concepción fatalista del mundo y de la existencia humana, se opone el moderado optimismo de la Sabiduría, que concede al hombre un espacio de libertad. Este espacio, más o menos amplio, es el que se supone en los pasajes donde se aplica a la vida individual y colectiva el principio vigente del orden en el mundo. El hombre debe ordenar moralmente su vida según el modelo establecido por Dios en su creación y percibido por el hombre en su corazón. El sabio es, precisamente, aquel que consigue realizar en sí mismo la armonía preexistente en la creación.

El orden en la sociedad, reflejo del originario en el mundo, se ha de respetar también, porque se cree que es expresión de la misma voluntad divina. Por esto el rey, representante de Dios entre los hombres y garante de la observancia de la ley, es persona sagrada.

V

La Sabiduría antigua y Proverbios

Una vez que hemos determinado lo que entendemos por *Sabiduría antigua*, trataremos de explicar a partir de ahora cuál es su estrecha relación con el mundo sapiencial del Antiguo Testamento, en concreto con el libro de los Proverbios y con el Eclesiástico.

Formalmente hablando, el libro de los Proverbios es el más representativo de los sapienciales bíblicos. En él se encuentran los testimonios más simples y refinados del estilo literario sapiencial y los más antiguos con sus dos rostros: el de la sabiduría popular, aunque ya estilizada por los Sabios, y el de la sabiduría de escuela.

1. El libro de los Proverbios es una colección de colecciones

Al que toma en sus manos el libro de los Proverbios y comienza a leerlo o simplemente a hojearlo, le sorprende un hecho poco común. El libro comienza con un título, al menos aparentemente: «Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel»; pero en 10,1 encontramos de nuevo: «Proverbios de Salomón». Esto ya sí es extraño. ¿Es que los anteriores proverbios no son también de Salomón, como acabamos de leer en 1,1? Nuestra sorpresa aumenta cuando en 22,17 se nos avisa que comienzan «sentencias de los sabios» y en 24,23 que «siguen sentencias de los sabios». Evidentemente estamos ante una serie de colecciones de sentencias o de máximas sapienciales que aún no ha terminado. En 25,1 el editor nos ofrece «otros proverbios de Salomón que recogieron los escribientes de Ezequías, rey de Judá». Y para que se vea que no todo es sabiduría de casa o israelita, aún podremos leer a partir de 30,1: «Palabras de Agur, hijo de Yaque, el masaíta» y, como broche final, las «Palabras de Lemuel, rey de Masa, que le enseñó su madre» en 31,1ss.

2. Composición y datación de Proverbios

El libro de los Proverbios concentra la actividad de la sabiduría en Israel durante varios siglos, como el libro de Isaías la profecía, el Pentateuco la ley y la historia, y el Salterio la poesía religiosa. Hemos visto cómo el libro de los Proverbios es una colección de colecciones de dichos, sentencias, etc. Detrás de cada una de estas colecciones se puede suponer una larga y fatigosa historia de creadores de proverbios, de transmisores y de colectores de los ya creados: la actividad de tantos

sabios anónimos, de discípulos y de maestros. Los estudiosos han intentado describir cómo se ha llegado a formar el libro de los Proverbios. Nosotros nos aprovechamos de su esfuerzo proponiendo en pocas líneas un probable proceso de composición.

Se admite comúnmente que las dos Colecciones salomónicas (10,1-22,16 y 25-29) son los polos de atracción de las demás Colecciones. Sobre cuál de las dos Colecciones salomónicas sea la primera no existe acuerdo; unos prefieren una, otros otra, o simplemente afirman la misma antigüedad para ambas.

Quizás no sea conveniente proponer la cuestión de esta manera, porque muy probablemente las colecciones se fueron formando poco a poco e independientemente hasta que el creador del libro, como tal, las recogió en un volumen. Sabemos que desde el tiempo salomónico los Sabios actuaban en Israel. Esta actividad fue más fecunda hacia mediados y finales del siglo VIII a.C. A esta labor de los Sabios, continuada después ininterrumpidamente, se debe la recopilación de tradiciones orales, entre ellas las de tantas y tantas sentencias de sabiduría que forman el sustrato de las grandes Colecciones salomónicas y también de las otras Colecciones menores que se fueron formando poco a poco: 22,17-24,22 y 24,23-34; todas ellas contienen «sentencias de Sabios».

En cuanto a 30,1-31,9, no hay posibilidad de datarlos. Es muy probable que el editor final recogiera todo este material disperso y existente antes de él.

Nos quedan el inicio y el final del libro, es decir, Prov 1-9 y 31,10-31. Con excepción de algunas voces solitarias, el coro general de autores opina que son las partes más recientes de Proverbios y que probablemente las compuso el editor mismo del libro o, al menos, las adaptó al conjunto del libro. Así pues, la fecha de composición de Prov 1-9 y del poema 31,10-31 coincide con la del volumen tal y como ahora lo conocemos, que tiene como referencia, más acá de la cual no se puede pasar, el libro de Jesús Ben Sira o Eclesiástico (ca. 190 a.C.).

La versión griega o LXX de Prov, además de otras diferencias con el Texto hebreo (TM), ordena las Colecciones de manera diferente pero muy significativa. La Iª (Prov 1-9) y la IXª (Prov 31,10-31) son las mismas en LXX y TM: las más recientes abren y cierran el volumen de Proverbios con una visión unitaria y vertebrada de todo el conjunto. Las dos Colecciones salomónicas, es decir, la IIª (Prov 10,1-22,16) y la Vª (Prov 25-29), ocupan en LXX la segunda capa, que envuelve a todas las demás Colecciones menores en este orden: IIIª (22,17-24,22), VIª (30,1-14), IVª (24,23-34), VIIª (30,15-33) y VIIIª (31,1-9). De esta manera lo nuevo envuelve a lo más antiguo y en el centro lo intermedio. ¿Cuál era el orden original del volumen? No lo sabemos, ni quizás lleguemos a saberlo jamás. Lo importante es la obra que resta.

¿Qué sabemos de los distintos autores de las Colecciones, grandes o pequeñas? El libro se atribuye a Salomón ya en el primer verso: «Proverbios de Salomón». También la gran Colección IIª comienza: «Proverbios de Salomón» (10,1). Pero después de lo que hemos dicho, parece superfluo plantearse siquiera la pregunta de si Salomón fue realmente el autor del libro en su totalidad o al menos de las Colecciones que llevan su nombre. Delante de nosotros tenemos un caso de atribución o pseudonimia: como a Moisés se le atribuyen los escritos legales y a David los Salmos, a Salomón se le atribuyen los escritos sapienciales. Es muy difícil determinar las capas inferiores de la tradición que, indudablemente, llega a los tiempos salomónicos y aun los rebasa.

Tenemos que estar muy agradecidos a esa cadena anónima de sabios que pacientemente han ido recogiendo, como piedras preciosas, los proverbios y las sentencias que se repetían entre el pueblo y en las escuelas, y a las que ellos mismos aportaban sus creaciones más o menos originales. El último ejemplo nos lo da el editor del libro, probablemente hacia mitad del siglo III a.C.

3. Variedad de formas en Proverbios

En Proverbios reina el *masal* con toda su variedad, desde los más simples, como *la sentencia* de sabiduría -verbo en indicativo- y *los consejos* -verbo en modo imperativo y prohibitivo-, hasta los más complicados, como los diminutos tratados, los proverbios numéricos y los poemas alfabéticos.

3.1. Paralelismo

Tanto las *sentencias* como los *consejos* por lo general son bímembres, es decir, constan de dos líneas o versos paralelos: *paralelismo de los miembros*. Si se compara el contenido de los dos versos, el *paralelismo es sinónimo* si el verso segundo repite la idea del primero con términos semejantes, por ejemplo:

«El testigo falso no quedará impune,
el que dice mentiras no se libra» (Prov 19,6).

El *paralelismo es antitético* si el segundo verso a la idea anterior opone otra en términos contrarios:

«Hay quien presume de rico y no tiene nada,
quien pasa por pobre y tiene una fortuna» (13,7).

El *paralelismo es sintético o completivo* si el segundo verso desarrolla o completa el primero:

«Respetar al Señor es manantial vivo,
que aparta de los lazos de la muerte» (14,27).

Al paralelismo pueden acompañarlo o sustituirlo otros recursos estilísticos, como son:

3.2. Formas valorativas

Estas formas están presentes en aquellos proverbios que expresan la estima o el rechazo de una conducta, de una cosa. Por ellos se descubre qué escala de valores está vigente en un ambiente determinado, coincidiendo con el sentir más común y general entre las personas que se consideran normales y prudentes.

a. Hay proverbios que rechazan una conducta o, por el contrario, aprueban un modo de proceder, apoyados en un fundamento estrictamente religioso. Ofrecemos algunos que van de lo más general a lo concreto:

«El Señor aborrece la conducta del malvado
y ama al que busca la justicia» (15,9; cf. 11,20; 16,5).
«El Señor aborrece el sacrificio del malvado,
la oración de los rectos alcanza su favor» (15,8; cf. 15,29; 21,3.27).
«A quien absuelve al culpable y a quien condena al inocente,
a los dos los aborrece el Señor» (17,15).
«El Señor aborrece las balanzas falsas
y le gustan las pesas exactas» (11,1; cf. 16,11; 20,10.23).

b. Son muy numerosos los proverbios que utilizan la forma «más vale (mejor es)... que...», o la equivalente «cuánto más...».

No son muchos los proverbios en que se compara una cualidad con la riqueza o los metales preciosos:

«Mi fruto [el de la Sensatez] es mejor que el oro puro
y mi renta vale más que la plata» (Prov 8,19; cf. 16,16; 22,1).

Por el contrario, son más frecuentes los proverbios que contienen un juicio moral sobre ciertas actitudes humanas, especialmente las que se relacionan con el pobre:

«Más vale pobre que traidor» (Prov 19,22).
«Más vale poco con justicia que muchas ganancias injustas» (16,8; cf. 15,16; 16,19; 28,6).

Algunos son muy gráficos y pintorescos:

«Más vale plato de verdura con amor que buey cebado con rencor» (Prov 15,17).
«Más vale vivir en rincón de azotea que en posada con mujer pendenciera» (21,9 = 25,24; cf. 21,19).

Otros han conseguido formulaciones definitivas:

«Más vale maña que fuerza» (Prov 24,5).

«Más vale vecino cerca que hermano lejos» (27,10).

Con fórmulas equivalentes: «cuánto más...», en el segundo hemistiquio, véanse Prov 11,31; 15,11; 19,10.

c. También encontramos algunos proverbios con la típica fórmula del macarismo: «Dichoso, feliz el que...»:

«Dichoso quien se apiada de los pobres» (Prov 14,21b).

«Dichoso el que confía en el Señor» (Prov 16,20b; cf. también 3,13; 10,7; 20,7; 28,14; 29,18).

3.3. Comparaciones

Una comparación es una proposición en la que se cotejan dos o más términos por medio de la partícula *como*. El repertorio de las comparaciones en Proverbios es abundantísimo:

«Como vinagre a los dientes y (como) humo a los ojos;
eso es el holgazán para quien le da un encargo» (Prov 10,26).

«Como rugido de león es la cólera del rey
y como rocío sobre hierba es su favor» (19,12; cf. 20,2).

«Como frescura de nieve en tiempo de siega
el mensajero fiel para quien lo envía» (25,13).

«Como nieve en verano, como lluvia en la siega,
así el honor al necio» (26,1).

«Como gorrión que aletea, como golondrina que vuela,
así la maldición injusta no va a ninguna parte» (26,2).

«Como pájaro escapado del nido
es el vagabundo lejos de su hogar» (27,8).

«El malvado huye sin que lo persigan,
el honrado va seguro como un león» (28,1; cf. 28,15).

Una mujer hacendosa «es como nave mercante
que importa el grano de lejos» (31,14).

3.4. Metáforas

La metáfora se distingue de la comparación en que se suprime la partícula *como*; el predicado se dice directamente del sujeto en sentido figurado:

«El consejo es lámpara y la instrucción es luz,
y es camino de vida la reprensión que corrige» (Prov 6,23; ver 20,27).

«Anillo de oro en jeta de puerco
es la mujer hermosa falta de seso» (11,22; cf. 25,12).

«Las palabras de un hombre son agua profunda,
arroyo que fluye, manantial de sensatez» (18,4; cf. 22,14; 23,27).

«La cólera del rey es rugido de león:
quien la irrita se juega la vida» (20,2; cf. 19,12).

«Maza y espada y flecha aguda
es el testigo falso contra su amigo» (25,18).

«León rugiente y oso hambriento
es el gobernante que oprime a los necesitados» (28,15; cf. 28,1).

La metáfora es un recurso de estilo más atrevido que la comparación, por lo que su efecto literario suele ser más fuerte y poético.

3.5. Preguntas retóricas

Son aquellas que se hacen sabiendo, de antemano, la respuesta. Son muy aptas para expresar una convicción generalizada:

«¿Podrá uno llevar fuego en el seno
sin que se le queme la ropa?,
¿podrá uno caminar sobre ascuas
sin abrasarse los pies?» (Prov 6,27s).
«¿Quién se atreverá a decir:
tengo la conciencia pura, estoy limpio de pecado?» (20,9).
«Aunque digas que no lo sabías,
¿no lo va a saber el que pesa los corazones?» (24,12).
«Cruel es la cólera; arrolladora la ira;
pero ¿quién resistirá a los celos?» (27,4).
«¿Quién subió al cielo y luego bajó?,
¿quién recogió el viento en una mordaza?,
¿quién encerró el mar en la capa?,
¿quién fijó los confines del orbe?,
¿cuál es su nombre y su apellido,
si es que lo sabes?» (30,4; ver además Prov 6,30; 17,16; 18,14; 20,6; 31,10).

3.6. Breves escenas

Se trata de proverbios que presentan actitudes, generalmente dignas de reprensión, de algunos personajes típicos en la sociedad. En unos, los aludidos dicen en voz alta lo que piensan; en otros se habla de ellos, sin que resuene su voz. El tono es de fina ironía, por lo que alguno habla de *viñetas* irónicas o satíricas:

«"Malo, malo", dice el que compra;
después se aleja ponderando la compra» (Prov 20,14).
«¡Fuera hay un león!, dice el holgazán,
en plena calle me matará» (22,13; cf. 26,13).
«Así procede la adúltera:
Come, se limpia la boca y dice:
"No he hecho nada malo"» (30,20).

En otros pasajes se alarga un poco el breve proverbio y se sustituye o no la palabra con una descripción de un tipo determinado, al que unas veces se juzga y otras no. Estos cuadros podrían llamarse *etopeyas*:

El holgazán y la hormiga:

«Acude a la hormiga, holgazán, observa su proceder y aprende; aunque no tiene jefe, ni capataz, ni gobernante, acumula grano en verano y reúne provisiones durante la cosecha. ¿Hasta cuándo dormirás, holgazán?, ¿cuándo sacudirás el sueño? Un rato duermes, un rato das cabezadas, un rato cruzas los brazos y descansas y te llega la pobreza del vagabundo y la indigencia del mendigo» (Prov 6,6-11).

El borracho:

«¿A quién los ayes?, ¿a quién los gemidos?, ¿a quién las riñas?, ¿a quién los lamentos?, ¿a quién los golpes de balde?, ¿a quién los ojos turbados? Al que se alarga con el vino y va catando bebidas. No mires al vino cuando rojea y lanza destellos en la copa; se desliza suavemente, al final muerde como culebra y pica como víbora. Tus ojos verán maravillas, tu mente imaginará absurdos; estarás como quien yace en alta mar o yace en la punta de un

mástil. "Me han golpeado, y no me ha dolido; me han sacudido, y no lo he sentido; en cuanto despierte volveré a pedir más"» (Prov 23,29-35).

Sobre la adúltera que seduce al joven, véase el capítulo 7 de Prov.

3.7. Otras formas más complicadas

En el libro de los Proverbios encontramos todavía formas más elaboradas, cuyo texto no transcribimos por lo desmedido de su extensión. Enumeramos las principales con algunas referencias solamente:

- *Pequeños tratados* en Prov 1 -9; su contenido lo analizaremos más adelante (cf. Prov 3,13-18.21-26.27-35; , 4,20-27; 5,1-14.15-23; 6,1-19.20-35).-

Discursos de la Sabiduría: Prov 1,20-33; 8,1-36; 9,4-12; del maestro: 2,1-22; 3,1-35; de un padre: 4,1-27; de la Necedad: 9,16s.

Proverbios numéricos con el número 2: Prov 30,7.15^a; con el número tres más uno: 30,15b-16.18-19.21-23.29-31; con el número cuatro: 30,24-28; con el número seis más uno: 6,16-19.

Poema alfabético o acróstico: el libro de los Proverbios termina con un poema de 22 versos (31,10-31), cada uno de los cuales empieza con una letra del alfabeto hebreo y por orden del Alef a la Tau.

Aunque es muy importante el estudio y conocimiento del libro de los Proverbios desde el punto de vista formal, mucho más lo es desde el punto de vista analítico o de contenido, como veremos a continuación.

4. Variedad temática en Proverbios

Proverbios, en cuanto libro o gran colección de proverbios, es un libro destinado primordialmente a la enseñanza: ver los cinco infinitivos finales de los primeros versos: «*Para adquirir sensatez y educación, para entender máximas..., para obtener una educación acertada..., para enseñar sagacidad...*» (1,2-6).

¿Cuál es el contenido de esta enseñanza? O lo que es lo mismo, ¿cuál debe ser la adecuada programación para «obtener una educación acertada»? La respuesta vale para toda Sabiduría antigua, pues todas ellas tienen la misma finalidad, como vimos en capítulos anteriores. En lo que sigue propondremos una serie de temas importantes que son tratados en Proverbios y que sirven para obtener esa educación ideal.

4.1. Amor a la Sabiduría

Desde el inicio de Prov la Sabiduría, que ya conocemos, se presenta como figura intermedia entre el discípulo-lector y Dios. Por medio de ella conocemos la voluntad del Señor; en sí misma ella es el reflejo perfecto del contenido de la Ley del Señor. Los motivos para amar la Sabiduría y seguirla son numerosísimos.

- La Sabiduría tiene un origen divino:

«El Señor me creó como la primera de sus tareas.
al comienzo de sus obras antiquísimas.

Desde antiguo, desde siempre fui formada,
desde el principio, antes de...» (Prov 8,22-31; cf. Eclo 1,9-10).

- Ella es digna de ser amada, porque responde al amor con amor, y por sus incontables riquezas:

«Yo amo a los que me aman,
los que madrugan por mí me encuentran.
Yo traigo riqueza y gloria,
fortuna sólida y justicia;

mi fruto es mejor que el oro puro,
mi renta vale más que la plata.
Camino por la vía de la justicia
y sigo las sendas del derecho,
para legar riquezas a mis amigos
y colmar sus tesoros» (Prov 8,17-21).
«Dichoso el que alcanza sabiduría,
el hombre que adquiere inteligencia:
es mejor mercancía que la plata,
produce más rentas que el oro,
es más valiosa que los corales,
no se le compara joya alguna;
en la diestra trae largos años,
en la izquierda honor y riqueza;
sus caminos son deleitosos
y sus sendas son tranquilas,
es árbol de vida para los que la agarran,
son dichosos los que la retienen» (Prov 3,13-18).

- La Sabiduría, como una madre, llama personalmente e invita a que se le escuche y se acepte su invitación:

«Por tanto, hijos, escuchadme:
dichosos los que siguen mis caminos.
Escuchad mi corrección y seréis sensatos,
dichoso el hombre que me escucha,
velando en mi portal cada día,
guardando las jambas de mi puerta.
Pues quien me alcanza, alcanza vida
y goza del favor del Señor.
Quien me pierde, se arruina a sí mismo;
los que me odian aman la muerte» (Prov 8,32-36; cf. 1,20-33; 2,1-5; 3,21-25; 9,1-2).

- La Sabiduría enseña la justicia y el derecho, y libra de todos los peligros a sus seguidores:

«Entonces comprenderás la justicia y el derecho,
la rectitud y toda conducta buena,
porque entrará en tu mente la sabiduría
y sentirás gusto en el saber,
la sagacidad te guardará,
la prudencia te protegerá
para librarte del mal camino,
del hombre que habla perversamente,
de los que abandonan el sendero recto
para seguir caminos tenebrosos» (Prov 2,9-13).

- Se comprende por qué los maestros insisten tanto en la adquisición de la sabiduría, cueste lo que cueste:

«Adquiere sabiduría, adquiere inteligencia,
no la olvides, no te apartes de mis consejos;
no la abandones, y te guardará;
ámala, y te protegerá.

El principio de la sabiduría es: "Adquiere sabiduría",
con todos tus haberes adquiere prudencia;
estímala, y te hará noble;
abrázala, y te hará rico;
pondrá en tu cabeza una diadema hermosa,
te ceñirá una corona esplendente» (Prov 4,5-9).

4.2. Prov y la vida personal

Nos proponemos ahora analizar la riqueza del contenido de Prov desde el punto de vista del lector. Partimos de él mismo, como el círculo más central y pequeño.

a. El individuo, el primer alumno

El individuo es el auditorio más cercano al maestro. También a él, antes que a ningún otro, van dirigidos los avisos, las correcciones y amonestaciones:

«Hijo mío, atiende a mis palabras,
presta oído a mis consejos:
que no se aparten de tus ojos,
guárdalos dentro del corazón;
pues son vida para el que los consigue,
son salud para su carne.
Por encima de todo guarda tu corazón,
porque de él brota la vida...
Allana el sendero de tus pies,
que todos tus caminos sean seguros,
no te desvíes a derecha ni a izquierda,
aparta tus pasos del mal» (Prov 4,20-27; cf. 4,10-13; 7,1-2).

Al maestro le interesa que el discípulo adquiriera ante todo sensatez, garantía de bienes sin cuento:

«Hijo mío, no las pierdas de vista, conserva el tino y la reflexión:
serán vida para tu alma y adorno para tu cuello;
seguirás tranquilo tu camino sin que tropiecen tus pies,
te acostarás sin alarmas,
te acostarás y el sueño te será dulce» (Prov 3,21-24; cf. 6,20-23; 15,31s).

b. Desprestigio del holgazán

En Prov se enseña y se alaba positivamente que hay que ser diligente en el trabajo:

«Brazo diligente enriquece» (Prov 10,4b; cf. 11,16d; 12, 27b).

«El diligente sacia su apetito» (13,4b; cf. 10,5a).

«La mujer hacendosa es corona del marido» (12,4a; ver 31,10-31).

Los autores de Prov reconocen en la práctica que la reprensión irónica del vicio es bastante más eficaz que la simple recomendación de la virtud. Por esto se complacen en multiplicar los proverbios que desautorizan la holgazanería; al mismo tiempo ridiculizan al holgazán, que, a pesar de todo, «se cree más sabio que siete que responden con acierto» (Prov 26,16).

- Están en primer lugar los proverbios que hablan de los grandes deseos del holgazán sin pasar de ahí:

«El holgazán desea mucho y no obtiene nada, el diligente sacia su apetito» (13,4; cf. 21,25).

- O los proverbios que describen los graves males que acompañarán al holgazán:

«La pereza desploma en el sueño,
el holgazán pasará hambre» (19,15).
«Bebedores y comilones se arruinarán
y el holgazán se vestirá de harapos» (23,21; cf. 10,4; 11,16cd; 12,24.27).

- La holgazanería paraliza todas las fuerzas y resortes del holgazán, y suscita los fantasmas del miedo:

«¡Fuera hay un león!, dice el holgazán,
en plena calle me matará» (22,13; cf. 26,13).
«El holgazán mete la mano en el plato
y le cansa llevársela a la boca» (26,15; cf. 19,24).
«La puerta da vueltas en el quicio,
el perezoso en la cama» (26,14).

- También están los proverbios que se relacionan con el trabajo estacional del campo:

«El holgazán no ara en otoño, en la cosecha pide y no encuentra» (20,4; cf. 10,5; 12,11).

- Por último encontramos repetida en Prov una misma reflexión, precedida por dos descripciones modélicas: la de la hormiga en Prov 6,6-11, anteriormente citada, y la del holgazán:

«Pasé por el campo del perezoso, por la viña del hombre sin juicio; todo era espinas que crecían, los cardos cubrían su extensión, la cerca de piedras estaba derribada; al verlo, reflexioné; al mirarlo, escarmenté. Un rato duermes, un rato descansas, un rato cruzas los brazos y descansas, y te llega la pobreza del vagabundo, la indigencia del mendigo» (Prov 24,30-34; cf. 15,19).

c. Prudencia en el hablar

En cualquier cultura el hombre descubre lo más oculto de sí mismo, lo que le caracteriza, por medio de su palabra; en un medio eminentemente oral, la palabra, además, tiene un puesto de privilegio. Por esto los sabios la estiman tanto. Prov da testimonio de ello:

- Con sus sentencias sobre el recto uso de la palabra:

«¡Qué alegría saber responder, qué buena es la palabra oportuna» (Prov 15,23).

- Con las recomendaciones para guardar secretos o mantenerse en silencio:

«Quien se muerde los labios es discreto» (Prov 10,19b).
«Quien guarda la boca y la lengua
se guarda de aprietos» (21,23; cf. 11,13b).

- Con la crítica acerba de la demasía en el hablar las malas consecuencias:

«En mucho charlar no faltará pecado» (Prov 10,19a);
«Quien anda charlando divulga secretos» (11,13a; cf. 12,18s; 14,23b; 29,20).

d. La justicia ante todo

La sensibilidad de los sabios por la justicia queda plasmada en proverbios que son la herencia de una humanidad triturada por las injusticias. Ellos procuran inculcarla en los discípulos con aplicaciones prácticas de gran trascendencia:

- Como testimonio de la propia existencia:

«El que respira la verdad declara con justicia, el testigo falso con mentiras» (Prov 12,17);

- Por su valor intrínseco y en comparación con las riquezas:

«Más vale poco con justicia que muchas ganancias injustas» (16,8);

- Por los frutos y recompensa segura:

- «El que siembra justicia tiene paga segura» (11,18a);
- «El que mide lo que es justo vivirá» (11,19a);
- «El que busca justicia y misericordia alcanzará vida y gloria» (21,21).

e. Actitud ante la riqueza y la pobreza

Anteriormente hemos recordado algo de lo que los sabios piensan y dicen acerca del holgazán y perezoso. Entonces adujimos como testimonio importante el pasaje de Prov 10,4 que dice: «Mano perezosa empobrece, brazo diligente enriquece» (cf. 11,16cd; 12,27). La pobreza se ve, pues, como la consecuencia lógica de la actitud reprobable del perezoso, y la riqueza como el premio laudable de la laboriosidad y del trabajo. Según esto, la riqueza en sí no es mala, sino buena y deseable.

Sin embargo, son muchos los proverbios que contienen un juicio negativo de las riquezas. ¿A qué puede deberse esta aparente contradicción?

En primer lugar hemos de reconocer que la simple acumulación de bienes de suyo no es un valor absoluto, más bien las riquezas ofrecen al hombre un punto de apoyo bastante frágil, si se confía ciegamente en ellas (cf. Prov 18,11) o se espera todo de ellas. La experiencia enseña que «quien confía en sus riquezas se marchita» (Prov 11,28a), no se salva del tributo del tiempo, de los contratiempos, de la muerte, lo mismo que el que no tiene nada. Ante la justicia venal humana quizás pueda algo el poder del dinero (cf. Prov 17,23), pero a la hora de la verdad «no aprovecha la fortuna el día de la ira» (Prov 11,4a), cuando llega la desgracia inevitable, o el día del ajuste de cuentas ante Dios.

En el caso de que las riquezas hayan sido mal adquiridas, el juicio negativo es aún más severo:

- «Tesoros mal ganados no aprovechan» (Prov 10,2a).
- «Acumular tesoros con boca falsa
es soplo que se esfuma, lazos mortales» (21,6).
- «El avaro se apura por enriquecerse
y no sabe que le llegará la miseria» (28,22).

No existe, sin embargo, en Proverbios un juicio positivo de la pobreza; sí una actitud abiertamente favorable al pobre en circunstancias particulares:

- «Más vale ser modesto y tener un criado
que presumir de rico y no tener nada» (Prov 12,9).
- «Más vale mendrugo seco con paz
que casa llena de festines y peticiones» (17,1; cf. 15,16; 16,8).

También hay alabanzas para la piedad con el pobre y amenazas para el que lo desprecia, con motivaciones teológicas:

- «Dichoso quien se apiada de los pobres» (Prov 14,21b).
- «Quien se burla del pobre afrenta a su Hacedor,
quien se alegra de la desgracia no quedará impune» (17,5).

Es, por tanto, muy razonable la actitud serena del sabio que defiende la *áurea mediocritas*:

- «Dos cosas te he pedido a ti;
no me las rehúses mientras viva:
aleja de mí falsedad y mentira;
no me des riqueza ni pobreza,
concédeme mi ración de pan;
no sea que me sacie y reniegue de ti,
diciendo: ¿Quién es el Señor?;
no sea que, necesitado, robe
y abuse del nombre de mi Dios» (Prov 30,7-9).

Estos versos proponen un alto ideal de vida, que parece inspirarse en Dt 8,7-18 (cf. 1 Tim 6,8).

4.3. *Prov y la vida en familia*

La familia es una de las instituciones que salen mejor paradas en toda la tradición sapiencial, fuera y dentro de Israel. En el hogar familiar se conserva y se transmite de padres a hijos el legado de los antepasados. Una buena parte de este legado lo constituye la sabiduría acumulada, la cual en buena medida ha sido forjada en el mismo hogar familiar.

El cabeza o padre de familia es el depositario de este precioso legado. Al padre corresponde por derecho las funciones del maestro, especialmente las de enseñar y corregir.

En cuanto al ejercicio de la enseñanza, el libro de los Proverbios nos ofrece numerosos pasajes. La apelación *hijo mío* es prueba de ello, sin que por esto sea necesario que hable siempre el padre o la madre.

Prov 3-4 contienen enseñanzas paternas de todo orden:

«Hijo mío, no olvides mi instrucción,
conserva tu memoria mis preceptos» (3,1).
«Que no te abandonen bondad y lealtad» (3,3).
«Confía en el Señor de todo corazón
y no te fíes de tu propia inteligencia;
en todos tus caminos tenlo presente,
y él allanará tus sendas.
No te tengas por sabio,
respetas al Señor y evita el mal» (3,5-7; cf. vv.9.11s).
«No niegues un favor a quien lo necesita,
si está en tu mano hacérselo.
Si tienes, no digas al prójimo:
"Vete y vuelve, mañana te lo daré".
No trames daños contra tu prójimo...
No pongas pleito a nadie sin motivo...
No envidies al violento
ni escojas ninguno de sus caminos» (3,27-31; cf. 4,1-7).

Contra el adulterio y la seducción de la ramera véase Prov 6,24-29 y 7,1 ss.

También abundan los proverbios que contienen correcciones expresas de los padres (y maestros):

«Hijo mío, escucha los avisos de tu padre,
no rechaces las instrucciones de tu madre» (Prov 1,8; cf. 5,7).
«Escuchad, hijos, la corrección paterna;
atended, para aprender prudencia» (4,1).
«HIJO sensato acepta corrección paterna,
el insolente no escucha la repreensión» (13,1; cf. 15,5.16. 20.27).

En este contexto, en que se subraya fuertemente la autoridad paterna, se comprende que sean muy rígidas las normas para la educación de los hijos:

«Palos y repreensiones meten en razón,
muchacho consentido avergüenza a su madre» (Prov 29,15).
"No ahorres castigo al muchacho:
porque le azotes con la vara no morirá;
tú lo azotas con la vara
y libras su vida del Abismo» (23,13s).
«Quien escatima la vara odia a su hijo,
el que lo ama lo corrige temprano» (13,24; cf. 19,18; Eclo 30,1-13).

A Dios mismo se le aplica la misma forma de proceder, pues se dice: «No rechaces, hijo mío, el castigo del Señor, no te enfades por su repreensión, porque al que ama lo reprende el Señor, como un padre al hijo querido» (Prov 3,11-12). Normas parecidas han estado vigentes casi hasta nuestros días en los sistemas educativos de todas las sociedades. De ello dan fe algunos de nuestros refranes:

- «Quien bien te quiere te hará llorar».
- «La letra con sangre entra».
- «Al hijo querido, el mayor regalo es el castigo».

Una última prueba de la gran estima en que se tenía la vida familiar es que para los antiguos el hogar feliz era aquel en el que convivían varias generaciones: desde los abuelos hasta los nietos (ver Rut y Tobías), pues «corona de los ancianos son los nietos, honra de los hijos son los padres» (Prov 17,6).

4.4. Prov y la vida en sociedad

Del círculo íntimo familiar salimos al más amplio de la vida en la sociedad. En él se dan las más variadas relaciones y Prov, como libro que inicia en la vida a los inexpertos, prácticamente hace un recuento exhaustivo de ellas. Nosotros analizaremos solamente algunas visiones de conjunto, el cuadro de las injusticias sociales, los peligros morales que amenazan por doquier y, por último, la realidad trascendente de la autoridad civil (el rey) en la sociedad.

a. Visiones generales de las antítesis

Es un hecho bien conocido que las antítesis polares indican universalidad, totalidad, por ejemplo: *cielo/tierra* equivale a *todo, universo*. Sólo haremos mención de tres pares de antítesis polares en Prov, a saber: de *sensato/necio*, de *honrado/malvado* y de *pobre/rico*.

- Sensato/necio

La pareja nos es ya familiar, puesto que en el medio sapiencial es de las más utilizadas. Sirve para señalar las dos actitudes fundamentales que el hombre puede tener en la vida desde el punto de vista de la sabiduría: la *correcta* (la del sensato) y la *equivocada* (la del necio). En un primer momento la calificación de *sensato* o *necio* no implica moralidad alguna. Se trata de actitudes *acertadas o no acertadas*, por ejemplo, en los negocios, en la administración. Las consecuencias serán positivas para uno (el *sensato*), negativas para el otro (el *necio*); pero no necesariamente buenas o malas. En la práctica falta muy poco para que se lleve a cabo la equiparación entre *sensato = honrado* y *necio = malvado*.

En el libro de los Proverbios son muy numerosas las sentencias en las que aparece la antítesis *sensato/necio* con valor totalizante:

- «Hijo sensato, alegría de su padre;
hijo necio, pena de su madre» (Prov 10,1; cf. 10,8.23).
- «El necio está contento de su proceder,
el sensato escucha el consejo» (12,15; cf. 12,16.23).
- «El sagaz actúa con prudencia,
el necio propala su necedad» (13,16; cf. 14,3.8.16).
- «La sabiduría está delante del sensato,
pero el necio mira al confín del mundo» (17,24).

- Honrado/malvado

La presente bina antitética presenta la totalidad de la vida moral del hombre según sus caras positiva y negativa. La antítesis no da lugar a conductas ambiguas o neutrales. Tal vez peque de simple la visión general por falta de matizaciones; pero el contenido de los proverbios es irrefutable, como vemos en las siguientes muestras:

- «La boca del justo es manantial de vida,

la boca del malvado encubre violencia» (Prov 10,11; cf. 10,16; 12,13; 16,22).
«Al malvado le sucede lo que teme,
al honrado se le da lo que desea» (10,24; cf. 10,25-32).
«Los malos se doblarán ante los buenos,
y los malvados, a la puerta del honrado» (14,19; cf. 14,32; 29,27).
«El malvado huye sin que lo persigan,
el honrado va seguro como un león» (28,1).

- Pobre/rico

El individuo, la persona, en cuanto ser capaz de relacionarse con otros semejantes, es el protagonista de la vida social. Pero las personas de hecho se caracterizan por la situación social que ocupan en la comunidad. Esta situación ciertamente es secundaria y circunstancial; sin embargo, en la mayoría de los casos es decisiva. El que nos ocupa es claro ejemplo de ello. El ser rico o pobre no es consustancial al hombre: uno mismo puede ser rico y convertirse en pobre y viceversa. Casi todos los proverbios que tratan del rico y del pobre en Prov salen al paso de los juicios equivocados que prevalecen en la sociedad de aquel tiempo (y de todos los tiempos). Unos afirman simplemente:

«Más vale pobre que procede con integridad
que rico pervertido de conducta doblada» (28,6; cf. 13,8; 16,19).

Otros aducen motivaciones religiosas muy profundas:

«El rico y el pobre se encuentran, a ambos los hizo el Señor» (22,2).
«No explotes al pobre porque es pobre;
no atropelles al desgraciado en el tribunal,
porque el Señor defenderá su causa
y despojará de la vida a los que lo despojan» (22,22s; cf. 19,17; 21,13; 28,27).

La mayoría de los proverbios constata el hecho de la distinción entre ricos y pobres, y refleja el sentir vulgar sobre esta realidad, en muchos casos con bastante cinismo:

«Hay quien presume de rico y no tiene nada,
quien pasa por pobre y tiene una fortuna» (13,7).
«La riqueza procura muchos amigos,
al pobre lo abandonan sus amigos» (19,4; cf. 6s; 14,20).
«La fortuna del rico es su baluarte,
la miseria es el terror del pobre» (10,15; cf. 18,11).

b. El exceso y la moderación en el vino

Anteriormente (§ 3.6) hemos hecho mención de la descripción, literariamente modélica, del estado al que llega el bebedor empedernido según Prov 23,29-35. El vino sintetiza el lado negativo de las antítesis precedentes, cuando se bebe con exceso.

- El vino hace del bebedor en demasía un insensato:

«El vino es insolente, el licor es ruidoso;
quien pierde por él el tino no se hará sensato» (Prov 20,1).

- Por el exceso de vino el gobernante no imparte justicia:

«No es de reyes, Lemuel,
no es de reyes darse al vino
ni de gobernantes darse al licor,
porque beben y olvidan la ley
y pervierten el derecho de los desgraciados» (31,4-5).

- El que se da al vino ha tomado el camino seguro del pobre mendigo:

«Quien ama los festejos acabará mendigo,
quien ama vino y perfumes no llegará a rico» (21,17).

Sin embargo, la Sagrada Escritura no ahorra los elogios al vino, cuando se bebe con moderación. La vid y su fruto, el vino, están entre los más preciados bienes de Palestina. Melquisedec ofrece a Abrahán, como el mejor agasajo, pan y vino (cf. Gen 14,18). En la fábula de Yotán los árboles quisieron nombrar a la vid su rey, «pero dijo la vid: ¿Y voy a dejar mi mosto, que alegra a dioses y hombres, para ir a mecirme sobre los árboles?» (Jue 9,13; cf. Sal 104). El mejor elogio del vino lo hace Jesús Ben Sira:

«¿A quién da vida el vino?
Al que lo bebe con moderación.
¿Qué vida es cuando falta el vino,
que fue creado al principio para alegrar?» (Eclo 31,27).

En Prov 3,10 se considera al vino como una bendición para el que honra al Señor:

«Honra al Señor con tus riquezas...
y tus graneros se colmarán de grano,
tus lagares rebosarán de mosto» (3,9-10).

Y en Prov 9,2 y 5 el vino forma parte del menú preparado por la Sabiduría en su banquete:

«[La Sabiduría] ha matado las reses, mezclado el vino
y puesto la mesa...
"Venid a comer mis manjares
y a beber el vino que he mezclado"».

En ciertas ocasiones hasta es bueno ofrecer vino y licor al que se sabe que lo va a beber con exceso:

«Dad el licor al vagabundo
y el vino al afligido.
Que beba y olvide su miseria,
que no se acuerde de sus penas» (31,6-7).

c. Injusticias sociales

Los profetas de Israel se distinguieron por su valentía, al acusar públicamente las injusticias cometidas por los poderosos. Los Sabios también levantaron su voz contra las injusticias de su tiempo con los medios a su alcance: no con discursos ardientes, sino con dichos y proverbios, como espadas y flechas afiladas.

La división dolorosa entre ricos y pobres ocasionaba situaciones de máxima injusticia. A esto hace referencia Prov 14,31:

«Quien explota al necesitado, afrenta a su Hacedor;
quien se apiada del pobre, lo honra».

En una sociedad sana los tribunales están para administrar justicia. Si impera la justicia, reinará la paz, la seguridad, la prosperidad, pues «la justicia hace prosperar a una nación» (Prov 14,34a). Pero si los jueces se dejan sobornar por el dinero o por presión del poder establecido, es señal evidente de que la sociedad está corrompida de raíz. El libro de los Proverbios en este particular es explícito:

«El malvado acepta soborno bajo cuerda
para torcer el curso de la justicia» (17,23).
«No es justo favorecer al culpable

negando su derecho al inocente» (18,5).

«No es justo ser parcial al juzgar:
a quien declara inocente al culpable
la gente lo maldice y se irrita contra él» (24,23s; cf. 17,15).

Las injusticias se dan también entre los ciudadanos, cuando, por ejemplo, se falsifican pesas y medidas:

«El Señor aborrece pesas desiguales,
no es justa la balanza con trampa» (20,23; ver también 20,10; 11,1; 16,11).

O se cambian fraudulentamente los linderos:

«No remuevas los linderos antiguos
que colocaron tus abuelos» (22,28; cf. 23,10s).

No basta con la condena de las injusticias sociales, aunque sea tan rotunda; es necesario atacar más profundamente a la raíz.

Hay proverbios que formulan principios generales positivos, como:

«Quien desprecia a su prójimo, peca» (14,21a; cf. 11,12a);

o principios negativos, tales como:

«No trames daños contra tu prójimo,
mientras vive confiado contigo.
No pongas pleito a nadie sin motivo...
No envidies al violento» (3,29-31).

Con sus motivaciones de orden religioso:

«Porque el Señor aborrece al perverso,
pero se confía a los hombres rectos;
el Señor maldice la casa del malvado
y bendice la morada del honrado» (3,22s).

d. Los peligros que amenazan

Una de las funciones principales de los maestros de sabiduría es la de prevenir a los jóvenes de los graves peligros que acechan por todas partes. Aquí es donde debe aparecer en todo su esplendor el valor de la experiencia.

Tan importante como seguir el recto camino, las huellas de los hombres de bien: «Escucha, hijo mío, sé juicioso, encamina bien tu mente» (Prov 23,19), es apartarse de los necios y de los hombres de mala vida:

«Deja la compañía del necio,
pues no descubriste saber en sus labios» (Prov 14,7).
«No te juntes con bebedores ni vayas con comilones,
porque bebedores y comilones se arruinarán
y el holgazán se vestirá de harapos» (23,20s);

porque «el camino de los malvados es tenebroso, no saben dónde tropezarán» (Prov 4,19), ni en qué profunda fosa van a caer. Por tanto:

«No entres por el sendero de los malvados,
no pises el camino de los perversos;
evítalo, no lo atraveses;
apártate de él y sigue» (4,14s).

Hay que hacer oídos sordos a las invitaciones de los impíos (cf. Prov 1,10-19) y, muy especialmente, a las dulces palabras seductoras que la adúltera y la prostituta dirigen al joven inexperto (cf. Prov 7,4-23), ya que «sus pies bajan a la Muerte y sus pasos se dirigen al Abismo» (Prov 5,5; cf. 7,26s). Lo prudente será alejarse de su presencia (cf. Prov 5,8) como del fuego:

«¿Podrá uno llevar fuego en el seno
sin que se le queme la ropa?
¿Podrá uno caminar sobre ascuas
sin abrasarse los pies?» (6,27s).

De lo contrario uno tendrá que lamentarse en vano después (cf. Prov 5,11-14; 6,30-35), pues

«Fosa profunda es la mala mujer,
pozo angosto es la ramera;
se pone al acecho como un salteador
y provoca traiciones entre los hombres» (23,27s).

e. La amistad

Si la sociedad es como un desierto donde acechan al caminante peligros por todas partes, también hay oasis en el desierto. El amigo sincero es ese oasis en la sociedad insolidaria y enemiga. Jesús Ben Sira canta al amigo como ningún otro sabio; suyas son estas palabras:

«Al amigo fiel tenlo por amigo;
el que lo encuentra, encuentra un tesoro;
un amigo fiel no tiene precio
ni se puede pagar su valor;
una amigo fiel es un talismán:
el que teme a Dios lo alcanza» (Eclo 6,14-16).

En Prov encontramos también proverbios sobre el amigo fiel comparables a los de Jesús Ben Sira. La amistad probada, y más si viene de antiguo, debe mantenerse; es más fiel que el amor de un hermano. A la memoria viene la amistad entre David y Jonatán (cf. 2 Sam 1,17-27):

«No abandones al amigo tuyo y de tu padre,
y en la desgracia no vayas a casa de tu hermano.
Más vale vecino cerca que hermano lejos» (Prov 27,10).
«Hay amigo más unido que un hermano» (18,24b).
«El amigo ama en toda ocasión,
el hermano nació para el peligro» (17,17).

El mejor consejo es el consejo de un amigo:

«Perfume e incienso alegran el corazón,
el consejo del amigo endulza el ánimo» (29,9).

El amigo verdadero busca siempre lo mejor para el amigo, aunque para ello tenga que reprender y herir frente a las zalamerías del enemigo encubierto:

«Más vale reprensión abierta
que amistad encubierta.
Leal es el golpe del amigo,
falaz el beso del enemigo» (27,5-6).

La auténtica amistad «disimula la ofensa» (17,9a); pero se pierde con la repetición de las infidelidades (cf. 17,9b; 16,28). La acusación falsa siempre será una alevosa traición; y si es contra un amigo machaca y destroza su corazón:

«Maza y espada y flecha afilada
el falso testigo contra su amigo» (25,18).

f. La autoridad civil en Prov

El modelo de sociedad que está presente en Prov es el que estuvo vigente en Israel desde el advenimiento de la monarquía con Saúl y David. Es el mismo modelo reinante en todo el *Creciente fértil* antiguo, de Mesopotamia a Egipto. La autoridad civil en todas sus manifestaciones emana del único monarca absoluto, el cual, a su vez, la recibe de la divinidad.

En Israel el rey es el elegido del Señor, su hijo adoptivo por excelencia, su representante visible en la tierra. David es la encarnación del modelo permanente, como manifiesta la profecía de Natán, constantemente recordada: «Ve a decir a mi siervo David (...) Así dice el Señor de los ejércitos: "Yo te saqué de los apriscos, de andar tras las ovejas, para ser jefe de mi pueblo, Israel (...) Y cuando llegue el momento de irte con tus padres, estableceré después de ti a un descendiente tuyo, a uno de tus hijos, y consolidaré su reino (...) Lo estableceré para siempre en mi casa y en mi reino y su trono permanecerá eternamente» (1 Crón 17,4.7.11.14; cf. 2 Sam 7,5-16).

En Prov la Sabiduría está en lugar de Dios:

«Por mí [la Sabiduría] reinan los reyes
y los príncipes dan decretos justos,
por mí gobiernan los gobernantes
y los nobles dan sentencias justas» (Prov 8,15s).

El hombre nunca podrá comprender a Dios, por eso en Isaías leemos: «Verdaderamente tú eres un Dios escondido» (45,15). Según la mentalidad israelita el rey entra, de alguna manera, en la esfera de lo divino. Así se explica que se inculque en el que va a ser o es funcionario del rey el respeto y el temor saludable ante Dios y ante el rey:

«Hijo mío, teme al Señor y al rey;
no provoques a ninguno de los dos,
porque de repente salta su castigo,
y ¿quién conoce su furor?» (Prov 24,21-22).

El rey idealizado (el gobernante puesto al frente del pueblo e identificado con su suerte y su destino) alcanza medidas cósmicas:

«La altura del cielo, la hondura del suelo
y el corazón de los reyes son insondables» (25,3).

Sin embargo, ese corazón insondable está patente a Dios y en sus manos es manejable como el agua de una acequia:

«El corazón del rey es una acequia en manos de Dios:
la dirige a donde quiere» (21,1).

El rey, como juez nato del pueblo, debe investigar a fondo las causas que le presentan (cf. Prov 25,26), para que se le pueda aplicar con razón el proverbio: «Hay un oráculo en los labios del rey: su boca no yerra en la sentencia» (Prov 16,10).

En el orden moral el rey ideal practica la justicia como Josías, padre de Joaquín, según el profeta Jeremías: «Si tu padre [Josías] comió y bebió y le fue bien, es porque practicó la justicia y el derecho; hizo justicia a los pobres e indigentes, y eso sí que es conocerme -oráculo del Señor-» (Jer 22,15s):

«Un rey justo hace estable el país,
el que lo carga de impuestos lo arruina» (29,4).
«Cuando un rey juzga lealmente a los desvalidos,
su trono está firme por siempre» (29,14).

El buen gobierno necesario para que un pueblo subsista y prospere (cf. Prov 11,14) presupone, además, que el príncipe sea leal, magnánimo, misericordioso:

«Misericordia y lealtad guardan al rey,
la misericordia asegura su trono» (20,28);

que deteste el mal:

«El rey aborrece el obrar injustamente,
porque su trono se afianza con la Justicia» (16,12; 25,5; 31,3-5);

que se apegue al bien:

«El rey aprueba unos labios sinceros
y ama a quien habla rectamente» (16,13).

«El rey ama un corazón limpio
y aprecia un hablar atractivo» (22,11).

Algunas consecuencias son: la eliminación de la maldad:

«Un rey sentado en el tribunal
con su mirada avienta toda maldad» (20,8; cf. v.26);

el máximo respeto, manifestado normalmente por el temor reverencial:

«Como rugido de león el terror del rey:
quien lo irrita se juega la vida» (20,2).
«Rugido de león es la cólera del rey,
rocío sobre hierba su favor» (19,20; cf. 25,6s);

el poder del rey de dar muerte y vida:

«La ira del rey es heraldo de muerte,
el hombre sensato logra aplacarla.
El rostro sereno del rey trae vida,
su favor es nube que trae lluvia» (16,14s).

Si el rey no se conforma a la imagen del gobernante ideal, imperará en el reino la prepotencia salvaje, especialmente sobre los débiles:

«León rugiente y oso hambriento
es el gobernante malvado para los indigentes.
Un príncipe imprudente oprime a muchos» (28,15-16a).

Por último, no todo se debe al rey. Buena parte del éxito o del fracaso del gobierno de un pueblo se debe a *los* ministros consejeros *del* príncipe:

«El gobernante que hace caso de embustes
tendrá criminales por ministros» (29,12).
«Cuando gobiernan los honrados se alegra el pueblo,
cuando mandan los malvados se queja el pueblo» (29,2).

4.5. Prov y el ámbito religioso

En casi todos los párrafos precedentes se descubre de una u otra manera el sentir religioso de los sabios; en éste lo tratamos explícitamente y de forma bastante minuciosa por la importancia del tema en sí y en relación con la vida personal del sabio y de sus posibles alumnos o pupilos.

a. Dios creador

Los sabios, que han recopilado y editado las colecciones de proverbios anónimos y en muchos casos han acuñado, son hombres que han heredado la fe viva en el Dios de Israel. Esta fe la

manifiestan los sabios aquí y allí y es el medio que conforma una visión coherente del mundo y sirve de fundamento a una interpretación de la vida dentro de las coordenadas de espacio y tiempo.

En ningún lugar del libro de los Proverbios se intenta probar la existencia de Dios o defenderla de posibles ataques. Los sabios viven simplemente inmersos en una concepción de fe religiosa en un Dios, Señor y Creador absoluto de todo cuanto existe; del mundo en primer lugar:

«El Señor cimentó la tierra con destreza
y estableció el cielo con pericia» (Prov 3,19; cf. 8,22-31).

Es la misma fe que profesan los profetas y que se encuentra en el frontispicio de la Torá: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gen 1,1).

Fe también en Dios, creador del hombre, formulada con expresiones en las que las partes están por el todo:

«Oído que escucha, ojo que mira:
ambas cosas las hizo el Señor» (20,12);

o una clase de hombres por todas:

«Quien se burla del pobre afrenta a su Hacedor» (17,5a).

b. Todo está patente a los ojos de Dios

Esta afirmación es más una conclusión de la fe en el Señorío absoluto de Dios que un principio fundamental. Su valor pedagógico es evidente, porque refleja muy bien el espíritu religioso que todo lo ilumina.

Dios está presente en todo lugar y tiempo; no necesita luz exterior alguna porque él es «artífice de la luz, creador de las tinieblas» (Is 45,7); «los ojos del Altísimo son mil veces más brillantes que el sol» (Eclo 23,19a). Es imposible que algo esté oculto a los ojos de Dios, pues «Infierno y Abismo están patentes a Dios, ¡cuánto más el corazón humano!» (Prov 15,11). Así pues, lo más íntimo del hombre es como un libro abierto ante el Señor: «Los caminos humanos están patentes a Dios, examina todas sus sendas» (5,21; cf. 15,3; 24,12; Eclo 23,19b).

Esta enseñanza es doctrina firme en Israel (cf. Sal 11,4s; 2 Crón 16,9; Zac 4,10a; Eclo 16,17-23) y en todo el ámbito semítico. Un proverbio árabe da fe de ello: «En la noche negra, sobre una piedra negra, una hormiga negra: Dios la ve».

c. Dios protector, providente

La omnipresencia y clarividencia de Dios de hecho no generan en el creyente angustia o temor paralizante, sino un sentimiento de seguridad y confianza:

«Pues el Señor se pondrá a tu lado
y guardará tu pie de la trampa» (Prov 3,26; cf. Sal 91,14-16; 121,3).

Sentimiento reforzado por una convicción sólida, firme:

«Torreón fortificado es el nombre del Señor:
a él se acoge el honrado, y es inaccesible» (18,10; cf. Sal 20,8).

Pues el fiel está seguro de que el Señor está de su parte:

«El camino del Señor es refugio para el hombre cabal,
y es terror para los malhechores» (10,29).

Y más aún de parte de los pobres y desvalidos, como se afirma sin sombra de duda en Prov 22,22s:

«No explotes al pobre, porque es pobre;
no atropellos al desgraciado en el tribunal,
porque el Señor defenderá su causa

y despojará de la vida a los que lo despojan».

Por todo esto los sabios exhortan a la confianza incondicional en Dios:

«Confía en el Señor de todo corazón» (3,5a; cf. 22,19a);

proclaman dichoso al que confía en él (cf. 16,20b) y están seguros del éxito en sus empresas:

«El que confía en el Señor prosperará» (28,25b; cf. 3,6; 20,22b; 29,25b).

d. Dios tiene la última palabra

Dios es el verdadero Señor de la naturaleza y de la historia, nada puede escapar a su dominio, sin que por ello sea disminuida la libertad humana. Varios proverbios afrontan esta enseñanza; cada uno de ellos formula un aspecto diferente:

«El hombre medita muchos planes,
pero se cumple el designio del Señor» (Prov 19,21).

Este proverbio corresponde al nuestro: «El hombre propone y Dios dispone». Sólo Dios conoce los hilos ocultos de la vida; a veces ni el mismo hombre puede ser juez de sí mismo:

«Al hombre le parece siempre recto su camino,
pero es Dios quien pesa los corazones» (21,2).

Y, si se trata del futuro, difícilmente acertará aun el mejor preparado, pues:

«las suertes se agitan en el regazo,
pero la sentencia viene del Señor» (16,33; cf. 29,26; 16,1).

Frente a la voluntad del Señor no valen ni la habilidad ni las fuerzas humanas:

«No hay habilidad ni hay prudencia frente al Señor,
se apareja el caballo para la batalla,
pero la victoria la da el Señor» (21,30s).

e. Dios ante el mal y el bien

Los sabios de Proverbios no dudan cuando hablan de los sentimientos del Señor ante lo que está mal y lo que está bien:

«Seis cosas detesta el Señor
y una séptima la aborrece de corazón:
ojos engreídos, lengua embustera,
manos que derraman sangre inocente,
corazón que maquina planes malvados,
pies que corren para la maldad,
testigo falso que profiere mentiras
y el que siembra discordia entre hermanos» (Prov 6,16-19).

El engaño y la mentira no los tolera el Señor (cf. Prov 11,20; 12,22) y mucho menos si van unidos a la injusticia:

«El Señor aborrece las balanzas falsas
y le gustan las pesas exactas» (11,1; cf. 20,10.23);

o en los tribunales:

«Al que absuelve al culpable y al que condena al inocente,
a los dos los aborrece el Señor» (17,15).

f. Doctrina sobre la retribución

En cuanto al problema de la retribución, el libro de los Proverbios es fiel a la enseñanza de la tradición. La línea del horizonte no traspasa la barrera de la muerte. La retribución, por tanto, debe realizarse durante la vida, sin que la dura realidad haga mella todavía en la firmeza las afirmaciones:

«Se derrumban los malvados y desaparecen,
pero la casa de los honrados subsiste» (Prov 12,7; cf. Sal 37).

Esta convicción se repite una y otra vez:

«Tarde o temprano el malvado la paga,
el linaje de los honrados está a salvo» (11,21; cf. w.7.23»

«Al honrado no le pasa nada malo,
los malvados andan llenos de desgracias» (12,21; cf. 13,9.21s; 14,11.19; 25,6.25; 17,13; 21,12;
22,4; 24,15s.19s).

Las contrariedades en la vida son parte de la pedagogía de Dios que hay que soportar con respeto y dignidad:

«No rechaces, hijo mío, el castigo del Señor,
no te enfades por su repreensión,
porque al que ama lo reprende el Señor,
como un padre al hijo querido» (3,11s; cf. 17,3; Job 5,17s).

g. El temor del Señor

Las enseñanzas sobre el temor del Señor están íntima-1 mente ligadas a la literatura sapiencial. El temor del Señor es la expresión de una forma de piedad muy común en Israel. En este contexto temor es sinónimo de reverencia y respeto, no de miedo o terror. Significa, pues, el reconocimiento del señorío y de la soberanía de Dios sobre todo y sobre todos, la confesión de su grandeza y trascendencia por encima de toda realidad y acontecimiento. El temor o respeto al Señor coloca al hombre en su lugar adecuado; por esto el proverbio dice:

«El temor del Señor es escuela de sabiduría,
delante de la gloria va la humildad» (Prov 15,33);

y en otro lugar:

«El que procede rectamente teme al Señor,
el que pervierte su conducta lo desprecia» (14,2).

Sabemos que el hombre sin la sabiduría es un necio que no tiene futuro; pues bien, «el comienzo de la sabiduría es el temor del Señor» (9,10a; cf. 1,7; 2,5). El temor del Señor es también «manantial de vida que aparta de los lazos de la muerte» (14,27; cf. 22,4; 8,13; 16,6b) y «prolonga la vida» (10,27a; cf. 19,23), porque «es baluarte seguro» (14,26a). En la lucha de cada día «más vale poco con temor del Señor que grandes tesoros con sobresalto» (15,16; cf. 31,30).

Más adelante un discípulo del experimentado Qohélet resumirá la enseñanza de su maestro con este consejo:

«Teme a Dios y guarda sus mandamientos» (Ecl 12,13), que es como el eco de la voz de la tradición, expresada en Prov: «No te tengas por sabio, teme al Señor y evita el mal» (3,7; cf. 23,17; 24,21).

El hombre verdaderamente piadoso, el que teme al Señor, tributa a Dios un culto sincero (cf. 3,9s), que no puede conciliarse con la práctica de la maldad por ser abominable al Señor (cf. 15,8.29; 21,27). Él sabe muy bien que «practicar el derecho y la justicia Dios la prefiere a los sacrificios» (21,3; cf. Os 6,6), doctrina recogida en Mt 9,13.

VI

La Sabiduría antigua y el Eclesiástico

Entre el libro de los Proverbios y el Eclesiástico, llamado también Jesús Ben Sira, hay un tiempo considerable, durante el cual tiene lugar la crisis de la sabiduría, como veremos en el capítulo VII. Sin embargo, el espíritu y la sensibilidad del Eclo son afines al de Prov, al menos en las cuestiones fundamentales. Eclo sigue la corriente de la tradición sapiencial en Israel, como si no hubiera ocurrido nada en el ámbito de los sabios. Por esto el estudio de la sabiduría en Eclo sigue inmediatamente al de Proverbios.

1. Jesús Ben Sira, autor del Eclesiástico

El libro del Eclesiástico fue escrito en hebreo por Jesús Ben Sira. Sin embargo, nunca formó parte del canon judío palestinese de libros sagrados, por lo que fue negada su canonicidad por algunos Padres de la Iglesia, especialmente por san Jerónimo.

El traductor al griego del Eclesiástico llama a su autor «mi abuelo Jesús» en el prólogo que él mismo compuso (ver además 50,27 griego). Este prólogo del traductor es caso único en toda la Biblia; no pertenece al texto, pero su valor es incalculable. Por él conocemos, además, las razones que movieron al nieto a traducir al griego la obra de su abuelo para los judíos residentes en Egipto, las mismas que tuvo el abuelo para «componer por su cuenta algo en la línea de la sabiduría e instrucción; para que los deseosos de aprender, familiarizándose también con ello, pudieran adelantar en una vida según la ley» (Prólogo a. *Eclo*).

Jesús Ben Sira era de Jerusalén; así lo dice Eclo 50,27 en la versión griega y lo confirma el gran interés que se descubre en todo el libro por la vida ciudadana y sus instituciones. Jesús Ben Sira es también un sabio, de lo que él mismo tiene clara conciencia. El verdadero sabio, según él, es:

«el que se entrega de lleno a meditar la ley del Altísimo,
indaga la sabiduría de sus predecesores
y estudia las profecías,
examina las explicaciones de autores famosos
y penetra por parábolas intrincadas,
indaga el misterio de proverbios
y da vueltas a enigmas» (Eclo 39,1-3).

No se equivocaba, pues, su nieto al decirnos de su abuelo que, «después de dedicarse intensamente a leer la ley, los profetas y los restantes libros paternos, y de adquirir un buen dominio de ellos, se decidió a componer por su cuenta algo en la línea de la sabiduría e instrucción» (Prólogo a Eclo).

Jesús Ben Sira se considera el último eslabón de una cadena de sabios en la historia de su pueblo, que por su esfuerzo personal en el estudio ininterrumpido se siente lleno de las riquezas de la tradición:

«Yo quedé en vela el último,
como quien espiga detrás de los segadores;
madrugué con la bendición del Señor,
y como cosechero llené mi lagar» (Eclo 33,16s).

La llenura vuelve a aflorar en Eclo 39,12:

«He pensado más cosas y las expondré,

pues estoy lleno como luna llena».

En Eclo 24,23-29, la Ley, que es la sabiduría, ha sido comparada a corrientes permanentes y fecundas de agua: a mares y océanos rebosantes, símbolos de plenitud absoluta en este caso de vida. A partir de 24,30 el autor se compara también al agua fecundante primero de una acequia pequeña y más tarde de un río que se convierte en mar:

«Yo salí como canal de un río
y como acequia que riega un jardín;
dile: Regaré mi huerto
y empaparé mis arriates;
pero el canal se me hizo un río
y el río se me hizo un lago».

La sensación de plenitud rebosante y desbordante domina en estos versos. Así se siente el sabio que ha asimilado la revelación de la voluntad de Dios, consignada en la Ley, los Profetas y los restantes libros paternos. En 24,32 aparece una nueva metáfora, la luz:

«Haré brillar mi enseñanza como la aurora
para que ilumine las distancias».

Ya no es el agua que riega y empapa primero el huerto particular y cerrado y después las vegas anchas y abiertas. Ahora es la luz de la aurora que ilumina todo el horizonte, símbolo quizás de todos los pueblos (cf. Is 5,26; 57,19; Zac 6,15; 10,9), o, más probablemente, del pueblo judío en la diáspora. En el mismo pueblo, extendido en el tiempo, está pensando Ben Sira al hablar de las futuras generaciones a las que legará su doctrina:

«Derramaré doctrina como profecía
y la legaré a las futuras generaciones» (24,33).

La estima que tiene Jesús Ben Sira de su enseñanza es grande, pues se atreve a compararla con la profecía. Sin embargo, a sí mismo en ningún lugar se considera profeta, ni portador de ningún mensaje de parte de Dios. El es simplemente un sabio, forjado poco a poco, día a día, con su trabajo. Pero sabe que su esfuerzo no ha sido en vano:

«Mirad que no he trabajado para mí solo,
sino para todos los que la buscan» (24,34; cf. 33,18).

Con mucha probabilidad contaría con discípulos, como todo maestro de sabiduría, y pensaría que éstos no habrían de faltar con el paso del tiempo. Su magisterio debió de ejercitarlo en Jerusalén en los primeros decenios del siglo II a.C, pues su libro estaba ya escrito con bastante probabilidad alrededor del 180 a.C. El nieto y traductor al griego del libro nos dice en el Prólogo: «El año 38 del reinado de Evergetes vine a Egipto, donde pasé una temporada». En ese tiempo tradujo el libro y lo publicó. El rey Evergetes o Benefactor por la larga duración de su reinado no puede ser otro que Ptolomeo VIII (VII) Evergetes II, llamado también Fiscón, que desde 170/169 a.C. es corregente con su hermano Ptolomeo VI Filométor (180-145 a.C.) y único soberano en Egipto de 145 a 116 a.C. La llegada del nieto de Jesús Ben Sira a Egipto («el año 38 del reinado de Evergetes») es el 132 a.C. No es, pues, nada arriesgado afirmar que Jesús Ben Sira ejerció su magisterio en Jerusalén en los inicios del siglo II a.C.

Jesús Ben Sira llegó a ser un verdadero experto en las Sagradas Escrituras y en los temas universales de sabiduría, es decir, un maestro consumado. ¿Pertenece al estado sacerdotal o era simplemente un laico bien formado? Recientemente se ha defendido que Jesús Ben Sira pertenecía a la hierocracia de Jerusalén que desde el templo dirigía al pueblo judío. Entre los expertos, sin embargo, prevalece la opinión de que Jesús Ben Sira era laico. Ciertamente gozaba de una posición económica bastante desahogada que le permitía dedicarse por completo al estudio de la Ley, a su actividad magisterial pública y, de vez en cuando, a hacer de embajador oficial en países

extranjeros.

En suma: Jesús Ben Sira era hombre de fe profunda, muy religioso y observante de la Ley. Sabía conciliar la fe yahvista con su espíritu relativamente abierto a las corrientes helenistas de su tiempo. Parece ser que pertenecía a una facción presaducea en oposición a los «asideos», antecesores de los fariseos y esenios. Esto se deduce de su liturgismo, de sus simpatías por lo sacerdotal, de su afición por el bienestar material, de su estima de la libertad, de su poca o nula atención a lo mesiánico y de su adhesión a la doctrina tradicional sobre la suerte del hombre después de la muerte. Estos rasgos influyeron probablemente en la sentencia no aprobatoria del Eclesiástico como libro sagrado por parte de los rabinos fariseos del concilio de Yanmia (90 d.C.), a pesar de la gran estima de que gozaba ya el libro en aquella misma época.

2. Composición y estructura del Eclesiástico

Para la composición de su libro Jesús Ben Sira contaba ya con ilustres modelos. Además de las Instrucciones y Enseñanzas extranjeras, como las de Egipto que con toda probabilidad conocía, tenía ante sus ojos el volumen de sabiduría, auténticamente israelita: el libro de los Proverbios.

Los muchos años de estudio y reflexión sobre «la Ley, los Profetas y los restantes libros paternos» (Prólogo), el amplio conocimiento de los problemas relacionados con la sabiduría común también a los pueblos extranjeros de su entorno y la práctica prolongada de la enseñanza capacitaban a Jesús Ben Sira para escribir un volumen «en la línea de la sabiduría e instrucción». Efectivamente, el Si-rácida debió de poner por escrito poco a poco las conclusiones a que le llevaba su estudio, es decir, su propia sabiduría (ver, por ejemplo, Eclo 44ss). A esto unió lo que le pareció más aprovechable de los sabios que le habían precedido, tamizado por su visión personal. El resultado fue una verdadera enciclopedia de sabiduría desde el punto de vista de su fe yahvista.

En el libro del Eclesiástico no se descubre un orden interno o estructura en la disposición de las materias. Dos himnos, uno a la Sabiduría (Eclo 24) y otro al Creador (Eclo 42,15-43,33), o bien cierran sendos volúmenes (I 1-24; II 25-43), o simplemente ocupan lugares privilegiados en el conjunto del libro: Eclo 24, centro del libro, cierra un volumen y abre otro; Eclo 42,15-43,33, himno también independiente, pero colocado al final del segundo volumen y antes de comenzar el tercero. El elogio de los Padres desde el comienzo del mundo da cuerpo al volumen III (Eclo 44-50). Probabilísimamente Eclo 51 es un epílogo añadido posteriormente por otra u otras manos, ya que 50,27-29 es una auténtica conclusión. 51,1-12a no tiene originalidad, es un «centón de motivos tomados del Salterio»; el segundo apéndice (51,12b), himno litánico no numerado, semejante a Sal 136, no concuerda con el espíritu de Jesús Ben Sira; el poema alfabético (51,13-30) ha podido ser escrito por cualquier maestro de sabiduría.

3. Variedad de formas en el Eclesiástico

El Eclesiástico tiene muchas cosas comunes con el libro de los Proverbios en los aspectos meramente formales; pero también son muy notables las diferencias. En el capítulo anterior decíamos que en Prov reinaba el *masal*, especialmente en forma de *sentencias* y de *consejos* breves, independientes, sueltos; en Eclo, sin embargo, la excepción son los proverbios independientes, aislados, (cf. 3,28s). Con todo, no es infrecuente la coordinación de pequeños grupos, temáticamente variados, pero unificados por la forma negativa o afirmativa (cf. ce. 7-8). En Prov sólo encontramos las estrofas mayores y los pequeños tratados en los capítulos 1-9; en Eclo estas formas son las que predominan de principio a fin.

Otras formas constatadas en Prov también se encuentran en Eclo, ya que son comunes en toda literatura sapiencial, por ejemplo:

3.1. Paralelismo

Es la forma más elemental y universal:

- como *paralelismo sinonímico*:

«El que honra a su padre expía sus pecados,
el que respeta a su madre acumula tesoros» (Eclo 3,3; cf. 14,3; 26,13-18);

• como *paralelismo antitético*:

«La bendición del padre hace echar raíces,
la maldición de la madre arranca lo plantado» (3,9; cf. 20,9; 26,22-26);

• como *paralelismo sintético o completivo*:

«El que teme al Señor honra a los padres
y sirve a sus padres como a señores» (3,7; cf. 3,18; 7,15).

3.2. Formas valorativas

Manifiestan la aceptación o el rechazo del Señor y, consiguientemente, la aprobación o repulsa del autor, del hombre en general:

«Ay del corazón cobarde, de las manos inertes,
ay del hombre que va por dos caminos;
ay del corazón que no confía, porque no alcanzará protección;
ay de los que abandonáis la esperanza,
¿qué haréis cuando venga a tomar cuentas el Señor?» (Eclo 2,12-14).

La fórmula más frecuente es «más vale... que...» o equivalentes, si se trata de comparar dos términos:

«Más vale vivir con leones y dragones que vivir con mujer pendenciera» (25,16).
«Más vale quien trabaja y posee hacienda,
que el que presume y carece de pan» (10,27; cf. 29,22; 30,14.17);

o «dichoso el que...», si se trata de la felicitación a una persona por su situación o modo de proceder:

«Dichoso el hombre a quien no afligen sus palabras
y no tiene que sufrir remordimiento;
dichoso el hombre a quien no le reprocha la conciencia
ni ha perdido la esperanza» (14,1-2; cf. 25,7-9; 26,1; 31,8; 50,28).

Si son tres los términos comparados, Ben Sira utiliza la fórmula «mejor que los dos», muy cercana a los proverbios numéricos:

«Amigo y compañero ayudan en la ocasión:
mejor que los dos una mujer prudente.
Hermano y protector salvan del peligro:
mejor que los dos salva la limosna.
Oro y plata dan firmeza a los pies:
mejor que los dos un buen consejo» (40,23-25; cf. el conjunto 40,18-26).

3.3. Las comparaciones y las metáforas

Como recurso estilístico es de lo más simple, por lo que su abundancia no es extraña:

«Como pájaro encerrado en la cesta
es el corazón del soberbio:
Acecha como lobo a su presa...
El vendedor ambulante, como un oso,
acecha la casa de los insolentes,
como espía busca un punto desguarnecido» (11,30; cf. 24, 13-17; 43,18s; 50,6-10; etc.).
«Flecha clavada en el muslo

es la noticia en las entrañas del necio» (19,12).
«Mujer malvada es yugo que da sacudidas,
el que se la lleva, agarra un alacrán» (16,7; cf. 26,25.27; 32,5s; etc.).

3.4. Discursos y pequeños tratados

Como todo maestro de sabiduría. Jesús Ben Sira dirige la palabra a sus discípulos en tono exhortativo (cf. 16,24-18,1), utilizando el apelativo «hijo mío» (cf. 2-3; 4,20-9,16) o hablando de la sabiduría por medio de ella (cf. 1,1-21; 4,11-19; 14,20-15,10; 24,1-34).

Pero el recurso literario más utilizado por el Sirácida es el de los pequeños tratados o conjuntos de varios proverbios unidos por el tema. De tal manera se repite su uso en Eclo que lo difícil es encontrar versos independientes al estilo del libro de los Proverbios. Esto quedará demostrado cuando tratemos de los temas en Eclo.

3.5. Retratos históricos

Llamo retratos históricos a la descripción que hace Jesús Ben Sira de al menos 34 personajes de las Escrituras canónicas en Eclo 44-50; él los llama «elogio de los hombres de bien, de la serie de nuestros antepasados» (Eclo 44,1). Les precede un magnífico resumen de títulos honoríficos que responden a la grandeza de los personajes que se van a recordar (cf. Eclo 44,1-15). Los retratos suelen ser breves, aduciendo sólo algunos rasgos más significativos a juicio del autor:

«Henoc caminó con el Señor,
ejemplo de religión para todas las edades.
El justo Noé fue un hombre íntegro,
al tiempo de la destrucción él fue el renovador;
por él quedó vivo un resto
y por su alianza cesó el diluvio;
con señal perpetua se sancionó su pacto
de no destruir otra vez a los vivientes» (44,16-18).
«El nombre de Josías es incienso aromático
mezclado por un maestro perfumista,
su recuerdo es miel dulce al paladar
o música en el banquete:
porque sufrió por nuestra conversión
y acabó con 'la abominación de "los ídolos;
se entregó a Dios de todo corazón
y en tiempos violentos fue compasivo» (49,1-3).

Jesús Ben Sira se recrea de manera especial en la descripción de los personajes que se relacionan con el culto divino, como son Aarón (45,6-22) y el sumo sacerdote Simón H, hijo de Onías II, contemporáneo de Jesús Ben Sira al comienzo del siglo II a.C. (50, 1-21).

3.6. Otros recursos estilísticos

Los reseñamos aquí sin ánimo de ser exhaustivos.

- *Enumeraciones* (cf. 40,18-26; 41,17-42,1.2-8).
- *Repeticiones* de términos o fórmulas, como «antes de...» (cf. 18,19-23), «pregunta a...» (cf. 19,13-17), «hay...» (cf. 19,23-26; 20,1-12.21-23).
- *Plasticidad en las imágenes*:

«A quien toca la pez se le pega la mano,
quien se junta con el cínico aprende sus costumbres» (13,1).
«El holgazán se parece a una piedra ensuciada:

la gente silva al ver su indignidad;
 el holgazán se parece a una boñiga:
 el que la agarra, sacude la mano» (22,1-2).
 «Quien hiere el ojo saca lágrimas,
 quien hiere un corazón revela sus sentimientos;
 quien tira piedras a los pájaros los espanta,
 quien critica a un amigo destruye la amistad» (22,19s; cf. 22,24.27).
 «Viña sin tapia será saqueada,
 hombre sin mujer andará vagabundo;
 ¿quién se fía de la soldadesca
 que anda saltando de ciudad en ciudad?
 Así el hombre sin nido,
 que se acuesta donde le alcanza la noche» (36,30s).

• *Preguntas retóricas.* Recurso conocido por el libro de los Proverbios y muy extendido en todos los géneros literarios que han pasado por las escuelas:

«La raíz de la sabiduría, ¿a quién se reveló?
 La destreza de sus obras: ¿quién la conoció?» (1,6).
 «Fijaos en las generaciones pretéritas:
 ¿Quién confió en el Señor, y quedó defraudado?
 ¿Quién esperó en él, y quedó abandonado?
 ¿Quién gritó a él, y no fue escuchado? (2,10).
 «¿Un linaje honroso? -El linaje humano;
 ¿Un linaje honroso? -Los que temen a Dios.
 ¿Un linaje abyecto? -El linaje humano;
 ¿un linaje abyecto? -Los que quebrantan la ley» (10,19; cf. 11,23s; 18,8; 23,18; 31,8-11)
 «¿Pueden tratarse la hiena y el perro?,
 ¿pueden tratarse el rico y el pobre?» (13,18).
 «¿Qué hay más pesado que el plomo?
 ¿Cómo se llama? -Necio» (22,14).
 «¿A quién da vida el vino?
 Al que lo bebe con moderación.
 ¿Qué vida es cuando falta el vino,
 que fue creado al principio para alegrar?» (31,27).

• *Proverbios numéricos:* El uso de los números en las composiciones literarias es bastante artificioso; eso mismo hace que sean muy llamativas las pocas en que se encuentran:

- Con los números dos y tres:

«Dos cosas me entristecen
 y una tercera me da rabia:
 rico caído en la indigencia,
 hombre famoso caído en el olvido,
 hombre honrado convertido en pecador:
 el Señor lo entrega a la espada» (26,28; cf. 23,16s; 50,25s).

- Con el número tres:

«En tres cosas se complace mi alma
 que agradan a Dios y a los hombres:
 concordia de hermanos, amor del prójimo,
 mujer y marido que se llevan bien.

Tres cosas detesta mi alma
y su conducta me resulta insoportable:
pobre soberbio, rico tacaño
y viejo verde falto de seso» (25,1s).

- Con los números 3 y 4 ver 26,5, y con el nueve y el diez 25,7-11.

- Como *poema alfabético* se puede considerar Eclo 51,13-29, cuyo original hebreo se ha conservado sólo en parte. El poema fue añadido al final del libro, como última exhortación del autor a la búsqueda apasionada de la sabiduría.

4. Variedad de temas en el Eclesiástico

Difícilmente se pueden enumerar todos los temas que Jesús Ben Sira toca en su libro y, mucho menos, resumirlos en pocas líneas, ya que en la práctica trata todos los temas comunes a la sabiduría. Anteriormente dijimos que el Eclo era una especie de enciclopedia sapiencial de su tiempo y de los siglos precedentes. Jesús Ben Sira no se distingue por su originalidad, ni tampoco la pretende; sin embargo, está convencido de que la lectura de su libro será tan fecunda como en la agricultura el canal de un río (cf. Eclo 24,31-34).

En la exposición de la doctrina contenida en Eclo seguimos, en parte, el esquema ya utilizado a propósito del libro de los Proverbios.

4.1. La sabiduría

Bajo este epígrafe se podrían comprender todas las enseñanzas del Eclo, es decir, los temas comunes de la sabiduría universal y los específicos de la sabiduría de Israel, pero esto sería demasiado amplio y genérico. Nos limitamos, pues, a los principales pasajes en los que se habla del origen divino de la sabiduría, de su dignidad y de sus frutos.

a. Origen divino de la Sabiduría

Jesús Ben Sira es un hombre de una fe muy profunda en Dios; ésta se manifiesta de manera particular al hablar de la sabiduría, cuyo origen es Dios mismo y de cuya compañía jamás se separa, como afirma en el primer verso de su libro: «Toda sabiduría viene del Señor y está con él eternamente». Siguiendo la doctrina tradicional en Israel (cf. Prov 8,22), considera a la sabiduría como criatura del Señor:

«El Señor en persona la creó,
la conoció y la midió,
la derramó sobre todas sus obras» (Eclo 1,9; cf. 24,3);

es más, como las primicias de su creación:

«Antes que todo fue creada la sabiduría» (1,4a; cf. 24,9).

b. La sabiduría es digna de ser amada

Por su origen divino nada hay que pueda superar en nobleza y dignidad a la sabiduría. Ella es digna de ser amada en sí misma, porque «los que la aman, aman la vida» (4,12); en retorno ellos serán amados de Dios (cf. 4,14b). La sabiduría se presenta y habla como un ser personal con el que se puede establecer una relación de reciprocidad. Ella puede decir al que la ama: «Cuando su corazón se entregue a mí, volveré a él para guiarte y revelarte mis secretos» (4,17b-18).

La sabiduría unas veces sale al encuentro del que la busca como una madre (cf. 15,2; 4,11); otras veces es el hombre el que va tras ella como el joven tras la novia (cf. 51,13-22), o es ella la que lo recibe «como la esposa de la juventud» (15,2). Por todo esto ella es digna de ser adquirida como un tesoro (cf. 20,30s), «cuando la poseas ya no la sueltes» (6,27; cf. 15,7-10; 51,25). Sus frutos van a

ser abundantes como una buena cosecha (cf. 6,19), que llena las despensas de la casa, sacia al hombre y causa paz, salud y vida larga (cf. 1,16-20). La misma sabiduría proclama:

«Venid a mí los que me amáis,
y saciaos de mis frutos.
Mi nombre es más dulce que la miel,
y mi herencia mejor que los panales.
El que me come tendrá más hambre,
el que me bebe tendrá más sed» (24,19-21).

La sabiduría sacia el hambre y la sed y, al mismo tiempo, suscita más hambre y más sed. Llena el vacío que invita a la búsqueda de sentido, de paz, de lo bueno, del Señor, y hace que brote y renazca un inmenso deseo de agradar al Señor, cumpliendo los mandamientos expresos en su Ley (cf. 1,26; 2,15; 15,1; 23,27). La Ley ya no es traba ni yugo, es la misma sabiduría (cf. 24,23).

4.2. El hombre

El hombre es el eje fijo sobre el que gira todo el mundo sapiencial, es el punto de partida de toda observación, el sujeto que habla, que crea dichos y sentencias; pero también es objeto de sus propias reflexiones, imagen reflejada en el espejo de su mente. El Eclo deja constancia de esta realidad tan elemental y primaria.

El hombre en su amplitud es una sorpresa permanente. En él descubrimos la cima y el abismo, lo más valioso y lo más despreciable, la pura contradicción:

«¿Un linaje honroso? El linaje humano; ...
¿Un linaje abyecto? El linaje humano» (Eclo 10,19).

La condición humana es la de un ser creado, limitado, por tanto, en sus posibilidades. El hombre, ciertamente, es capaz de grandes hazañas, pero también responsable de enormes errores: «El hombre no es como Dios, pues ningún hijo de Adán es inmortal; ¿qué hay más brillante que el sol? Pues también tiene eclipses» (17,30s).

Jesús Ben Sira expresa la realidad contradictoria del hombre por medio de los tradicionales binomios antitéticos: *sensato - necio, justo - malvado*, etc., en una misma sentencia en versos paralelos o en sentencias aisladas en las que unas veces habla de un extremo y otras de otro.

a. Sensato - necio

Ésta es la bina que más se repite en toda la literatura sapiencial; ella implica siempre un juicio de valor, no necesariamente un juicio moral:

«El sabio calla hasta el momento oportuno,
el necio no aguarda la oportunidad» (20,7).
«El saber del sabio es nada que crece,
su consejo es fuente de vida;
la mente del necio es vasija rota
que no retiene ningún conocimiento» (21,13s).
«El necio tiene la mente en los labios,
el sabio tiene los labios en la mente» (21,26).
«Entre necios mide tu tiempo,
entre sabios detente» (27,12; cf. 20,13; 21,7.15-24)).

Según la mentalidad de Jesús Ben Sira, el ser sabio reportará siempre beneficios no sólo al sabio como individuo, sino también a la comunidad a la que pertenece, pues

«hay sabios que lo son para sí,
y cargan con el fruto de su saber;
hay sabios que lo son para su pueblo,

y los frutos de su saber son duraderos.
El que es sabio para sí goza de placeres,
los que lo ven lo felicitan;
el sabio para su pueblo hereda gloria,
y su fama vive para siempre» (37,22-24.26; cf. 24,34; 33,18).

El necio, en cambio, no tiene un solo aspecto positivo. Los términos de comparación son siempre negativos.

En el ámbito de lo material:

«¿Qué hay más pesado que el plomo?
¿Cómo se llama? -Necio.
Arena, sal, una bola de hierro
se soportan mejor que un insensato» (22,14s; cf. 22,9a);

en el medio social, el borracho:

«El que da explicaciones a un necio
se las da a un borracho,
al final le responde: ¿de qué se trata?» (22,10);

y en la mayor de las hipérbolas, el muerto:

«Llora al muerto porque le falta la luz,
llora al necio porque le falta el sentido;
aunque mejor es llorar al muerto, que ya descansa,
pues la vida del necio es peor que la muerte;
el luto de un muerto dura siete días,
el de un necio o impío, toda la vida» (22,1 Is).

Por esto el necio se ha de evitar como una enfermedad contagiosa:

«No hables mucho con el insensato
ni vayas con el ignorante;
guárdate de él, no sea que tropieces o te salpique cuando se sacude;
apártate de él y estarás tranquilo y no te irritará su necesidad» (22,13).

En algunos casos se advierte el corrimiento al ámbito de la moralidad mediante la correspondencia entre sensato o sabio y justo, entre necio y malvado (cf. 27,11; 32,18; 33,2s).

b. Justo - malvado

Para los sabios está claro que son equivalentes la sabiduría y el bien, la no sabiduría o necesidad y el mal. Jesús Ben Sira lo dice explícitamente:

«No es sabiduría ser experto en maldad,
no es prudencia la deliberación de los malvados.
Hay una astucia que resulta detestable
y hay insensatos que carecen de sabiduría.
Más vale el de pocos alcances que teme al Señor
que el muy inteligente que quebranta la ley» (19,22-24).

El binomio *justo - malvado* introduce abiertamente en la moralidad de las actitudes y de los actos de los individuos en concreto:

«No se junta el lobo con el cordero
ni el malvado con el justo» (13,7).
«El mal acompaña a los malvados,

pero el don del Señor es para el justo» (11,16b-17a).
«Haz bien al justo y obtendrás recompensa,
si no de él, al menos del Señor.
No está bien ayudar al malvado» (12,2-3a).
«Da al bueno, rehúsa al malvado» (12,7a).
«Frente al mal está el bien, frente a la vida la muerte,
frente al honrado el malvado, frente a la luz las tinieblas»
(33,14; cf. 16,13; 26,28c; 39,25.27).

c. Rico - pobre

Los sabios observan lo que acontece a su alrededor, constatan los hechos y los proponen a la consideración de sus discípulos (oyentes o lectores). Son muchas las sentencias que nos ha legado Jesús Ben Sira sobre la riqueza y la pobreza, sobre el rico y el pobre. Lo que demuestra que éstos eran los aspectos más llamativos de la sociedad de su tiempo, como lo son de la nuestra.

Es cierto que existe una tendencia general que valora positivamente la riqueza en sí misma (el ser rico) y negativamente la pobreza (el ser pobre). Esta tendencia correspondería a la doctrina sobre la remuneración intrahistórica, que considera la riqueza como un premio a la justicia (al justo) y la pobreza como un castigo a la maldad (al malvado). Así se expresa todo el Salmo 37, en el que leemos, por ejemplo: «Fui joven, ya soy viejo: nunca he visto a un justo abandonado ni a su linaje mendigando el pan. Apártate del mal y haz el bien, y siempre tendrás una casa; porque el Señor ama la justicia y no abandona a sus fieles. Los inicuos son exterminados, ... pero los justos poseen la tierra» (w. 25.27-29). El Eclesiastés no estaba conforme con esta visión de la vida, por lo que escribe: «De todo he visto en mi vida sin sentido: gente honrada que perece en su honradez y gente malvada que vive largamente en su maldad» (Ecl 7,15).

Jesús Ben Sira no valora las riquezas (el ser rico) y la pobreza (el ser pobre) absolutamente, es decir, sin tener en cuenta las circunstancias reales:

«Hay pobres respetados por su sensatez,
hay hombres respetados por sus riquezas;
respetado por su riqueza: ¿cómo?;
despreciado por su pobreza: ¿cómo?
Si lo respetan en la pobreza, cuánto más en la riqueza;
si lo desprecian en la riqueza, cuánto más en la pobreza» (10,30s).

Que el rico sea respetado por su riqueza y el pobre despreciado por su pobreza es lo que normalmente sucede; enseguida lo veremos confirmado. Pero si se respeta al pobre y se desprecia al rico es por algo que vale más que la riqueza, que lo tiene el pobre y no el rico, a saber, la sensatez o sabiduría: «Por su sabiduría el pobre llevará alta su cabeza» (11,1a). Jesús Ben Sira nos dice, sin embargo, que «buena es la riqueza adquirida sin culpa, mala es /a pobreza causada por Ja arrogancia» (13,24; cf. 40,26). El ideal será, pues, la suma de los dos valores: sensatez y riqueza; y la mayor desgracia la acumulación de los dos contravalores: pobreza y necesidad.

En la sociedad conviven el rico y el pobre. Al sabio le preocupa no sólo describir las relaciones que de hecho se dan entre ricos y pobres, sino recomendar además las que deberían darse. Cuando Jesús Ben Sira pregunta: «¿Pueden tratarse la hiena y el perro?, ¿pueden tratarse el rico y el pobre?» (13,18), Ja pregunta retórica no pretende suavizar una realidad cruel: que el rico y el pobre se llevan como la hiena y el perro, o peor aún, como el lobo y el cordero (cf. 13,17). La realidad social del tiempo de Jesús Ben Sira se parece más a la vida salvaje entre las fieras que a la convivencia entre seres racionales, entre personas, entre hermanos: «El asno salvaje es presa del león, el pobre es pasto del rico» (13,19). Con el correr de los siglos no hemos mejorado: seguimos mordiéndonos, matándonos unos a otros. El cuadro que Jesús Ben Sira nos hace de la sociedad de su tiempo podría pasar como el retrato de la nuestra:

«El rico ofende y encima se ufana,

el pobre es ofendido y encima pide perdón.
 Si le eres útil, se servirá de ti,
 si te derrengas, renuncia a ti;
 si tienes algo, te dirá buenas palabras,
 pero te explotará sin que le duela;
 si te necesita, te halagará,
 y con sonrisas te infundirá confianza;
 te dirá amablemente: ¿qué necesitas?,
 y con sus manjares te avergonzará;
 mientras se aprovecha de ti, te engaña,
 a la segunda y a la tercera te amenazará;
 más tarde, al verte, te evitará
 y meneará la cabeza contra ti» (13,3-7).
 «El soberbio aborrece al humilde,
 el rico aborrece al indigente.
 Tropieza el rico, y su vecino lo sostiene,
 tropieza el pobre, y su vecino lo empuja;
 habla el rico, y muchos lo aprueban,
 y encuentran elocuente su hablar desmañado;
 se equivoca el pobre y le dicen: vaya, vaya;
 habla con acierto, y no le hacen caso;
 habla el rico y lo escuchan en silencio,
 y ponen por las nubes su talento;
 habla el pobre, y dicen: ¿quién es?;
 y si cae, encima lo empujan» (13,20-23).

No se oculta a la visión perspicaz del Sirácida el lado oculto que siempre acompaña al intento violento de acumular riquezas ávidamente (cf. 31,1-7). Por esto canta la salud corporal, que no se puede comprar ni comparar con toda la riqueza del mundo y la puede poseer el pobre:

«Más vale pobre robusto y sano
 que rico lleno de achaques;
 la buena salud la prefiero al oro
 y el buen ánimo a los corales;
 no hay riqueza como un cuerpo robusto
 y no hay bienes como un corazón contento» (30,14-16).

Y hace objeto de la más elevada alabanza al pobre que no ha rendido la nobleza de su alma a la fascinación de las riquezas:

«Dichoso el hombre que se conserva íntegro
 y no se pervierte por la riqueza:
 ¿Quién es? -Vamos a felicitarlo,
 porque ha hecho algo admirable en su pueblo.
 ¿Quién en la prueba se acreditó?
 -Tendrá paz y tendrá honor.
 ¿Quién pudiendo desviarse no se desvió,
 pudiendo hacer el mal no lo hizo?
 -Su bondad está confirmada
 y la asamblea contará sus alabanzas» (31,8-11).

¿Quién no se ha sentido ofuscado por el brillo del oro y atraído por el hechizo de las riquezas?
 ¿Quién no ha experimentado la sensación de seguridad que da el dinero? Jesús Ben Sira da un toque

de atención: «No confíes en tus riquezas ni digas: "soy poderoso"» (5,1; cf. v.8), pues «de la noche a la mañana cambia la situación: ante el Señor todo pasa aprisa» (18,26). Como medida de prudencia: «Más vale vida pobre al reparo del propio techo que banquete en casa ajena; conténtate con lo que tienes, poco o mucho, y no oirás las burlas de la vecindad» (29,22s; cf. vv.24-28). Pobre, pero honrado: «Procede en todo con moderación y no sufrirás desgracias» (31,22b), al menos irreparables.

d. Generoso - tacaño

La generosidad o tacañería son cualidades de las personas que manifiestan la magnanimidad, largueza, desinterés y nobleza del alma, o, por el contrario, la mezquindad, cicatería, cortedad de miras y ruindad del espíritu. El binomio *generoso - tacaño* -expresado en concreto adjetivamente- está relacionado directamente con las riquezas o acumulación de bienes, según el uso que de ellas haga su dueño. El generoso es aquella persona de espíritu noble que no está encerrada en sí misma, sino atenta y abierta a las necesidades de los que le rodean, sean éstas de orden espiritual o material, dispuesta siempre a echar una mano a aquel que lo necesita. De suyo el ser generoso no depende de que se posean más o menos riquezas;

también el privado de ellas, el pobre, puede ser generoso, pues siempre habrá alguno más menesteroso que él y, sobre todo, dispone de su persona, origen y fuente de toda generosidad:

«El rocío alivia el bochorno
y la palabra vale más que el don;
¿no vale la palabra más que el don
cuando procede de un hombre caritativo?» (Eclo 18,16s).

Generoso se puede ser con todos: con Dios (cf. 14,11), con el amigo (cf. 14,13), con el pobre (cf. 29,8), con todos los vivos y los muertos (cf. 7,33). Normalmente la generosidad va unida a la limosna, ya que ésta es la manifestación más concreta, no la única, de aquélla.

Recordemos que la limosna era el único medio de subsistencia de todos aquellos miembros de la sociedad, multitud ellos, que no poseían nada: «El pan de la limosna es vida del pobre, el que lo rehúsa es homicida» (Eclo 34,21). La Escritura recomienda la limosna y de ella hace los mayores elogios (cf. Dt 15,7s; Sal 41,2; Prov 19,17; Tob 4,7-11; Le 11,41; Hech 10,4.31). Jesús Ben Sira recoge esta magnífica tradición y la desarrolla más que ningún otro autor sagrado.

En primer lugar rechaza enérgicamente, como trágica, la situación del que se ve obligado a mendigar: «Más vale morir que andar mendigando» (40,28b). Considera que no es vida digna del hombre depender de mesa ajena por el deshonor permanente que ello supone y por la vergüenza subsiguiente, que abrasa las entrañas como el fuego (cf. 40,29s).

En el supuesto de que no se puede remediar la situación social generalizada de indigencia, Jesús Ben Sira admite, alaba y recomienda la limosna, porque es el único recurso que puede eliminar o aliviar la urgente necesidad del prójimo:

«El agua apaga el fuego ardiente
y la limosna expía el pecado» (3,30).

Es necesario luchar contra la tendencia egoísta del hombre a cerrarse en sí mismo; por esto Jesús Ben Sira insta a que «no tengas la mano abierta para recibir y cerrada a la hora de dar» (4,31), a que no guardes tu dinero «bajo una piedra», echándolo a perder (29,10b). Así pues, «no rehúses limosna al indigente» (4,3c); «no regatees tus limosnas» (7,10b), sino «ayuda a tu prójimo según tus posibilidades» (29,20a). Prójimo es todo aquel que te rodea y se encuentra necesitado (cf. Le 10,29-37):

«Sé generoso con el pobre,
no le des largas en la limosna;
por amor a la ley recibe al menesteroso,

y en su indigencia no lo despidas vacío;
pierde tu dinero por el hermano y el prójimo» (29,8-10a).

El indigente es como una herida abierta que hay que curar con suavidad y dulzura; mucho cuidado al tocarla:

«Hijo mío, ... no ofendas con las palabras
cuando haces limosna...
El necio insulta sin caridad,
un don de mala gana hace llorar» (18,15.18).
«No exasperes al que se siente abatido
ni aflijas al pobre que acude a ti» (4,3).

La limosna revela el lado luminoso y bueno del hombre, Dios no puede quedarse indiferente ante este gesto que imita sus entrañas misericordiosas. Por esto, a la larga la limosna es una inversión:

«Pierde tu dinero por el hermano y el prójimo,
no lo echas a perder bajo una piedra;
invierte tu tesoro según el mandato del Altísimo,
y te producirá más que el oro;
guarda limosnas en tu despensa,
y ellas te librarán de todo mal;
mejor que escudo resistente o poderosa lanza,
lucharán contra el enemigo a tu favor» (29,10-13).

Dios sale garante de la recompensa del misericordioso y su agrado descenderá como una bendición:

«El que hace limosna tendrá recompensa,
cada uno recibirá según sus obras» (16,14).
«El Señor guarda, como sello suyo, la limosna del hombre,
y su caridad, como la niña del ojo.
Después se levantará para retribuir las
y hará recaer sobre ellos lo que merecen» (17,22s).
«Extiende la mano también al pobre,
para que sea completa tu bendición» (7,32).
«La misericordia no perece jamás,
la limosna dura para siempre» (40,17).

Con esta garantía de por medio Ben Sira puede también sentenciar: «Hermano y protector salvan del peligro: mejor que los dos salva la limosna» (40,24; cf. 3,31).

A la luminosidad del generoso se opone la oscuridad del tacaño que ni siquiera merece las riquezas que posee (cf. 40,3). La vida del mezquino no tiene sentido: sus esfuerzos no le aprovechan a él sino a un extraño; «su tacañería se vuelve contra él» (40,6). Con bastante ironía Jesús Ben Sira afirma que «si hace un favor es por descuido» (40,7a). En boca de todos anda el honor del tacaño; su proceder mezquino y cicatero es motivo de burlas, de bromas y de escarnio: «Del huésped tacaño se murmura en la plaza, y la fama de su mezquindad es duradera» (31,24).

e. Alegre - triste

Hay estados de ánimo y situaciones personales que miran más al sujeto que los disfruta o padece que a su entorno; entre éstos están los causados por la alegría y la tristeza. La alegría es como una fuente de agua o de luz que brota del corazón, de lo más íntimo del hombre, de lo profundo de su conciencia. Es la consecuencia natural de la paz interior, del equilibrio, de la salud plena del hombre.

Jesús Ben Sira nos ha dejado en su libro algunas finas observaciones sobre la alegría:

«Alegría de corazón es vida del hombre,

el gozo alarga sus años; ...
Corazón alegre es gran festín
que hace provecho al que lo come» (30,22.25).

Algunas veces estamos alegres y no sabemos por qué. Las causas de la alegría pueden ser internas al hombre o externas. La ausencia de enfermedades, la buena salud, es causa interna de alegría; Ben Sira lo expresa así:

«La buena salud la prefiero al oro
y el buen ánimo a los corales;
no hay riqueza como un cuerpo robusto,
ni hay bienes como un corazón contento» (30,15s).

Con gran optimismo cree Jesús Ben Sira que la ascesis puede llevarnos a la alegría: «El hombre paciente aguanta hasta el momento justo, y al final su paga es la alegría» (1,23; cf. 2,4s). Pero sobre todo es causa interna de alegría la paz con Dios, fruto a su vez de las buenas relaciones del individuo con Dios, que en Eclo se expresan por el temor del Señor:

«El temor del Señor es gloria y honor,
es gozo y corona de júbilo;
el temor de Dios deleita el corazón,
trae gozo y alegría y vida larga».
«La corona de la sabiduría es temer al Señor:
sus brotes son la paz y la salud» (1,lis.18; cf. 2,9).

De las causas externas de la alegría en el hombre Ben Sira menciona el entorno familiar, especialmente la buena esposa:

«Dichoso el marido de una mujer buena:
se doblarán los años de su vida».
«Mujer buena es buen partido
que recibe el que teme al Señor:
sea rico o pobre, estará contento
y tendrá cara alegre en toda sazón» (26,1.3s; cf. 25,8a).
«Mujer hermosa ilumina el rostro
y sobrepasa todo lo deseable;
si además habla acariciando,
su marido no es un mortal» (36,27s; cf. 26,13-15; 40,20b).

También es causa de alegría para el padre el hijo bien educado, esperanza de supervivencia y reflejo de sí mismo (cf. 30,5; 25,7b).

Fuera de la vida en familia el amigo verdadero es la fuente más segura de algunos momentos inigualables de placer y de gozo. En 25,9 se dice: «Dichoso el que encuentra un amigo», y en 6,14: «Al amigo fiel temo por amigo, el que lo encuentra, encuentra un tesoro».

Con los amigos se celebran las fiestas, manifestación típica y ruidosa de la alegría. En ellas se consigue a veces pasarlo bien y disfrutar de una efímera alegría. Jesús Ben Sira no tiene reparos en atribuir al vino, bebido con moderación, la causa de tal alegría:

«¿A quien da vida el vino?
-Al que lo bebe con moderación.
¿Qué vida es cuando falta el vino,
que fue creado al principio para alegrar?
Alegría y gozo y euforia es el vino
bebido a su tiempo y con tiento» (31,27s; cf. 40,20a).

La tristeza es el negativo de la alegría: oscuridad del alma, pena, aflicción, vacío interior, horizonte cerrado, sensación de asfixia, de ahogo, de falta de vida y de ilusión. Por esto aconseja

sabiamente Ben Sira: «No te dejes vencer por la tristeza» (30,21a). Si la causa de la tristeza está en el sentimiento de culpa (cf. 30,2 Ib), habrá que ira la raíz más profunda de la conciencia y eliminarlo: «Dichoso el hombre a quien no le reprocha la conciencia ni ha perdido la esperanza» (14, 2). Conseguida esta meta Jesús Ben Sira vuelve a recomendar:

«Consuélate, recobra el ánimo,
aleja de ti la pena,
porque a muchos ha matado la tristeza,
y no se gana nada con la pena» (30,23).

f. Humilde - soberbio

No pretendemos ser exhaustivos en la enumeración de virtudes - vicios; solamente aducimos aquellos ejemplos de binomios que Jesús Ben Sira ha desarrollado generosamente, o que implican una actitud personal tan radical que determinan una forma de vida. En este sentido la *humildad - soberbia* es un estilo de vida que afecta al individuo en cuanto tal y como ser que se relaciona con los demás y con Dios.

A juicio de Jesús Ben Sira, no hay mejor manera de proceder que la sencillez y llaneza: «Hijo mío, en tus asuntos procede con humildad y te querrán más que al hombre generoso» (3,17). Como conoce la tendencia natural del hombre a estimarse en más de lo que es, aconseja: «Humilla más y más tu soberbia» (7,17a; cf. 1,30). Al consejo acompaña el motivo: «Pues al hombre le esperan los gusanos» (7,17b), motivo que desarrollará ampliamente en 10,9-11:

«¿Por qué se ensoberbece el polvo y ceniza
si aún en vida se pudren sus entrañas?
Un achaque ligero, y el médico perplejo:
hoy rey, mañana cadáver.
Muere el hombre y hereda gusanos,
lombrices, orugas, insectos».

También en el caso de gozar de alta estima y de poder en la sociedad, la actitud humilde es la más adecuada: «Hazte pequeño en las grandezas humanas» (3,18a; cf. 5,1); «Conserva tu honor con moderación» (10,28a).

Aunque parezca una paradoja, en el trato social la humildad es como el perfume de calidad exquisita, que se expande todo alrededor: «Gente humilde comparte tu pan» (9,16a). Las comparaciones son odiosas, por esto Ben Sira advierte: «No te tengas en más que tus paisanos» (7,16a).

La actitud contraria está inspirada en la soberbia, que es «odiosa al Señor y a los hombres, para los dos es delito de opresión» (10,7), por lo que el soberbio es una amenaza permanente, como gráficamente nos dice en 10,30: «Como pájaro encerrado en la cesta es el corazón del soberbio: acecha como lobo a su presa». Con relación al Señor el soberbio es rechazado (cf. 10,14) y el humilde alcanza su favor (cf. 3,18; 1,27), «porque es grande la misericordia de Dios, y revela sus secretos a los humildes» (3,20; cf. Mt 11,25).

g. Mortal - inmortal

Nos apresuramos a precisar que al hablar de inmortal no nos referimos a una supervivencia personal después de la muerte, de lo que no hay el más mínimo rastro en Eclo, sino de la inmortalidad que da la fama.

El tema de la muerte, uno de los más tratados por Jesús Ben Sira, entenebrece hondamente la visión de la existencia humana: «El hombre no es como Dios, pues ningún hijo de Adán es inmortal» (17,30). El recuerdo de nuestra condición mortal está siempre presente en Eclo:

«Dios ha repartido una gran fatiga
y un yugo pesado a los hijos de Adán,

desde que salen del vientre materno
hasta que vuelven a la madre de los vivientes:
preocupaciones, temor de corazón
y la espera angustiada del día de la muerte» (40,1-2; cf. 8,7; 11,18s.26-28; 14,12-19; 17,1s;
33,24; 38,16-23; 40,11).

El autor llama atrevidamente a la muerte «el día eterno» (18,10b). Se entremezclan sentimientos contradictorios con relación al destino mortal humano: sentimientos de angustia y de temor por el hecho mismo de tener que morir, como acabamos de ver, o por tener que dejar lo que tanto se quiere:

«Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo
para el que vive tranquilo con sus posesiones,
para el hombre contento que prospera en todo
y tiene salud para gozar de los placeres!» (41,1).

Sentimientos de consuelo por la esperanza de la liberación de todo sufrimiento:

«;Oh muerte, qué dulce es tu sentencia
para el hombre derrotado y sin fuerzas,
para el hombre que tropieza y fracasa,
que se queja y ha perdido la esperanza!
No temas tu sentencia de muerte...» (41,2s).

Para Jesús Ben Sira el horizonte de la vida no se extiende más allá del sepulcro: «Lo que viene de la nada vuelve a la nada» (41,10; cf. 10,9-11; 17,27s). La única inmortalidad que admite es la del recuerdo en los hijos y en la buena fama (cf. 30,4-6; 39,9-11; 40,19; 41,11-13; 44,8-15). Lógicamente se adhiere a la doctrina llamada tradicional a propósito de *la retribución*: «No te complazcas con el insolente que triunfa, piensa que no morirá impune» (9,12), pues «el mal acompaña a los malvados; pero el don del Señor es para el justo, y su favor asegura el éxito» (11,16s; cf. 3,1-16; 11,12-28; 16,6-23; 17,15-23; 33,1s). Jesús Ben Sira conoce bien las incoherencias prácticas de esta doctrina (cf. 13,1-23), pero es más fuerte su fe en Dios «juez justo» que «hace justicia» (35,18). Probablemente no se planteó el problema con toda su crudeza, ya que no se da cuenta de que ha entrado en un callejón sin salida, o la encuentra en la confianza en Dios:

«Fijaos en las generaciones pretéritas:
¿Quién confió en el Señor y quedó defraudado?
¿Quién esperó en él y quedó abandonado?
¿Quién gritó a él y no fue escuchado?» (2,10).

Junto a esta confianza en Dios, Ben Sira desarrolla con amplitud la doctrina sobre «*el temor del Señor*», quintaesencia de la piedad más pura de su yahvismo, pues «el temor del Señor es síntesis de la sabiduría, cumplir su ley es toda la sabiduría» (19,20; cf. § 4.5.d).

4.3. Vida en sociedad

Después de exponer el tema genérico del hombre en el Eclo, analizamos la vida en sociedad del mismo hombre. Empezamos por el aspecto formal de la palabra, seguimos por las formas concretas de realización del hombre: los oficios, y terminamos con los medios o ámbitos en que se desenvuelve su vida: el familiar y el extrafamiliar.

a. La palabra

La palabra es el medio más universal que el hombre posee para comunicarse con los demás. Por medio de ella revelamos nuestros más íntimos sentimientos e intercambiamos experiencias comunes. La palabra ha mantenido su valor privilegiado a través de la historia a pesar de la universalización de la

cultura escrita y no la ha perdido en nuestro tiempo en que predomina la cultura de la imagen. Esto demuestra que el hombre esencialmente es un ser capaz de hablar.

151

Jesús Ben Sira dedica especial atención a la palabra en cuanto que es un medio de comunicación del hombre con su entorno. Al sabio le interesa enseñar al alumno el recto uso de la palabra en sus relaciones con sus semejantes y con Dios.

No es fácil llegar a conseguir el uso perfecto de la palabra, pues esto supondría que el sujeto que habla ha conseguido ya el dominio perfecto de los medios expresivos.

«Vigila tus labios» (1,29b), nos dice Ben Sira casi al inicio de sus reflexiones de sabio; el que vigila sus labios se controla a sí mismo y no cometerá injusticias con la *palabra*, como insinúa en otro lugar: «Para las palabras hazte balanzas y platillos, para la boca, puerta y cerrojo» (28,25). La virtud de la prudencia es típica del sabio, sobre todo si es consejero; unida a ella van la serenidad y la entereza:

«No avientes con cualquier viento ni sigas cualquier dirección.
Sé consecuente en tu pensar y coherente en tus palabras;
sé rápido para escuchar y calmoso para responder;
si está en tu poder, responde al prójimo, y si no, mano a la boca» (5,9-12).

La palabra oportuna vale más que el oro, por esto «el sabio calla hasta el momento oportuno, el necio no aguarda la oportunidad» (20,7). El Eclesiastés nos dice que «para todo hay una hora, y un tiempo para todo asunto bajo el cielo; ... un tiempo para callar, un tiempo para hablar» (3,1,7b). No es bueno hablar cuando hay que callar, ni callar cuando hay que hablar (cf. Prov 26,4-5); «el prudente pesa sus palabras en la balanza» (Eclo 21,25; cf. Prov 11,12b), evitando así los males que provienen del mal control de la lengua (cf. Eclo 11,8; 19,6; 20,18; 25,8b; 28,26). Sin embargo, las circunstancias pueden exigir que el sabio hable: «No retengas la palabra oportuna ni escondas tu sabiduría; pues hablando se muestra la sabiduría, y la inteligencia, en la respuesta de la lengua» (4,23s; cf. 21,17; 18,29). Algunas veces el acierto o desacierto no está en lo que se dice, sino en el modo de decirlo (cf. 18,15.18; 20,20; 21,16.25s; 23,8); otras veces en ambas cosas (cf. 27,13-15; 20,13).

Si ya es difícil decir una palabra en el momento oportuno (cf. 19,16), qué decir del que habla en demasía: «El que habla mucho se hace odioso» (20,8a; cf. 21,25a; 20,5b), o del que miente a sabiendas: «La mentira es una infamia para el hombre» (20,24a; cf. 7,13; 20,25s; 28,17s).

Entre los peligros por hablar demasiado está el de revelar secretos y confidencias. Jesús Ben Sira es rotundo:

«No repitas una murmuración,
y no quedarás malparado;
no se lo cuentes ni a amigo ni a enemigo,
y no lo descubras...
¿Has oído algo? Muera dentro de ti;
aguanta, que no reventarás.
Tal noticia pone en trance al necio,
como la criatura a la parturienta;
flecha clavada en el muslo es la noticia
en las entrañas del necio» (19,7s.10-12; cf. 42,1a).

En esta materia mejor es ser desconfiado con todos que confiado con uno solo (cf. 18,17-19): «Se puede vendar una herida, se puede remediar un insulto; el que revela un secreto no tiene esperanza» (27,21), y menos aún si es el de un amigo (cf. 27,16-20).

b. Los oficios

Una de las acepciones de la sabiduría antigua es la de pericia o maestría, que hace referencia a la

habilidad en el ejercicio de un oficio. Una particularidad de Jesús Ben Sira es que presta especial atención a los oficios, dedicándoles más espacio que ningún otro sabio.

Está familiarizado con las labores al aire libre del hombre de campo, como son la guarda del ganado (cf. 7,22) y el cultivo de la tierra (cf. 40,22), y con la observación de los fenómenos de la naturaleza en campo abierto: el arco iris, las nubes, el granizo, el rayo, el trueno, el vendaval, la nieve, la escarcha, el hielo, el rocío (cf. 43,11-22).

Se recrea Ben Sira en la descripción de los artesanos en plena faena: el arador, el boyero, el tejedor, el escultor, el herrero, el alfarero (cf. 38,25-30): «Todos éstos se fían de su destreza y son expertos en su oficio» (38,31). Es grande la estima que de estos artesanos tiene Jesús Ben Sira:

«Sin su trabajo la ciudad no tiene casas
ni habitantes ni transeúntes»;
«mantienen la vieja creación
ocupados en su trabajo artesano» (38,32.34b).

Pero los considera de una categoría inferior:

«No los eligen senadores
ni descuellan en la asamblea,
no toman asiento en el tribunal
ni discuten la justa sentencia,
no exponen su doctrina o su decisión
ni entienden de proverbios» (38,33-34a).

El médico ocupa un puesto superior en la escala particular de Ben Sira:

«El médico recibe su ciencia de Dios
y del rey su sustento.
La ciencia del médico le hace llevar alta la cabeza
y presentarse ante los nobles.
Dios hace que la tierra produzca remedios:
y el hombre prudente no los desdeñará».
«Con ellos el médico alivia el dolor
y el boticario prepara sus ungüentos» (38,2-4.7).

En caso de enfermedad se debe rezar a Dios (cf. 38,9) y acudir al médico:

«Da lugar al médico, y no te falte,
pues también lo necesitas a él,
hay momentos en que de él depende el éxito,
y también él reza a Dios
para que le dé acierto al diagnosticar
y al aplicar la medicina saludable.
Peca contra su Hacedor
el que se hace fuerte frente al médico» (38,12-15).

Sin embargo, nada es comparable al estudioso y, más en particular, al que se dedica de lleno al estudio y a la meditación de la ley del Altísimo (cf. 38,24; 39,1-5):

«Si el Señor lo quiere,
él se llenará de espíritu de inteligencia;
Dios le hará derramar sabias palabras,
y él confesará al Señor en su oración;
Dios guiará sus consejos prudentes,
y él meditará sus misterios;
Dios le comunicará su doctrina y enseñanza,

y él se gloriará de la ley del Altísimo» (39,6-8).
La fama del perito en la Ley será grande en vida
y se perpetuará en las generaciones futuras (cf. 39,9-11).

c. Vida familiar

El medio ambiente más cercano en el que discurre la vida de una persona en las diferentes etapas de su existencia es el círculo familiar; por esto los sabios de todos los tiempos han mostrado un interés muy particular por la familia. El Eclo pasa revista a los miembros que componen una familia y tiene una palabra singular para cada uno de ellos.

c.1. El matrimonio

La institución familiar, y en ella el matrimonio, es el centro de la vida de un israelita: «Tomar mujer es el mejor negocio» (36,29). Por la misma razón la paz del hogar es una de las grandes aspiraciones del sabio:

«En tres cosas se complace mi alma
que agradan a Dios y a los hombres:
concordia de hermanos, amor del prójimo,
mujer y marido que se llevan bien» (25,1).

En una sociedad de estructura patriarcal es natural que el marido ocupe el centro de atención, alrededor del cual gire y se construya la familia; marido dichoso, familia feliz:

«Dichoso el marido de una mujer buena:
se doblarán los años de su vida.
La mujer hacendosa hace prosperar al marido,
él cumplirá sus días en paz.
Mujer buena es buen partido
que recibe el que teme al Señor:
sea rico o pobre, estará contento
y tendrá cara alegre en toda sazón» (26,1-4; cf. 26,13s.23b).

De todas formas Jesús Ben Sira no escatima elogios a la mujer buena y hermosa, aplicándole los más bellos símbolos:

«Mujer modesta duplica su encanto:
no hay belleza que pague un ánimo casto.
El sol brilla en el cielo del Señor,
la mujer bella, en su casa bien arreglada;
lámpara que luce en candelabro sagrado
es un rostro hermoso sobre un tipo esbelto;
columnas de oro sobre plintos de plata
son piernas firmes sobre pies hermosos» (26,15-18).

Si se realiza este bello ideal, el marido que lo disfrute rompe los moldes de los mortales: «Mujer hermosa ilumina el rostro y sobrepasa todo lo deseable; si además habla acariciando, su marido no es un mortal» (36,27s).

Hay valores que el hombre aprecia por sí mismos, como son los hijos y los amigos, pues bien:

«La prole y un plantío hacen florecer el nombre:
mejor que los dos una esposa enamorada».
«Amigo y compañero ayudan en la ocasión:
mejor que los dos una mujer prudente» (40,19b.23).

Vale la pena conservar este bien como oro en paño, y no dar motivos para perderlo (cf. 9,1s). Pero,

por desgracia, la realidad de la vida matrimonial en muchos casos es bastante cruel. Jesús Ben Sira describe la infelicidad del marido a quien no le ha tocado una buena esposa:

«Corazón abatido, rostro sombrío,
pena del alma es la mujer malvada;
brazos débiles, rodillas vacilantes,
cuando la mujer no hace feliz al marido» (25,23; cf. 25,13-20).
«Mujer malvada es yugo que da sacudidas,
el que se la lleva, agarra un alacrán.
Mujer borracha es grave molestia,
y no puede ocultar su infamia» (26,7s).

El caso extremo es el de la mujer infiel, que merece el rechazo y la condena de la comunidad (cf. 23,22-26; 42,13s). Ella es un peligro permanente para inexpertos y mayores (cf. 9,3-10; 26,9-12); peligro que hay que evitar a toda costa (cf. 25,21.25).

Creo que no es justo calificar a Jesús Ben Sira como misógino, pues, al hablar de la mujer, subraya tanto el lado oscuro como el luminoso; así puede verse en 26,22-27, donde entrelaza uno y otro aspecto de la mujer.

c.2. Los hijos

Es muy conocido el modo de pensar de los semitas acerca de los hijos. Ellos son los que perpetúan el nombre después de la muerte, que es como decir la fama, pues hasta la etapa final del Antiguo Testamento no se reconoce la supervivencia personal: «Los hijos y una ciudad perpetúan el nombre... La prole y un plantío hacen florecer el nombre» (40,19; cf. 30,4-6).

Los hijos son la alegría de los padres (cf. 30,5; Prov 10,1). Jesús Ben Sira insiste una y otra vez en la necesidad de una buena educación: «Si tienes hijos, edúcalos» (7,23); «¡Qué desgracia ser padre de un hijo malcriado!, y si es hija, no es menor la desgracia» (22,3). El sistema educativo del tiempo es muy severo; el castigo es moneda corriente: «(no te avergüences) de educar con rigor a tu hijo» (42,4b; cf. 30,1-3.7-13).

El padre debe buscar mujer a su hijo (cf. 7,23b) y marido a su hija (cf. 7,25; 42,9), la cual es fuente constante de preocupaciones, esté soltera o casada (cf. 7,24; 22,4s; 42,9-12).

También habla el Eclo de las relaciones hijos-padres; prácticamente se reducen al deber de honrarlos y alimentarlos:

«Honra a tu padre de todo corazón
y no olvides los afanes de tu madre;
recuerda que ellos te engendraron,
¿qué les darás por lo que te dieron?» (7,27s; cf. 3,1-6).

La realidad con toda seguridad iría más allá de lo estrictamente obligatorio.

Entre los hermanos se cultiva el afecto: «No cambies un amigo por dinero ni a tu hermano querido por oro de Ofir» (7,18). Y, como manda la tradición, «entre hermanos se honra al mayor» (10,20a; cf. Gen 24,29-60).

c.3. Los siervos

En toda la sociedad antigua la esclavitud era una institución legalmente establecida, tan arraigada que sin ella no se podía concebir ni la organización ni el funcionamiento de la vida económico-social. En Israel la legislación sobre la esclavitud estaba muy mitigada en comparación de la del tiempo (cf. Dt 15,12-18; Ex 21,2-11; Lev 25,39-55); pero sigue existiendo una distinción fundamental entre esclavos y libres, israelitas o no israelitas.

Los siervos forman parte del patrimonio familiar, como la tierra, la casa y los animales domésticos. Jesús Ben Sira no distingue entre siervos israelitas y no israelitas. El trato que se les ha de dar en general depende del comportamiento de ellos: «No maltrates al siervo cumplidor» (7,20); sin

embargo: «(No te avergüences) de tundir los lomos a un mal siervo» (41,5c), lo mismo que se hace con los animales:

«Al asno pienso, látigo y carga,
al siervo sujeción y tareas;
haz trabajar al siervo sin descanso,
si alza la cabeza y te traiciona;
haz trabajar al siervo para que no se rebele,
porque la pereza trae muchos males;
yugo y coyundas y la vara del que lo guía,
a siervo malo muchas cadenas» (33,25-30a).

Este comportamiento no es considerado ni inhumano ni injusto, ya que a renglón seguido leemos: «Pero no te excedas con ningún hombre ni hagas nada injustamente» (33,30bc). Una mezcla de conveniencia y de humanidad se transparenta en estas otras normas de comportamiento:

«Si tienes un solo siervo, trátalo como a ti mismo,
pues lo has comprado a precio de sangre;
si tienes un solo siervo, considéralo un hermano,
no tengas celos de tu sangre y tu vida.
Si lo maltratas, se escapará y lo perderás,
¿por qué camino podrás encontrarlo?» (33,31s).

Hasta llegar muy cerca de la formulación de la regla de oro: «Ama al siervo hábil como a ti mismo y no le niegues la libertad» (7,21), donde probablemente se refleja una práctica habitual.

d. Vida extrafamiliar

Desde antiguo el individuo ha pasado gran parte de su tiempo con personas ajenas al círculo estrictamente familiar. En los núcleos más reducidos de población el margen de opciones en el trato con las personas era muy pequeño: el individuo necesariamente tenía que convivir casi siempre con las mismas personas. A medida que han aumentado los núcleos de población en número y extensión, se han ampliado también las posibilidades de contactos con personas no familiares o desconocidas. Por esta razón los sabios, y entre ellos Jesús Ben Sira, han creído oportuno y necesario adoctrinar acerca de las ventajas e inconvenientes de esta inevitable convivencia extrafamiliar, pues no todas las personas con las que tratamos son iguales, ni su influjo sobre nosotros es siempre positivo. De aquí las advertencias para ser cautelosos en el trato con las personas que se juzgan peligrosas, los consejos para ser prudentes en el intercambio con los poderosos y las recomendaciones para incrementar las relaciones con los amigos.

d.1. Las malas compañías

La prudencia más elemental aconseja tener los ojos bien abiertos, cuando el enemigo acecha por todas partes o el camino que recorreremos está sembrado de trampas. Nos lo advierte Jesús Ben Sira: «Mira que caminas entre lazos, que avanzas por una red» (9,13c). El ejemplo más claro es el de la adúltera: «No te acerques a mujer ajena, y no caerás en sus redes; no intimes con la ramera, y no te cazarán en sus lazos» (9,3). Pero no es el único, pues los malvados y los insensatos son innumerables y de ellos hay que guardarse (cf. 9, 11s; 11,33ab; 22,13a). Caso particular lo ofrece el que sabemos que es nuestro enemigo, pero actúa con astucia y falsedad: «No te fíes nunca del enemigo;... aunque te haga caso y se porte con modestia, ten cuidado y desconfía de él» (12,10s; cf. 12,16-18).

Lo mejor en estos casos será alejarse (cf. 9,13ab; 11, 33cd; 22,13d), porque si no, lo más probable será que lo lamentemos cuando ya no tenga remedio:

«¿Quién compadece al encantador mordido
o al que se acerca a bestias feroces?
Lo mismo al que se junta con el arrogante

y se mancha con sus delitos» (12,13s).
«A quien toca la pez se le pega la mano,
quien se junta con el cínico aprende sus costumbres» (13,1; cf. 19,2).

d.2. Los poderosos

Poderosos son aquellos que en la sociedad pueden decidir sobre vidas y haciendas; de hecho son los que en sus manos tienen el poder político y el financiero, es decir, los que tienen la autoridad y el dinero, que, en la mayoría de los casos, son las mismas personas. Jesús Ben Sira habla del poderoso en sentido negativo:

«¡Ay de vosotros, poderosos,
que abandonáis la ley del Altísimo!
Si dais fruto, es para que se malogre,
si engendráis, es para el luto;
cuando caigáis, habrá gozo eterno,
cuando muráis, seréis malditos» (41,8s).

El semita admite de buen grado que el poder viene de Dios (cf. Prov 8,15s; Eclo 10,4). No discute Ben Sira sobre la legitimidad o ilegitimidad del poder, pero critica fuertemente a las personas que lo detentan. Según él son presuntuosos, caprichosos, astutos, malvados (cf. 13,8-12). En consecuencia, aconseja:

«No pongas pleito a un poderoso,
no vayas a parar a sus manos;
no pelees con un hombre rico:
pesará tu precio, y estás perdido» (8,1s).

Así se comprende que desaconseje pedir a Dios el poder, pues fácilmente cederá ante la arrogancia de los nobles, vendiendo por dinero su dignidad e integridad (cf. 7,4-6). Debajo de esta enseñanza al alumno se descubre una crítica descarnada a la clase social dominante, a los poderosos de su tiempo.

d.3. Los amigos

Por suerte no todo es negativo en la vida de sociedad. Además de la familia están los amigos; de éstos habla Jesús Ben Sira ampliamente y con verdadero entusiasmo, como el que trata de una experiencia a la vez gratificante y dolorosa.

Amigos de verdad hay pocos; por esto es «dichoso el que encuentra un amigo» (25,9a); «el que lo encuentra, encuentra un tesoro» (6,14b), y más que un tesoro:

«Un amigo fiel no tiene precio
ni se puede pagar su valor;
un amigo fiel es un talismán:
el que teme a Dios lo alcanza;
su camarada será como él
y sus acciones como su fama» (6,15-17).

«Ama a tu amigo y confíate a él» (27,17a), sólo a él: «uno entre mil» (6,6; cf. 6,14a). El verdadero amigo estará dispuesto a dar su vida por el amigo: «El amigo fiel peleará contra tu enemigo, empuñará contra él el escudo» (37,5; cf. Jn 15,13).

Muchos se comportan como si fueran amigos, pero en realidad no lo son (cf. 37,1); ¿cómo distinguir al amigo verdadero del falso?:

«En la prosperidad no se conoce el amigo,
en la desgracia no se oculta el enemigo,
en la prosperidad el enemigo se hace amigo,

en la desgracia el compañero se aparta» (12,8s).

La verdadera amistad sólo se demuestra en la desgracia (cf. 6,8-12); hasta que no se ha superado esta prueba jamás se sabrá quién es de verdad amigo (cf. 40,23a). Mientras tanto hay que ser muy cautos: «No deseches al amigo viejo, porque al nuevo no lo conoces; amigo nuevo es vino nuevo: deja que envejezca y lo beberás» (9,10; cf. 6,7.13). La fidelidad en toda ocasión es la mejor compañera de la amistad:

«No me avergüenzo de saludar a un amigo
ni me escondo de su vista;
si algún mal me sucede por su culpa,
el que se entere se guardará de él» (22,25s; cf. 7,12.18; 19,13.15; 41,18c.21a.22b).

Sin embargo, todo es posible entre los hombres, también la ruptura de una amistad verdadera. Jesús Ben Sira deplora profundamente la pérdida de la amistad: «¿No es un disgusto mortal cuando el amigo íntimo se vuelve enemigo?» (37,2; cf. 22,19s). Las causas de esta pérdida tan dolorosa son muchas; Ben Sira subraya particularmente la infidelidad al revelar secretos (cf. 7,12.18; 22,22b; 27,16-18).

A pesar de esto, todavía es posible recuperar la amistad perdida:

«Aunque hayas empuñado la espada contra el amigo,
no pierdas la esperanza, que aún hay remedio;
aunque hayas abierto la boca contra el amigo,
no temas, puedes reconciliarte» (22,2 Is).

Vale la pena intentarlo, aunque será muy difícil que todo sea como antes.

d.4. Las fiestas

Los momentos alegres se celebran jubilosamente en familia o con los amigos. En estas celebraciones o fiestas son imprescindibles los banquetes, y en los banquetes el vino y la música.

Es muy probable que Jesús Ben Sira conociera el ritual de los banquetes por propia experiencia, pues pertenecía a la clase acomodada de Jerusalén. Él habla de la solicitud del anfitrión (cf. 32,Is), de las buenas maneras que todo invitado ha de observar en la mesa (cf. 31,12-19), en particular el anciano (cf. 32,3s) y el joven (cf. 32,7-10), También conoce las desagradables consecuencias del mucho comer (cf. 31,19-21).

El banquete y la alegría van siempre unidas: «Corazón alegre es gran festín que hace provecho al que lo come» (30,25). En el banquete alegre no puede faltar el vino:

«¿A quién da vida el vino?
-Al que lo bebe con moderación.
¿Qué vida es cuando falta el vino,
que fue creado al principio para alegrar?
Alegría y gozo y euforia es el vino
bebido a su tiempo y con tiento» (31,27s; cf. 40,20a).

Hay que guardar, pues, el equilibrio, la justa medida en la bebida, pues los excesos del vino no son buenos para el bebedor: «Dolor de cabeza, tartamudez, afrenta, es el vino bebido con pasión e irritación» (39,29), y traen fatales consecuencias (cf. 19,1-3; 31,25s.30s).

La música es el máximo ornato en los banquetes, por lo que nunca debería faltar en ellos:

«Joya de azabache en collar de oro
es el canto en medio del banquete;
Engarce de oro con sello de esmeralda
son los instrumentos entre la delicia del vino» (32,5s; cf. 49,1).

4.4. La injusticia social

Este ha sido siempre uno de los temas de mayor envergadura en todo el Antiguo Testamento. La sensibilidad de los profetas, conciencia viva del pueblo, frente a las injusticias está a flor de piel. Por la Escritura sabemos que Dios ha estado y está siempre al lado de la justicia. En el oráculo de Is 61,8 habla el Señor en primera persona: «Porque yo, el Señor, amo la justicia»; el Cronista se vale de David, rey, para confesar: «Sé, Dios mío, que sondeas el corazón y amas la justicia» (1 Crón 29,17); el salmista proclama al final de su meditación el fundamento de su confianza en Dios: «Porque el Señor es justo y ama la justicia» (Sal 11,7). Dios reclama la práctica de la justicia en favor de los que la necesitan, los débiles y desamparados, por medio de sus enviados los profetas:

«¡Ay de los que convierten la justicia en acíbar y arrastran por el suelo el derecho... Odian a los fiscales del tribunal y detestan al que depone exactamente! Pues por haber conculcado al indigente exigiéndole un tributo de grano, si construís casas de sillares, no las habitaréis; si plantáis viñas selectas, no beberéis de su vino. Sé bien vuestros muchos crímenes e innumerables pecados: estrujáis al inocente, aceptáis sobornos, atropelláis a los pobres en el tribunal... Buscad el bien, no el mal, y viviréis y estará realmente con vosotros, como decís, el Señor, Dios de los ejércitos» (Amos 5,7.10-14; cf. Miq 2,1; 3,9-11; Jer 22,13-17).

No hay más que un camino que lleva a Dios, la práctica de la justicia y todos sus equivalentes: la rectitud, la equidad, la bondad:

«El ayuno que yo quiero es éste -oráculo del Señor-: abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos; partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo y no cerrarte a tu propia carne. Entonces romperá tu luz como la aurora, enseguida te brotará la carne sana; te abrirá camino la justicia, detrás irá la gloria del Señor» (Is 58,6-8).

«Misericordia quiero, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6,6; cf. Mt 9,13; 12,7).

En Jesús Ben Sira, como en todos los sabios, se mantiene viva la sensibilidad de los profetas ante las injusticias sociales. Para él «la injusticia es espada de dos filos y su herida es incurable» (Eclo 21,3). La injusticia puede darse entre el pueblo llano: «Difícilmente se libra de injusticia el mercader» (26,29; cf. 42,4); pero su lugar casi natural está entre los poderosos, como nos enseñan los profetas.

Jesús Ben Sira apunta paradójicamente a las instituciones de justicia, a los jueces (cf. 4,27b; 7,7), que pueden ser sobornados (cf. 40,12) y, sobre todo, a los potentados que, por medio de los sacrificios culturales, parece que quieren sobornar al mismo Dios. Ben Sira, hombre reconocidamente piadoso, se detiene en este apartado del culto. Dios se complace en los sacrificios del justo:

«La ofrenda del justo enriquece el altar,
y su aroma llega hasta el Altísimo.
El sacrificio del justo es aceptado,
su ofrenda memorial no se olvidará» (35,5s).

Para él el Justo actúa positivamente:

«El que observa la ley hace una buena ofrenda,
el que guarda los mandamientos ofrece sacrificio eucarístico,
el que hace favores ofrenda flor de harina,
el que da limosna ofrece sacrificio de alabanza» (35,Is);

y negativamente evita el ejercicio de la injusticia:

«Apartarse del mal es agradable a Dios,
apañarse de la injusticia es expiación» (35,3).

Por el contrario, las ofrendas del impío no son agradables al Señor, aunque sean muchas:

«Sacrificios de posesiones injustas son impuros,
ni son aceptados los dones de los inicuos;
el Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos
ni por sus muchos sacrificios les perdona el pecado» (34, 18s; cf. Os 6,6);

porque estas ofrendas son producto del robo a los pobres, fruto de iniquidad, equiparable al homicidio:

«Es sacrificar un hijo delante de su padre
quitar a los pobres para ofrecer sacrificio.
El pan de la limosna es vida del pobre,
el que lo rehúsa es homicida;
mata a su prójimo quien le quita el sustento,
quien no paga el justo salario derrama sangre» (34,20-22).

El clamor del pobre en este mundo injusto es como la voz en el desierto; pero Dios la escucha: «El Señor escucha la súplica del pobre y le hace justicia inmediatamente» (21,5). El sabio Jesús Ben Sira exhorta directamente a la práctica de la justicia por motivos humanitarios y profundamente religiosos:

«Libra al oprimido del opresor,
y no te repugne hacer justicia.
Sé padre para los huérfanos
y marido para las viudas:
y Dios te llamará hijo,
y su favor te libraré de la desgracia» (4,9s).
«Hasta la muerte lucha por la justicia,
y el Señor peleará a tu favor» (4,28).

4.5. *Ámbito religioso*

Jesús Ben Sira es un claro ejemplo del israelita creyente y piadoso. Su fe profunda en Dios se descubre en cada una de las páginas de su libro. Hablar de Dios, para él, es de lo más normal, respetando siempre el misterio. Su discurso sobre Dios en ningún caso es banal, sino serio y profundo. Nada hay en la vida de los hombres ni en la naturaleza que no dependa de la presencia activa del Señor: «Bien y mal, vida y muerte, pobreza y riqueza, todo viene del Señor» (11,14; cf. 33,14s). Según Jesús Ben Sira la respuesta adecuada del hombre al Señor es la de Henoc, que «caminó con el Señor», como Noé, «hombre recto y honrado» (Gen 6,9), y fue «ejemplo de religión para todas las edades» (Eclo 44,16; cf. Gen 5,21-24).

A continuación aducimos, agrupadas en tres apartados, las principales sentencias de Jesús Ben Sira sobre Dios; después expondremos sus enseñanzas sobre el temor de Dios, cifra y resumen de una concepción religiosa.

a. Dios en sí mismo: el bueno, el misericordioso

En un israelita de pura cepa se debe esperar una confesión inequívoca en Dios, uno y único: «El Señor es el único sin tacha, y no hay otro fuera de él» (18,2); «el que vive eternamente» (18,1). Él es la única fuente de todo cuanto existe, el único sabio de verdad (cf. 1,8; Is 31,2).

Ante él el hombre tiene que confesar su incapacidad de comprensión y de explicación:

«Nadie es capaz de contar sus obras,
¿quién rastreará sus grandezas?
¿Quién podrá medir su grandeza y quién contará sus favores?
No es posible aumentar ni disminuir

ni se pueden rastrear sus maravillas;
cuando el hombre termina, está empezando,
y cuando se detiene, queda estupefacto» (18,4-7).

En Job 33,12 leemos que «Dios es más grande que el hombre»; Ben Sira pondera aún más este reconocimiento: «Él es más grande que todas sus obras» (43,29b). «¿Quién lo ha visto que pueda describirlo?, ¿quién lo alabará como él es?» (43,31; cf. 43,27-32; 11,4). Esta confesión de grandeza no se opone al reconocimiento de su misericordia, «pues como es su grandeza así es su misericordia» (2,18b; cf. 3,20; 17,29a).

Dios conoce la fragilidad del hombre; su compasión y misericordia con él no tienen límites (cf. 18,11-14). El ama todo lo que ha hecho (cf. Sab 11,24) y con todo se muestra como es, bueno y misericordioso: «Todas las criaturas conocen su compasión» (16,16), especialmente los que más lo necesitan, los pobres y desvalidos:

«Porque es un Dios justo
que no puede ser parcial;
no es parcial contra el pobre,
escucha las súplicas del oprimido,
no desoye los gritos del huérfano
o de la viuda cuando repite su queja;
mientras le corren las lágrimas por las mejillas,
y el gemido se añade a las lágrimas,
sus penas consiguen su favor
y su grito alcanza las nubes;
los gritos del pobre atraviesan las nubes
y hasta alcanzar a Dios no descansan;
no cesa hasta que Dios le atiende,
y el juez justo le hace justicia» (35,12-18).

El hombre, sin embargo, no debe abusar de la bondad del Señor. Como dice san Pablo: «De Dios nadie se burla» (Gál 6,7; cf. Job 13,9). En este contexto tiene pleno sentido la sentencia: «El Señor es temible en extremo» (43,29a; cf. 1,8a). Jesús Ben Sira tiene presente al que actúa irresponsablemente y se ríe de Dios por ser paciente y misericordioso:

«No digas: "¿quién me podrá?",
porque el Señor te exigirá cuentas;
no digas: "he pecado y nada malo me ha sucedido",
porque él es un Dios paciente;
no digas: "el Señor es compasivo y borrará todas mis culpas".
No te fíes de su perdón para añadir culpas a culpas,
pensando: es grande su compasión
y perdonará mis muchas culpas;
porque tiene compasión y cólera,
y su ira recae sobre los malvados» (5,3-6).

b. Dios creador

Para Jesús Ben Sira, como para cualquier creyente israelita, el universo o mundo creado es objeto de contemplación gozosa y motivo para alabar al Señor, fácilmente reconocible en su obra (cf. Sab 13,1-9); «Y ahora bendecid al Señor Dios de Israel que ha hecho maravillas en la tierra» (50,22a).

Son muchos los pasajes del Eclesiástico que atestiguan sin vacilación la fe en Dios, creador de todo cuanto existe: «El que vive eternamente creó el universo» (18,1; cf. 24,8; 51,12f y el grandioso himno 42,15-43,33). Es la misma fe expresada ya en Gen 1 y en la vida litúrgica de todo el pueblo en los Salmos (cf. Sal 33,6-9; 104; 124,8; 146,6; 148). La sabiduría, primicias de la creación y presente en

ella, es como el puente por el que el hombre vadea el abismo insondable entre las cosas y Dios (cf. I,1.4.9s; 24,9a).

«Por la palabra de Dios son creadas (todas las cosas) y de su voluntad reciben su tarea» (42,15b). Efectivamente, según Jesús Ben Sira cada criatura tiene asignada una función diferente, a la que fielmente se somete:

«Cuando al principio creó Dios sus obras
y las hizo existir, les asignó sus funciones;
determinó para siempre su actividad
y sus dominios por todas las edades,
no desfallecen ni se cansan ni faltan a su obligación.
Ninguna estorba a su compañera,
nunca desobedecen las órdenes de Dios» (16,26-28; cf. 39,16-34; 42,23-25).

Si Dios ha dado el ser singular y concreto a todas las criaturas y por él «todas viven y duran eternamente» (42,23), se puede decir, sin peligro de ser tildado de pan-teísta: «Él lo es todo» (43,27).

La visión que del mundo tiene Jesús Ben Sira es optimista:

«Hace tiempo que estoy convencido,
he reflexionado y lo he puesto por escrito:
"Las obras de Dios son todas buenas,
y cumplen su función a su tiempo".
No digas: "ésta es mala, ¿para qué sirve?",
porque cada una es útil a su tiempo» (39,32-34; cf. 39,16).

Por esto el autor puede dirigirse al Señor en forma hímica: «¡Qué amables son todas tus obras!» (42,22).

Ben Sira ha estudiado y meditado, como buen escriba, la ley del Altísimo (cf. 39,1); prueba de ello es lo que escribe sobre la creación del hombre:

«El Señor formó al hombre de tierra
y le hizo volver de nuevo a ella;
le concedió un plazo de días contados
y le dio dominio sobre la tierra;
lo revistió de un poder como el suyo
y lo hizo a su propia imagen;
impuso su temor a todo viviente,
para que dominara a bestias y aves.
Les formó boca y lengua y ojos
y oídos y mente para entender;
los colmó de inteligencia y sabiduría
y les enseñó el bien y el mal» (17,1-7; cf. 50,22).

El hombre es criatura y hechura de Dios; pero se distingue de los demás seres creados por el destino que Dios le ha dado: «Un puesto en su presencia» (33,13), y por-, que lo ha hecho libre, dueño de su voluntad: «El Señor creó al hombre al principio y lo entregó en poder de su albedrío» (15,14). Por esto el hombre es imagen de Dios y su lugarteniente visible y tangible, aunque Dios sea infinitamente «más grande que todas sus obras», incluido el hombre (cf. 43,28).

c. Dios, Señor providente

El poder sin límites del Señor es un poder benéfico, al que no escapa nada de cuanto sucede: «Es inmensa la sabiduría del Señor, es grande su poder y lo ve todo; los ojos de Dios ven las acciones, él conoce todas las obras del hombre» (15,18s). Ante Dios todo está patente: pasado, presente y futuro; lo más profundo de la tierra y el abismo de los abismos, el corazón humano:

«[Dios] sondea el abismo y el corazón,
penetra todas sus tramas,
declara el pasado y el futuro
y revela los misterios escondidos.
No se le oculta ningún pensamiento
ni se le escapa palabra alguna» (42,18-20).

La mirada del Señor se compara a la luz penetrante del sol, que disipa toda tiniebla: «Los ojos del Altísimo son mil veces más brillantes que el sol y contemplan todos los caminos de los hombres, y penetran hasta lo más escondido» (23,19; cf. 17,19s). Poner en duda el conocimiento total de Dios es propio de insensatos (cf. 16,17-23).

El gobierno del Señor -su providencia- se asienta firmemente en su poder, su conocimiento y su bondad:

«(El Señor) dirige el universo con la palma de la mano;
y todos cumplen su voluntad;
es rey universal y poderoso
que separa lo santo de lo profano» (18,3; cf. 10,4s).

Por esto el hombre debe aceptar confiadamente los caminos del Señor (cf. 7,17) y no fiarse de los triunfos históricos de los malvados:

«No admires las acciones del perverso,
espera en el Señor y aguarda su luz;
-porque está al alcance del Señor
enriquecer en un instante al pobre.
La bendición del Señor es la suerte del justo,
y a su tiempo florece su esperanza» (11,21s; cf. 10,14-17; 11,11-13).

d. El temor del Señor

Esta expresión, tan repetida en Eclo, compendia el ideal religioso de Jesús Ben Sira. Por ella se quiere indicar el respeto y la reverencia al Señor, no el miedo ni el terror ante lo desconocido y tremendo. Por su directa relación con la sabiduría, se detecta el valor que para Jesús Ben Sira tiene el temor del Señor; de él se dice que es principio de la sabiduría (1,14), raíz de la sabiduría (1,20), plenitud, corona, perfección de la sabiduría (1,16.18; 21,1 Ib) y, por último, síntesis de la sabiduría (19,20a).

Los que temen al Señor son los justos; los que esperan, los que confían en él, los que le aman:

«Los que teméis al Señor, esperad en su misericordia,
los que teméis al Señor, confiad en él...
los que teméis al Señor, esperad bienes,
gozo perpetuo y salvación».
«Los que temen al Señor buscan su favor,
los que lo aman cumplen la ley;
los que temen al Señor disponen el corazón
y se humillan delante de él» (2,7-9.16s).

El sentido positivo del temor del Señor es permanente:

«El temor del Señor es gloria y honor,
es gozo y corona de júbilo;
el temor de Dios deleita el corazón,
trae gozo y alegría y vida larga.
El que teme al Señor tendrá buen desenlace,
el día de su muerte lo bendecirán» (1,11-13; cf. 1,27s).

El honor, el amor, el respeto son prácticamente intercambiables con el temor del Señor (cf. 7,19-31; 9,16; 10,19-24). Si la vida es amable y deseable: «Temer al Señor es vida» (50,28d). Así mismo, «los que temen al Señor vivirán, porque esperan en su salvador» (34,13; cf. 34,14s; 33,1).

Puestos a comparar, el temor de Dios es mejor que las riquezas y el poder (cf. 40,26). Aunque realmente en la escala de valores de Jesús Ben Sira nada se puede comparar al temor del Señor:

«Grande es el que alcanza la sabiduría,
y nadie como el que teme al Señor;
el temor del Señor lo supera todo,
el que lo posee es incomparable» (25,1 Os; cf. 10,24b; 23,27).

Por esto «el temor de Dios es paraíso de bendiciones, y baldaquino lleno de gloria» (40,27).

El temor del Señor está en perfecta relación con la ley de Dios, expresión de su voluntad, pues, en palabras de Jesús Ben Sira: «Nada hay más importante que temer al Señor ni más dulce que guardar sus mandamientos» (23,27; cf. 15,1; 37,12; 19,20b.24). Consiguientemente, el que teme al Señor rechaza el pecado, la desobediencia, etc. (cf. 1,21; 2,15; 15,13) y, si ha pecado, «se arrepiente de corazón» (21,6b), haciendo que todo vuelva al equilibrio de la voluntad del Señor.

Llama poderosamente la atención que un libro como el de Jesús Ben Sira no fuera incluido por los rabinos de Palestina en el Canon de libros sagrados (cf. pág. 125). Sin embargo, en Alejandría fue bien aceptado por la comunidad judía, como prueba rápidamente que se tradujo al griego por su mismo nieto. La comunidad cristiana desde los inicios aceptó como suyo el canon o lista de libros sagrados vigente en Alejandría. De hecho el libro de Jesús Ben Sira fue tan utilizado en la Iglesia que, por eso, se le llamó *Eclesiástico*.

Desde los primeros siglos hasta el XVI se discute entre los cristianos sobre si Eclo es o no libro sagrado. La mayoría de las Iglesias lo aceptan como tal y así queda sancionado definitivamente por el Concilio de Trento para los católicos en su Sesión IV el día 8 de abril de 1546 (ver todo lo que diremos del libro de la Sabiduría, que corre una suerte paralela).

VII

Crisis de la sabiduría

Según hemos visto, los sabios, mediante sentencias y consejos, buscaban la forma de adaptar la vida humana al orden y equilibrio que observaban en la naturaleza, reflejo de la voluntad de Dios Creador. Éste es el modo o método peculiar que caracteriza a la literatura sapiencial en contraposición al de los historiadores y profetas, que cuentan la historia de su pueblo y reflexionan sobre ella, o examinan las relaciones de fidelidad-infidelidad del pueblo de Israel con Dios e instan para que vuelvan al compromiso adquirido, al pacto inicial.

Pero todavía podemos preguntar si a los sabios de Israel le han preocupado siempre los mismos problemas, si la sabiduría se ha mostrado siempre tan segura de sus propios recursos, tan rectilínea en sus conclusiones, o si, por el contrario, ha manifestado alguna falla, algún titubeo o duda a lo largo de su dilatada historia.

En esta historia se distinguen claramente diversas orientaciones que corresponden a sensibilidades diferentes, que muy bien pueden coincidir en el tiempo.

1. Orientación optimista de la sabiduría

En primer lugar está la orientación positiva y optimista de la sabiduría, la llamada corriente tradicional o antigua. En ella no se detectan las contradicciones entre lo que se cree o se piensa y lo que se ve y se experimenta (material ya estudiado de Prov y Eclo).

La sabiduría (es decir, la actividad de los sabios en cuanto tales) en sus primeros estadios trata de descubrir la significación inmediata de las cosas (la naturaleza) y de los acontecimientos (la historia) entre los cuales discurre más bien pacíficamente la vida del hombre (del sabio). En su actividad incesante la sabiduría busca reflejamente el sentido más profundo de la realidad: el sentido originario y último de las realidades del mundo y, más en particular, el del hombre, coronación de todas las cosas. En esta búsqueda el sabio descubre que Dios, Creador y Señor de todo, está presente en el origen y en el término de todo. El pensamiento sapiencial se teologiza, encuadrándose en una corriente de optimismo que admite el orden y el equilibrio perfecto no sólo en la naturaleza, sino también en la comunidad humana, dentro siempre de un horizonte temporal, cuyo límite está marcado por la realidad de la muerte. Esta visión optimista y abiertamente religiosa está fundamentada en la admisión sin titubeos de la doctrina de la retribución temporal e histórica: Dios premia siempre con el éxito y la victoria a los buenos y da su merecida derrota a los malvados, no obstante las apariencias contradictorias de la realidad.

2. Irrupción del espíritu crítico

A medida que el pueblo sufre pruebas históricas, los individuos van madurando. Al mismo tiempo surgen preguntas y dudas que ponen a prueba una concepción religiosa que hasta entonces se había mantenido casi sin fisuras. El profeta Jeremías, injustamente perseguido, eleva su queja a Dios con estas palabras:

«Aunque tú, Señor, llevas la razón cuando discuto contigo,
quiero proponerte un caso:
¿Por qué prosperan los impíos y viven en paz los traidores?» (Jer 12,1).

Aparece, pues, el espíritu crítico, que en Israel se polarizará principalmente en dos libros sapienciales: en Job y en Qohélet; pero no solamente en ellos. En el salmo 73 el orante observa el triunfo de los malvados: «Para ellos no hay sinsabores, están sanos y orondos; no pasan las fatigas humanas ni sufren como los demás» (vv.4-5), y exclama escandalizado:

«¿Entonces, para qué he conservado la conciencia limpia
y he lavado mis manos en señal de inocencia?,
¿para qué aguanto yo todo el día
y me corrijo cada mañana?».
«Meditaba yo para entenderlo,
pero me resulta difícil» (Sal 73,13-14.16).

Parece que estamos oyendo a un compañero de Job o a un precursor de Qohélet. Como en Prov 30,1-4:

«Oráculo del hombre: "¡Qué fatiga, Dios, qué fatiga inútil!"
Yo soy un necio, menos que hombre,
no tengo inteligencia humana;
no aprendí a ser sensato ni llegué a comprender al Santo.
¿Quién subió al cielo y luego bajó?,
¿quién encerró el viento en el puño?,
¿quién apretó el mar en la capa?,
¿quién fijó los confines del orbe?,
¿cuál es su nombre y su apellido, si es que lo sabes?».

El acento es del Eclesiastés; pero las reflexiones son esporádicas. La auténtica irrupción del espíritu crítico la tenemos primero en Job y más tarde en Qohélet, que son los que verdaderamente

se enfrentan a la sabiduría de corte tradicional. Las causas de este enfrentamiento y ruptura tienen que ser múltiples. Lo más probable es que al menos las principales nazcan de una experiencia dolorosa (individual o colectiva) que haga que los sabios perciban la contradicción palmaria que se da entre la teoría de la retribución temporal y la práctica, entre lo que se enseña y proclama (ver los amigos de Job) y la dura realidad (la de Job).

El autor de Job dramatiza sus enseñanzas. Job es justo, inocente, y, sin embargo, sufre, padece. ¿Cómo se puede seguir hablando de una retribución justa? Más crudamente: ¿se puede seguir hablando de Dios, que se supone que es bueno, durante o después de las escenas del Job sufriente?

Qohélet, con su frialdad expositiva, es más rotundo:

«Hay una vanidad que sucede en la tierra:
que hay justos a quienes toca la suerte de los malvados,
mientras que hay malvados a quienes toca la suerte de los justos.
Digo que también esto es vanidad» (8,14).
«Todo sucede a todos de la misma manera:
uno mismo es el destino para el justo y el malvado,
para el puro y para el impuro,
para el que ofrece sacrificios y para el que no los ofrece,
para el bueno y para el pecador,
para el que jura y para el que tiene reparos en jurar.
Esto es lo malo de todo lo que sucede bajo el sol:
que uno mismo es el destino para todos» (9,2-3).

La sabiduría tradicional es un fracaso total, ya que todo se disipa como el humo, nada tiene consistencia como el viento; el final de todo y de todos es el mismo: no se da retribución alguna. El único valor permanente y absoluto es Dios; todo lo demás, absolutamente todo, es vanidad, es humo, viento, fuegos fatuos.

Las consecuencias no se hacen esperar: del optimismo primero se pasa a un pesimismo casi extremo. En este nuevo estadio se subraya de manera especial la impotencia del hombre para descubrir los misterios de la sabiduría (cf. Job 28; Bar 3,9-31), los planes de Dios (cf. Qoh 8,17) y, sobre todo, a Dios mismo (cf. Qoh 5,1; 9,1).

3. Primeras soluciones

De todas formas, la salida de la crisis en el ámbito sapiencial será cuestión de tiempo. Ya en los mismos libros de Job y de Qohélet se propone una primera solución; en Job la humildad ante Dios al reconocer las limitaciones naturales del hombre en todos los ámbitos:

«Yo, el que empañé tus designios con palabras sin sentido, hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superan mi comprensión... Por eso me retracto y me arrepiento echándome polvo y ceniza» (Job 42,3.6).

Y en Qoh desdramatizando el destino mortal del hombre y aceptando las pequeñas alegrías que la vida ofrece espontáneamente:

«No hay nada mejor para el hombre que comer y beber y disfrutar de su trabajo. También he observado que esto viene de la mano de Dios. Pues ¿quién puede comer y quién puede gozar independientemente de él?» (Qoh 2,24s; cf. 3,12s.22; 5,17; 8,15; 9,7-9).

La solución definitiva en el ámbito sapiencial del Antiguo Testamento no vendrá hasta el libro de la Sabiduría. En los dos capítulos que siguen estudiaremos más a fondo la crisis de la sabiduría en Israel.

VIII

El libro de Job

El libro de Job es una de las cimas literarias más altas a que ha llegado el hombre en la historia de la literatura universal. Job es, sin duda, el libro más difícil de todos los sapienciales del Antiguo Testamento por su lenguaje altamente poético y por el tema singular, alrededor del cual giran y giran sus larguísimos y monótonos monólogos.

El autor presenta magistralmente a un hombre justo, triturado por el sufrimiento, que busca tenazmente una explicación de la situación que padece. En esta empresa sobrehumana Job remueve cielo y tierra: se enfrenta con los hombres y con Dios. Nada le arredra, a todo se atreve desde la plataforma granítica de la conciencia de su inocencia. Job se queja y grita desesperadamente para que Dios rompa su silencio y de una vez se haga justicia. El grito de Job se pierde en la noche oscura de su alma como un lamento en un pozo sin fondo, como una voz en pleno desierto. El autor, sin embargo, guarda una sorpresa para el final, una sorpresa para el lector y para el mismo Job.

1. Problemas introductorios

Antes de analizar lo más significativo del contenido del libro, hacemos referencia a vanos temas que son claves para comprender este libro enigmático.

La *estructura* del libro de Job es clara a grandes rasgos: un prólogo (1-2) y un epílogo (42,7-17) en prosa encierran dentro de sí un poema en verso (3,1-42,6). El poema, al menos en parte, está concebido en forma dialogal; en realidad consta de larguísimos monólogos de Job y sus amigos, unos tras otros, más una larga e inesperada intervención de un personaje llamado Elihú (32-37). Según todos los indicios, estos capítulos fueron añadidos al poema por una mano distinta.

Casi con toda certeza hay que hablar de pluralidad de autores originales, todos ellos desconocidos. Cuando decimos *autor* de Job, el singular es colectivo, a no ser que lo reservemos para el redactor final que nos dejó el libro como ha llegado hasta nosotros, a excepción de los posibles cambios de lugar de algunos pasajes. Pertenece a los Sabios y es de los más representativos del género no sólo en la literatura israelita, sino en la internacional del Próximo Oriente Antiguo.

El *género literario*, si es que se puede hablar en singular, es muy variado y en su conjunto no tiene igual ni en Israel ni fuera de él. El marco del poema, es decir, el *prólogo* y el *epílogo*-, pertenece al género de los cuentos o de las anécdotas folklóricas, asimilado también por los Sabios. El poema en sí es una joya de la literatura sapiencial, que se distingue de los demás libros sapienciales del Antiguo Testamento por tratar fundamentalmente de un solo tema y por la forma dialogada en que lo desarrolla. La obra es lírica y didáctica a la vez y el género sapiencial no es uno solo: hay diálogos, himnos, discursos, sentencias, proceso judicial, etc.

La *fecha de composición* varía según las partes. En cuanto al *prólogo* y *epílogo* se puede contar con un material muy antiguo, adaptado más o menos por el autor del poema. El poema parece que hay que datarlo más bien después del destierro babilónico. El poeta tiene afinidad de lenguaje con el segundo Isaías, pero no parece ser posterior a él, pues no conoce el verbo *bara* para expresar la acción creadora de Dios, ni la teoría de la sustitución vicaria para explicar el sufrimiento del justo: dos notas muy propias del Déutero-Isaías. La datación más apropiada podría ser la del comienzo del siglo V a.C.

El libro de Job es conocido por su personaje principal y, en especial, como aparece en los dos primeros capítulos. Job es el tipo del hombre paciente y sufrido, que acepta calladamente las desgracias, como acepta las bendiciones de parte de Dios:

«Desnudo salí del vientre de mi madre
y desnudo volveré a él.

El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó:
¡bendito sea el nombre del Señor!» (Job 1,21).

Menos conocida es la parte poética del libro donde aparece el otro Job. No existe en la Biblia un personaje que se queje más de sus dolores y sufrimientos que este Job, prototipo del hombre rebelde. Es, pues, necesario hablar de estos dos personajes que tienen el mismo nombre. Trataremos primeramente del *Job paciente* y después del *Job rebelde*.

2. El Job paciente

Nos referimos al Job del prólogo (cf. Job 1-2). Las primeras palabras del libro presentan a Job como al hombre ideal, moralmente perfecto: «Había una vez en el país de Hus un hombre llamado Job: era justo y honrado, religioso y apartado del mal». Job es el héroe protagonista de un cuento oriental, como demuestran el ambiente familiar que lo rodea y las riquezas fabulosas que posee. El autor, además, en la ficción de la escena celeste eleva a Job a paradigma universal del hombre según los planes de Dios: «¿Te has fijado en mi siervo Job? En la tierra no hay otro como él: es un hombre justo y honrado, religioso y apartado del mal» (1,8; cf. 2,3).

Satán no tiene nada que ver con el Satanás posterior del judaísmo, el adversario de Dios y de los hombres. Satán, pura creación literaria, tiene una función en la corte celeste: la de ser fiscal del reino, el examinador y acusador de los hombres, en concreto de Job: «¿Y crees que (Job) teme a Dios de balde?» (1,9). ¿Acaso no es fácil ser piadoso e integro cuando se nada en la abundancia y no hay que superar la más mínima contrariedad? Que cambien las cosas y ya veremos.

Job es sometido a un examen riguroso para ver si su piedad religiosa y su integridad moral son productos de una actitud interesada o más bien la consecuencia de una relación de gratuidad, de lealtad y de amor entre él y Dios. Satán apuesta por que la actitud de Job es interesada; Dios está seguro de la fidelidad desinteresada de Job. ¿Quién ganará la apuesta? Job sufre tres oleadas devastadoras en círculos concéntricos de fuera adentro. En primer lugar pierde todas sus posesiones (1,12-17), después a todos sus hijos (1,18s) y, por último, es herido «con llagas malignas desde la planta del pie a la coronilla» (2,7). Job supera con honor todas las pruebas: «A pesar de todo Job no pecó ni acusó a Dios de desatino» (1,22; cf. 2,10). De lo que Dios se siente orgulloso (cf. 2,3).

Y éste es el Job justo y paciente, figura gigantesca y sobrehumana, creada por el autor para que sirva de punto de referencia en la discusión ulterior sobre el sentido o sin sentido del sufrimiento humano. El autor ha centrado magníficamente el problema que nos lo presenta en el caso más extremo posible: un hombre justo e intachable ante Dios, que sufre pacientemente las mayores adversidades imaginables.

¿Cómo se puede resolver este enigma: que un justo sufra injustamente con la aquiescencia de Dios? ¿Cómo se puede compaginar esta realidad, no ficción, que tantas veces vemos repetida en la vida (por ejemplo en el sufrimiento de los niños e inocentes) con lo que siempre se ha enseñado sobre la bondad y justicia de Dios? Ante lo incomprensible e inexplicable el silencio vale solamente como primera respuesta. ¿Cuál debe ser, sin embargo, la respuesta definitiva al problema planteado? A esta pregunta responde el autor del poema 3,1-42,6.

3. El Job rebelde

Ya sabemos por el capítulo anterior que la evolución en el modo de pensar de los sabios de Israel pone en tela de juicio lo que desde tiempo inmemorial se había repetido en Israel acerca de la retribución: que los buenos a la larga serían premiados por Dios en la vida antes de su muerte y los malvados castigados.

El tema de la retribución se había planteado ya desde antiguo en Israel, pero no siempre la perspectiva había sido la misma. Al principio preocupó más el interés comunitario y colectivo que el individual, y se subrayó sobremanera el aspecto negativo y punitivo: por culpa de uno o de pocos pagaban muchos; a veces, sin embargo, también se tuvo en cuenta el aspecto positivo: la inocencia de

unos pocos garantizaba el perdón de muchos: «Yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso: castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos cuando me aborrecen; pero actúo con lealtad por mil generaciones cuando me aman y guardan mis preceptos» (Ex 20,5s; cf. Gen 18, 24-32; Jos 7; 2 Sam 21,1-14; 24 que debe compararse con 1 Crón 21).

En cuanto a la retribución individual, pronto estuvo formulada como principio en Dt 24,16, incluida en los códigos legales (cf. Ex 21,12ss) y aplicada en 2 Re 14,5s: «Cuando (Amasias) se afianzó en el poder, mató a los ministros que habían asesinado a su padre. Pero, siguiendo lo que dice el libro de la Ley de Moisés [Dt 24,16], promulgado por el Señor: "No serán ejecutados los padres por las culpas de los hijos ni los hijos por las culpas de los padres; cada uno morirá por su propio pecado", no mató a los hijos de los asesinos». Ez 18 y 33,1-20 expresan la doctrina general sobre el modo de actuar de Dios.

Esta doctrina agudizó el problema de la fe en Dios justo, pues claramente se veía que en muchos casos el malvado prosperaba y el justo lo pasaba muy mal. Si el horizonte de esperanza individual no traspasaba los límites que impone la muerte, el problema de la justa retribución no queda en modo alguno solucionado. En el caso de los inocentes que sufren este problema se agrava aún más.

3.1. Situación del Job rebelde

El drama que presenta el libro de Job en el poema es el de una persona buena, intachable, inocente, que ha llegado a una situación límite: padece toda clase de sufrimientos sin saber por qué. La situación es idéntica a la del Job del prólogo, no así la reacción. En el prólogo la reacción es de sumisión absoluta, en el poema de rebeldía declarada.

Job no tiene conciencia de haber cometido pecado o injusticia alguna que merezca el castigo que padece. ¿Por qué Dios lo somete a la dura prueba del dolor? Mientras no se le responde a esta pregunta, que subyace a todas sus reflexiones y es la razón de sus quejas, el sufrimiento suyo y el de cualquier inocente es, a su parecer, una injusticia.

Job se considera inocente; lo repite una y otra vez: «Soy inocente» (9,21). A las duras acusaciones de sus amigos, «consoladores importunos» (16,2), responde resueltamente: «Sé que soy inocente» (13,18); «¡Lejos de mí daros la razón! Hasta el último aliento mantendré mi honradez, me aferraré a mi inocencia sin ceder: la conciencia no me reprocha ni uno de mis días» (27,5s; cf. 6,25-30). Con la misma convicción se dirige confiadamente a Dios: «Aunque en mis manos no hay violencia y es sincera mi oración» (16,17), le pregunta con atrevimiento: «¿Cuántos son mis pecados y mis culpas? Demuéstrame mis delitos y pecados» (13,23). Job está seguro de que ni Dios mismo encontrará en él nada reprochable: «Ya que él conoce mi conducta, que me examine, y saldré como el oro» (23,10; cf. 10,7).

Con inmensa nostalgia recuerda Job su vida anterior, más lejana aún e idealizada por su actual situación dolorosa: «¡Quién me diera volver a los viejos días cuando Dios velaba sobre mí» (29,2). De ella sólo recuerda cosas buenas:

«Cuando salía a la puerta de la ciudad
y tomaba asiento en la plaza...
Oído que me oía me felicitaba,
ojo que me veía me aprobaba.
Yo libraba al pobre que pedía socorro y al huérfano indefenso,
recibía la bendición del vagabundo
y alegraba el corazón de la viuda;
de justicia me vestía y revestía,
el derecho era mi manto y mi turbante.
Yo era ojos para el ciego,
era pies para el cojo,
yo era el padre de los pobres
y examinaba la causa del desconocido» (29,7.11-16).

«¿No lloré con el oprimido,
no tuve compasión del pobre?» (30,25).
«Si negué al pobre lo que deseaba
o dejé consumirse en llanto a la viuda,
si comí el pan yo solo
sin repartirlo con el huérfano,
si vi al vagabundo sin vestido
y al pobre sin nada con que cubrirse,
y no me dieron las gracias sus carnes,
calientes con el vellón de mis ovejas;
si alcé la mano contra el inocente
cuando yo contaba con el apoyo del tribunal,
ique se me desprenda del hombro la paletilla
y se me descoyunte el brazo!» (31,16-22).

Verdaderamente Job es un hombre justo, como ha demostrado en todos los momentos de su vida, en la prosperidad y ahora en la adversidad. Su fe en Dios es firme e inmovible; si así no fuera, no habría surgido en su conciencia conflicto alguno, o no sería tan radical ni con sus amigos ni con Dios mismo, al que apela tan apasionadamente.

3.2. Job se queja, de su situación

Una consecuencia lógica de lo dicho hasta ahora es que Job experimenta su situación como algo injusto, que no debería haber pasado. Por esto protesta y dirige sus quejas a la instancia más alta, a Dios mismo: «Hoy también me quejo y me rebelo porque su mano agrava mis gemidos» (23,2); «¿Me quejo yo de algún hombre o pierdo la paciencia sin razón» (21,4). Dios es el único y último responsable de lo que sucede en el mundo, de su orden o su desorden. ¿De qué se queja Job? Más bien habría que preguntar de qué no se queja.

Job no es de piedra, se siente abandonado de todo y de todos (cf. 6,12-15). Sus pesares no pueden calcularse ni compararse con nada. El autor lo lleva al *límite de la resistencia humana*: «Si pudiera pesarse mi aflicción y juntarse en la balanza mis desgracias, serían más pesadas que . la arena; por eso desvarían mis palabras» (6,2s).

Job está gravemente herido en el cuerpo y el espíritu. La imagen de Job en el estercolero, herido de pies a cabeza, es estremecedora (cf. 2,7s); sus desgarradoras palabras describen un cuadro terrorífico que ningún artista plástico ha sido capaz de plasmar en sus lienzos:

«Se me pegan los huesos a la piel,
he escapado con la piel de mis dientes.
¡Piedad, piedad de mí, amigos míos,
que me ha herido la mano de Dios!» (19,20s).
«Me tapo con gusanos y terrones,
la piel se me rompe y me supura» (7,5).
«A la podredumbre la llamo madre,
a los gusanos, padre y hermanos» (17,14).
«La noche me taladra hasta los huesos,
pues no duermen las llagas que me roen, ...
me confundo con el barro y la ceniza» (30,17.19).

A los dolores del cuerpo se suman los del alma, porque Job es objeto de humillaciones y desprecios: «Me sacan coplas, soy el tema de sus burlas, ... y aun se atreven a escupirme a la cara» (30,9s; cf. 30,26-31).

Job es víctima de un desorden radical que hace estragos en la sociedad, donde todo está al revés: «¿Por qué siguen vivos los malvados y al envejecer se hacen más ricos?» (21,7). Unos pocos viven

opíparamente a costa de muchos pobres e infelices y, al final, «uno llega a la muerte sin un achaque, del todo tranquilo y en paz, ... el otro muere lleno de amargura y los dos se acuestan juntos en el polvo, cubiertos de gusanos» (21,23-26; cf. 21,8-22; 24,2-17). Este es el lamento de las víctimas de la injusticia, cuyo eco se repite inútilmente a través de los tiempos (cf. Ecl 2,14-16; 3,19s). ¿Quién es el responsable de tanta irracionalidad y sin sentido? ¿No es acaso Dios?

3.3. Actitud de Job ante Dios

Job se está topando con Dios en cada ay de su existencia dolorosa. ¿Y no es una temeridad querer atribuírselo todo a Dios?:

«Si una calamidad siembra muerte repentina,
él se burla de la desgracia del inocente;
deja la tierra en poder de los malvados
y venda los ojos a sus gobernantes:
¿quién sino él lo hace?» (9,23s).

No es temeridad ni irreverencia confesar lo que se cree sinceramente, como en su tiempo hizo el segundo Isaías, que habla así de Dios:

«Yo soy el Señor, y no hay otro:
artífice de la luz, creador de las tinieblas,
autor de la paz, creador de la desgracia;
yo, el Señor, hago todo esto» (Is 45,6s).

La Escritura nos habla también de un Jacob, que se atrevió a luchar con Dios y salió airoso (cf. Gen 32,26-31). La figura de Job se agiganta en su lucha dialéctica con Dios, porque en él no hay nada de ficción y sí mucha sinceridad, acendrada por el dolor.

a. Job reconoce la trascendencia divina

«Dios no es hombre como yo» (9,32); «¿Son tus días como los de un mortal y tus años como los de un hombre?» (10,5). Para Job Dios es omnipotente, «quiere una cosa y la realiza» (23,13). La creación entera da testimonio de su poder:

«Él desplaza las montañas de improviso y las vuelca con su cólera;
estremece la tierra en sus cimientos
y sus columnas retiemblan;
manda al sol que no brille y guarda bajo sello las estrellas;
él solo despliega el cielo
y camina sobre el dorso del mar;
creó la Osa y Orion,
las Pléyades y las Cámaras de Sur;
hace prodigios incomprensibles,
maravillas sin cuento...
Dios no cede en su enojo
bajo él se encorvan las legiones del Caos» (9,5-13; 12,7-9).

Y la historia también:

«En su mano está el respiro de los vivientes
y el aliento de la carne de cada uno...
Lo que él destruye nadie lo levanta;
si él aprisiona, no hay escapatoria...
Revela lo más hondo de la tiniebla
y saca a la luz las sombras,
levanta los pueblos y los arruina,

dilata las naciones y las traslada» (12,10.14.22s).

Así pues, ¿quién podrá decir a Dios: «Qué estás haciendo?» (9,12), o ¿quién podrá enfrentársele y quedar ileso? (cf. 9,4). El sentimiento de miedo y terror puede surgir ante este Dios que todo lo puede y no cabe en la estrecha lógica humana, porque la supera. De hecho hay momentos en que Job (el autor) se siente presa del terror:

«Por eso me aterro en su presencia,
siento miedo de él sólo al pensarlo;
porque Dios me ha intimidado
me ha aterrado el Todopoderoso» (23,15).

Paradójicamente este hondo sentimiento religioso de temor no es una fuerza destructiva en Job; no lo paraliza, sino que lo espolea y anima para buscar un encuentro con Dios, para entablar un diálogo con él y aun discutir frente a frente. ¿No son contradictorios estos sentimientos? En pura lógica probablemente sí; pero Job, tipo del hombre creyente en su noche oscura, es guiado por una fuerza interior, superior a la lógica: su fe y confianza en Dios a pesar de todo. Esperanza contra toda esperanza que sólo puede ser entendida y explicada por el que la ha experimentado.

b. Job reconoce su condición de criatura

Job se atreve a enfrentarse con Dios, no desde la soberbia de un ser que se cree absoluto e independiente, sino desde la humildad de su condición de simple criatura (cf. 10,3). Esta condición le hace reflexionar sobre el interés que Dios muestra por el hombre y se admira de ello: «¿Qué es el hombre para que le des importancia?» (7,17; cf. Sal 8,5; 144,3).

El autor de Job manifiesta su conocimiento del relato genesíaco sobre la creación del hombre, y aplica a todo hombre lo que se dice del primero, además de lo que la ciencia experimental ha averiguado sobre el origen y gestación del feto humano:

«Tus manos me formaron,
ellas modelaron todo mi contorno,
¿y ahora me aniquilas?
Recuerda que me hiciste de barro,
¿y me vas a devolver al polvo?
¿No me vertiste como leche?, ¿no me cuajaste como queso?,
¿no me forraste de carne y piel?,
¿no me tejiste de huesos y tendones?,
¿no me otorgaste vida y favor
y tu providencia no custodió mi espíritu?» (10,8-12; cf. Gen 2,7).

El Job que reflexiona es el hombre postrado en el dolor más agudo; no es extraño que la visión que tiene de la existencia sea muy pesimista. Esta se extiende desde el momento de nacer: «El hombre nacido de mujer» (14,1; 25,4 [Bildad]), hasta el día de la muerte: «Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré a él» (1,21), al seno de la madre tierra en la tumba. La vida del hombre, comprendida entre un punto de salida (el nacimiento) y otro de llegada (la muerte), es breve, muy breve, fugaz, inconsistente. El autor del libro subraya insistentemente estos aspectos por medio de comparaciones y metáforas significativas y bellas, tomadas del medio rural y comercial palestinese y egipcio:

«Se desgasta como un odre,
como vestido roído por la polilla,
el hombre nacido de mujer,
corto de días, harto de inquietudes;
como flor se abre y se marchita,
huye como la sombra sin parar» (13,28-14,2).

«Mis días corren más que un correo
y se escapan sin probar la dicha;
se deslizan como lanchas de papiro,
como águila que se abate sobre la presa» (9,25s).

Job tiene la certeza de que su vida está en manos de Dios, que conoce de antemano los días, los meses, los años:

«Si sus días están definidos
y sabes el número de sus meses,
si le has puesto un límite infranqueable,
aparta de él tu vista y déjalo
hasta que complete, como jornalero, su jornada» (14,5s; cf. 16,22; 10,20a).

Nada puede haber más propio del hombre que la vida; sin embargo, para Job el hombre no es dueño de su tiempo, de su actividad, es decir, de sí mismo:

«El hombre está en la tierra cumpliendo un servicio,
sus días son los de un jornalero:
como el esclavo, suspira por la sombra,
como el jornalero, aguarda el salario» (7,1s; cf. 14,6).

Y después de cumplir el servicio el hombre «se va» (14,20), emprende «el viaje sin retorno» (16,22; cf. 7,9s; 30,23). Entonces surge la gran pregunta: «¿Adonde va el hombre cuando expira?» (14,10). La respuesta de Job es: a la tierra, al polvo, al sepulcro (cf. 1,21; 7,21; 17,1), «al país de tinieblas y sombras, a la tierra lóbrega y opaca, de confusión y negrura, donde la misma claridad es sombra» (10,21s), donde no hay diferencias de clases (cf. 3,17-19), porque simplemente no hay vida, sino sólo el sueño eterno:

«Falta el agua de los lagos,
los ríos se secan y aridecen:
así el hombre se acuesta y no se levanta;
pasará el cielo y él no despertará
ni se desperezará de su sueño» (14,11s).

Donde no hay ni siquiera posibilidad de esperanza:

«¡Nada espero! El Abismo es mi casa,
me hago la cama en las tinieblas...
¿Donde ha quedado mi esperanza?
Mi esperanza, ¿quién la ha visto?
Bajará a las puertas del Abismo
cuando nos hundamos juntos en la tierra» (17,13-16).

La muerte, por tanto, es el límite último de la vida del hombre, el punto sin retorno; después de ella nada, a no ser el polvo de la tumba. Esta es la visión comúnmente admitida en el ámbito de Israel antes del siglo II a.C. Es lógica la actitud de los amigos de Job que admiten la retribución antes de la muerte de los individuos, ya que después no hay posibilidad. Pero Job se rebela contra esta enseñanza (la de la retribución intrahistórica), porque su experiencia y la de otros muchos prueba lo contrario: crisis de la sabiduría (ver capítulo anterior). Por esto Job se dirige de nuevo a Dios, y no a sus amigos, en busca de una solución.

c. Job acusa a Dios

Éste es el capítulo que ha causado mayor escándalo en el libro de Job. El protagonista Job se considera inocente (cf. 9,21; 13,18); él ve, sin embarco, que no le ha servido de nada su inocencia, pues Dios mismo, «creador de la desgracia» (Is 45,7), es también el causante de su ruina. Jamás se

había oído que un justo hablara así de Dios, como lo hace Job, que además es consciente de la gravedad de lo que dice:

«Guardad silencio que voy a hablar yo:
venga lo que viniere,
arriesgaré todo, me jugaré la vida,
y aunque intente matarme, lo aguardaré,
con tal de defenderme en su presencia» (13,13-15).

Job acusa a Dios con toda valentía y sin ambages de ser su adversario; dada la desigualdad entre ambos, Dios podría aniquilar a Job sin tener que buscar justificación alguna:

«Aunque tuviera yo razón, no recibiría respuesta,
tendría que suplicar a mi adversario;
aunque lo citara para que me respondiera,
no creo que me hiciera caso;
me arrollaría con la tormenta
y me heriría mil veces sin motivo;
no me dejaría ni tomar aliento,
me saciaría de amargura» (9,15-18; cf. 10,16s).

Amargamente se queja Job de que Dios lo persigue, como si fuera su enemigo:

«¿Por qué me ocultas tu rostro
y me tratas como a tu enemigo?,
¿por qué asustas a una hoja volandera
y persigues la paja seca?
Apuntas en mi cuenta rebeldías,
me imputas las culpas de mi juventud
y me metes los pies en cepos,
vigilas todos mis pasos
y examinas mis huellas» (13,24-27; cf. 19,22).

Job ha sido el blanco de las flechas de Dios (su ira, su cólera), la presa fácil:

«Hasta cuándo no apartarás de mí la vista
y no me dejarás ni tragar saliva?
Si he pecado, ¿qué te he hecho?
Centinela del hombre,
¿por qué me has tomado como blanco
y me he convertido en carga para mí?» (7,19s).
«Llevo clavadas las flechas del Todopoderoso
y siento cómo absorbo su veneno,
los terrores de Dios se han desplegado contra mí» (6,4; cf. 14,3).

Job está seguro de que su desastrosa situación actual es efecto de la acción devastadora de Dios contra él. Job describe esta acción como el ataque de un guerrero que despedaza a su víctima en un horrible cuerpo a cuerpo:

«El furor de Dios me ataca y me desgarras,
rechina los dientes contra mí
y me clava sus ojos hostiles...
Dios me entrega a los malvados,
me arroja en manos criminales.
Vivía yo tranquilo cuando me trituró,
me agarró por la nuca y me descuartizó,
hizo de mí su blanco;

cercándome con sus saeteros,
me atravesó los riñones sin piedad
y derramó por tierra mi hiel;
me abrió la carne brecha a brecha
y me asaltó como un guerrero» (16,9-14; cf. 19,6-12).

Se explica que Job se aterrorice al pensar en lo que se le viene encima y en Dios Todopoderoso que se lo envía:

«Él ejecutará mi sentencia
y otras muchas que tiene pensadas,
á Por eso me aterro en su presencia,
siento miedo de él sólo al pensarlo;
porque Dios me ha intimidado
me ha aterrado el Todopoderoso» (23,14-16; cf. 7,13s; 9,33s).

Una vez más repetimos que los sufrimientos de Job son para él manifestación de la sentencia de Dios sobre él. Por esto él, que se cree inocente, juzga a Dios como un juez duro e implacable (cf. 9,27-31; 10,13-15), un juez arbitrario:

«Aunque fuera yo inocente, su boca me condenaría,
aunque fuera inocente, me declararía perverso.
Soy inocente; no me importa la vida,
desprecio la existencia;
pero es lo mismo -os lo juro-:
Dios acaba con inocentes y culpables» (9,20-22; cf. 10,15).

En el paroxismo de la desesperación, en el abismo sin fondo del dolor, Job no reniega de Dios, aunque lo considera su verdugo:

«Te pido auxilio, y no me haces caso;
insisto, y me clavas la mirada.
Te has vuelto mi verdugo
y me atacas con tu brazo musculoso.
Me levantas en vilo, me paseas
y me sacudes en el huracán» (30,20-22).

Job es un pelele en manos de Dios, convertido en el hazmerreír de los que lo rodean: «Me ha hecho el hazmerreír de la gente, como a quien escupen en la cara» (17,6; cf. 12,4). Sin embargo, todavía le quedan fuerzas para emplazar a Dios en un juicio.

d. Job pide y espera un juicio justo

El pensamiento global de Job no se puede representar como una línea recta sin cambios ni fisuras; más bien habría que representarlo como una línea quebrada en zigzag. Job mantiene, sin embargo, inalterada e inquebrantable una fe en Dios que le hace esperar contra toda esperanza.

Job es consciente de la desigualdad que hay entre él y Dios: «Dios no es como yo para decirle: "Vamos a comparecer en juicio"» (9,32), y sabe muy bien que, «aunque pretenda pleitear con él, no le responderá de mil razones una» (9,3). Sin embargo, insiste: «Yo quiero dirigirme al Todopoderoso, deseo discutir con Dios» (13,3).

Job le pide ante todo: «No me condenes, hazme saber qué tienes contra mí» (10,2). Desea presentarse ante el mismo tribunal de Dios, pues está seguro de que todos los argumentos están a su favor: «¡Ojalá supiera cómo encontrarlo, cómo llegar a su tribunal! Presentaría ante él mi causa con la boca llena de argumentos» (23,3s; ver también v.7). Pero su espíritu desolado no sabe dónde encontrar a Dios para ir a su presencia:

«Me dirijo a levante, y no está allí;

al poniente, y no lo distingo;
al norte, donde actúa, y no lo descubro;
se oculta en el sur, y no lo veo» (23,8s).

A pesar de todos los pesares y de lo que su ánimo atormentado manifiesta en otros lugares, Job confía en la justicia de Dios. El se considera justo:

«Mis pies pisaban sus huellas
seguía su camino sin torcerme;
no me aparté de sus mandatos
y guardé en el pecho sus palabras» (23, lis).

Dios tiene conocimiento perfecto de ello. Por esto Job deja en sus manos su causa con la seguridad de que saldrá absuelto: «Ya que él conoce mi conducta, que me examine y saldré como el oro» (23,10).

3.4. Job no encuentra sentido a su vida

Job ha perdido todo lo que llenaba y daba sentido a su vida: familia, bienes, salud, honor en la sociedad. El presente es horroroso:

«Por alimento tengo mis sollozos
y mis gemidos desbordan como agua.
Lo que más temía me sucede,
lo que más me aterraba me acontece:
vivo sin paz, sin calma, sin descanso,
en puro sobresalto» (3,24-26).

Hasta el mismo Dios, que hasta ahora había sido su amigo, le es hostil. Para Job el gusto por la vida es nulo: «Estoy hastiado de vivir» (10,1; cf. 7,1). El futuro es aún peor que el presente: Job «no encuentra camino... Dios le cerró la salida» (3,23); en el horizonte sólo se otean tinieblas y el sin sentido de la muerte. ¿Qué sentido puede tener en estas circunstancias seguir viviendo? Ninguno. Por esto surgen en el alma de Job los sentimientos más destructivos.

a. Maldiciones de Job

La vida es el bien máspreciado que poseemos y la condición de posibilidad de todos los bienes del hombre.

A Job le es tan pesada la existencia que la aborrece, la odia; por eso maldice el día en que nació y la noche en que fue concebido, todo momento de su existencia:

«Entonces Job abrió la boca y maldijo su día diciendo:

¡Muera el día en que nací,
la noche que dijo: "Han concebido un varón"!
Que ese día se vuelva tinieblas,
que Dios desde lo alto se desentienda de él,
que sobre él no brille la luz,
que lo reclamen las tinieblas y las sombras,
que la niebla se pose sobre él,
que un eclipse lo aterrorice;
que se apodere de esa noche la oscuridad,
que no se sume a los días del año,
que no entre en la cuenta de los meses
que esa noche quede estéril

y cerrada a los gritos de júbilo,
que la maldigan los que maldicen el día,
los que entienden de incitar al Leviatán;
que se velen las estrellas de su aurora,
que espere la luz y no llegue,
que no vea el parpadear del alba;
porque no me cerró las puertas del vientre
y no escondió a mi vista tanta miseria» (3,1-10).

Para Job la vida es sufrimiento permanente (cf. 3,10. 20), que borra de la memoria los muchos o pocos momentos felices que, de seguro, ha experimentado en su vida anterior y por los que normalmente se cree que vale la pena vivir. Job, sin embargo, hasta desea no haber existido. Con una expresión muy atrevida lamenta no haber sido «un aborto» que ahora estaría enterrado, prefiriendo así las tinieblas a la luz:

«¿Por qué al salir del vientre no morí
o ppecí al salir de las entrañas?
¿Por qué me recibió un regazo
y unos pechos me dieron de mamar?...
Ahora sería un aborto enterrado,
una criatura que no llegó a ver la luz» (3,lis.16).

b. Job ansia la muerte

Según una concepción antigua y muy extendida, la muerte es como un sueño del que no se despierta nadie. Es una imagen del descanso, de la paz, la paz de los muertos! (cf. 3,13-19). Job sufre lo indecible y desea librarse de este dolor que perfora su alma y su cuerpo (cf. 7,15). Nada mejor para ello que morir: «¿Ojalá me desvaneciera en las tinieblas y velara mi rostro la oscuridad!» (23,17; cf. 3,2 Is). Con todo, a Job ni siquiera le viene a las mientes la idea del suicidio; todo lo somete a la disposición del Señor:

«Ojalá se cumpla lo que pido
y Dios me conceda lo que espero:
que Dios se digne triturarme
y cortar de un tirón mi trama.
Sería un consuelo para mí» (6,8-10; cf. 10,20b).

Es tan fuerte esta fe y confianza en Dios -su adversario, su enemigo, su verdugo— que, sacando fuerzas de flaqueza, robustece el instinto casi extinguido de conservación, y le hace gritar desde el fondo de su alma:

«"Yo sé que está vivo mi Vengador
y que al final se alzaré sobre el polvo:
después de que me arranquen la piel,
ya sin carne veré a Dios;
yo mismo lo veré, no como extraño,
mis propios ojos lo verán".
¡El corazón se me deshace en el pecho!» (19,25-27).

Este ver a Dios con los ojos no se refiere a una visión directa de Dios más allá de la muerte, sino a una experiencia nueva de Dios, como aquella de la que se habla en 42,5.

3.5. Job y los amigos

Los amigos de Job, «al enterarse de la desgracia que había sufrido, salieron de su lugar y se reunieron para ir a compartir su pena y consolarlo» (2,11). Ellos representan el modo de pensar

tradicional sobre Dios y su gobierno del mundo, sobre el hombre y la causa de sus males: sobre la retribución. Puestos en su lugar, es normal que se escandalicen de la reacción que Job manifiesta ante la prueba, especialmente de su manera de hablar de Dios y con Dios. Por esto se sienten en la obligación de defender a Dios y de acusar a Job, proponiendo las enseñanzas de la tradición frente a las atrevidas novedades de Job.

a. Enseñanzas de los amigos de Job

Los amigos de Job creen erróneamente que él habla en contra de los atributos estrictamente divinos. Así oímos a Bildad que se interroga: «¿Puede Dios torcer el derecho o el Todopoderoso torcer la justicia?» (8,3). El mismo Bildad canta la grandeza de Dios, reflejada en la creación (cf. 25,1-6; 26,5-14), y su perfección inabarcable:

«¿Pretendes sondear a Dios
o abarcar la perfección del Todopoderoso?
Es más alta que el cielo: ¿qué vas a hacer tú?
es más honda que el abismo: ¿qué sabes tú?
es más larga que la tierra
y más ancha que el mar» (11,7-9).

Lo que Job manifiesta una y otra vez es su incapacidad de comprender cómo la bondad, la justicia, la imparcialidad de Dios se pueden compaginar con las enseñanzas de los sabios acerca de la retribución de Dios a justos y malvados. En este punto son irreconciliables las actitudes de Job, y de sus amigos. Frente al grito rebelde de Job, las enseñanzas domesticadas y tradicionales de los amigos.

Como principio general pueden valer las palabras de Elifaz:

«¿Recuerdas un inocente que haya perecido?
¿Dónde se ha visto un justo exterminado?
Yo sólo he visto a los que aran maldad
y siembran miseria, cosecharlas» (4,7s).
«¿No sabes que es así desde siempre,
desde que pusieron al hombre en la tierra?» (20,4).
«Todo esto lo hemos indagado y es cierto:
escúchalo y aplícatelo» (5,27).
«Pregunta a las generaciones pasadas,
atiende a lo que averiguaron tus padres;
nosotros somos de ayer, no sabemos nada;
nuestros días son una sombra sobre el suelo.
Pero ellos te instruirán,
te hablarán con palabras salidas del corazón» (8,8-10).

De aquí se deduce que si Job sufre, será porque es culpable. De hecho los amigos acusan a Job en general:

«¿Acaso te reprocha el que seas religioso
o te lleva a juicio por ello?
¿No es más bien por tu mucha maldad
y por tus innumerables culpas?» (22,4s).

Acusaciones más concretas también las hacen:

«Tú destruyes aun el temor de Dios
y eliminas la oración;
tus culpas inspiran tus palabras

y adoptas el lenguaje de la astucia.
Te condena tu boca, no yo;
tus labios atestiguan contra ti» (15,4-6; cf. v.13).

Hasta cierto punto se comprende que acusen a Job de pecados verbales, pero no es comprensible que los amigos hablen tan crudamente de las supuestas injusticias de Job con los pobres y desvalidos:

«Exigías sin razón prendas a tu hermano,
arrancabas el vestido al desnudo,
no dabas agua al sediento
y negabas el pan al hambriento.
Como hombre poderoso, dueño del país,
privilegiado habitante de él,
despedías a las viudas con las manos vacías,
hacías polvo los brazos de los huérfanos» (22,6-9).

Estas acusaciones son manifiestamente falsas, ya que la conducta de Job nunca fue ésa. Job recuerda nostálgicamente los tiempos pasados, antes de la prueba:

«Yo libraba al pobre que pedía socorro
y al huérfano indefenso,
recibía la bendición del vagabundo
y alegraba el corazón de la viuda;
de justicia me vestía y revestía,
el derecho era mi manto y mi turbante.
Yo era ojos para el ciego,
era pies para el cojo,
yo era el padre de los pobres
y examinaba la causa del desconocido» (29,12-16).

Con juramento solemne Job mismo confiesa todo lo contrario de las acusaciones:

«Si negué al pobre lo que deseaba
o dejé consumirse en llanto a la viuda,
si comí el pan yo solo
sin repartirlo con el huérfano...
si vi al vagabundo sin vestido
y al pobre sin nada con que cubrirse,
y no me dieron las gracias sus carnes,
calientes con el vellón de mis ovejas;
si alcé la mano contra el inocente cuando
yo contaba con el apoyo del tribunal,
ique se me desprenda del hombro la paletilla
y se me descoyunte el brazo!» (31,16-22).

Consecuentes con su doctrina, los amigos de Job ven con claridad cuál es la solución al problema de Job. En primer lugar, acudir a Dios y ponerse en sus manos: «Yo que tú acudiría a Dios para poner mi causa en sus manos» (5,8). Después la conversión sincera: «Reconcíliate y ten paz con él» (22,21a; cf. 11,13s). La restauración por parte de Dios se ve como una consecuencia lógica de lo anterior:

«Pero si tú madrugas por buscar a Dios
y suplicas al Todopoderoso,
si te conservas puro y recto,
él velará por ti y restaurará tu legítima morada;
tu pasado será una pequeñez

comparado con tu magnífico futuro» (8,5-7; cf. 11,15-19; 22,21b-30).

b. Respuesta de Job a los amigos

La firme personalidad de Job se manifiesta en los momentos de la dura prueba ante Dios, como ya hemos visto, y frente a las torcidas acusaciones de los amigos. Job no cede ante la presión verbal de los interlocutores importunos, aunque está dispuesto a escuchar:

«Instruidme, que guardaré silencio;
hacedme ver en qué me he equivocado.
¡Qué persuasivas son las razones verdaderas!
Pero ¿qué prueban vuestras pruebas?» (6,24s).

Pero ellos no le ofrecen soluciones válidas; su actitud es la de sabios engreídos (cf. 12,2), que sólo repiten palabras vanas y falsas:

«Lo que sabéis vosotros yo también lo sé,
y no soy menos que vosotros.
Pero yo quiero dirigirme al Todopoderoso,
deseo discutir con Dios,
mientras vosotros enjabelgáis con mentiras
y sois unos médicos matasanos.
¡Ojalá os callarais del todo,
eso sí que sería saber!
Por favor, escuchad mi defensa,
atended a las razones de mis labios;
¿o es que intentáis defender a Dios
con mentiras e injusticias?
¿Queréis ser parciales a su favor
o haceros abogados de Dios?» (13,2-8; cf. 16,2).

Aunque Job pecara, los amigos deberían ayudarle; sin embargo, lo que hacen con sus reprimendas es, además de ultrajarle, afligirle más:

«¿Hasta cuándo seguiréis afligiéndome
y aplastándome con palabras?
Ya van diez veces que me sonrojáis
y me ultrajáis sin reparo» (19,2s; cf. 21,34).

Pero Job es inocente. Aquí la palabra de Job es firme como una roca:

«Escuchad atentamente mis palabras,
prestad oído a mi discurso:
he preparado mi defensa
y sé que soy inocente» (13,17s; cf. 6,28-30).

Su figura es gigantesca como una montaña:

«¡Lejos de mí daros la razón!
Hasta el último aliento mantendré mi honradez,
me aferraré a mi inocencia sin ceder:
la conciencia no me reprocha ni uno de mis días» (27,5s).

El autor tiene el máximo interés en que Job aparezca como el hombre justo que no sabe por qué Dios le hace sufrir. Este hombre justo es además un incomprendido por los que se consideran portavoces de la tradición y guardianes de la ortodoxia. Se ha creado así una gran tensión dramática. Si Job es inocente de verdad, Dios parece injusto. ¿Dónde está la solución de este nudo gordiano?

¿Cuáles van a ser las respuestas a las preguntas de Job, que son las mismas de la humanidad histórica doliente? Tendremos que esperar a que Dios hable desde la tormenta. Mientras tanto, ¿qué podemos decir de Elihú?

c. El personaje Elihú

Elihú es un nuevo personaje que ni ha sido presentado anteriormente ni se le recuerda después de su actuación. No dialoga con Job, con cuya actitud y modo de pensar no está de acuerdo; ni tampoco aprueba plenamente el proceder de los tres amigos.

El autor de Job 32-37 parece que ha querido poner las cosas en su sitio, pues está plenamente convencido de que ni los amigos de Job ni Job han hablado correctamente de Dios: los tres amigos, «al no hallar respuesta, habían dejado a Dios por culpable» (32,3) y Job, «que bebe sarcasmos como agua» (34,7), «al pecado añade la rebelión... y multiplica sus palabras contra Dios» (34, 37). Elihú tiene que salir «en defensa de Dios» (36,2), que es justo: «¡Lejos de Dios la iniquidad, del Todopoderoso la injusticia!» (34,10; cf. 36,23; 37,23).

Las soluciones que propone Elihú van en la línea del pensamiento tradicional sobre la retribución: «Dios paga al hombre sus obras, lo retribuye según su conducta; ciertamente Dios no obra el mal, el Todopoderoso no tuerce el derecho» (34,1 Is; cf. 34,19-30; 36,5-14). Elihú insiste en la trascendencia divina; Dios está muy por encima de nuestras luces y posibilidades, su trascendencia es absoluta: «Dios es sublime, no lo entendemos» (36,26), «Dios es más grande que el hombre» (33,12).

Por todo esto Job es digno de reproche, no ha guardado la justa medida, el equilibrio. Su conducta es más bien la de un malvado (cf. 34,7s.35-37; 35,16; 36,17); su pecado es de soberbia, ya que la actitud correcta ante Dios es la de humildad y de respeto: «No podemos alcanzar al Todopoderoso: sublime en poder, rico en justicia, no viola el derecho. Por eso lo temen todos los hombres y él no teme a los sabios» (37,23s; cf. 34,3 Is).

Job 32-37 se parece muy poco al poema. En Job 32-37 no habla el hombre atribulado, sino el sabio piadoso de escuela, un tanto escandalizado por la actitud y las palabras atrevidas de Job. Lo que para Elihú es pecado de rebelión, para Job no es más que el desahogo del corazón destrozado ante Dios que sabe que le escucha y del que espera una respuesta que despeje o, al menos, ilumine sus tinieblas. El autor que está detrás de Elihú no ha captado la fe profunda del hombre que sufre y se lamenta libremente ante Dios misterioso, que esconde su rostro y calla y deja que sus fieles sean devorados por el dolor y la injusticia. Y porque cree que Dios es Señor de la historia, por eso le atribuye las injusticias de esa misma historia. En Job no habla el teólogo, sino el hombre roto y deshecho, pero creyente. Por todo esto, los discursos de Elihú restan fuerza dramática a las preguntas de Job y a la respuesta del Señor.

Job no responde a Elihú, porque no conoce sus razonamientos; con todo, no hay motivos para pensar que Job hubiera cambiado la posición que ha mantenido ante los tres amigos, si hubiera conocido los discursos de Elihú.

4. Dios responde a Job desde la tormenta

No se puede decir que sea una sorpresa la intervención directa de Dios al final del libro de Job. El autor del poema ha preparado esta comparecencia o «teofanía» con las reiteradas peticiones de Job, la última en su postrera intervención: «¡Ojalá hubiera quien me escuchara!... Que responda el Todopoderoso» (31,35).

Como buen director de escena, el autor es el que dirige la acción del drama. Él está detrás de cada personaje, también detrás de Dios, personaje principal del drama que se representa en el libro de Job. Toda la acción del libro, poca o mucha, se orienta hacia el momento final: el encuentro de Job con Dios. El libro entero carecería de sentido si al final no apareciera Dios para hablar. Tal vez se hayan puesto demasiadas esperanzas en este momento final. Han sido muchas las preguntas que se han hecho y muchos los problemas que se han dejado sin resolver. En realidad, el que va a responder es el autor, el mismo que ha propuesto los enigmas. En la ficción literaria el autor se vale de Dios para expresar solemnemente sus propias convicciones, las soluciones que él da a los

problemas planteados por su protagonista Job. Estas soluciones corresponden a la capacidad del autor, no a los atributos divinos de sabiduría, bondad, justicia, poder, etc. Por esto no pueden satisfacer plenamente, sino que tienen que estar abiertas a ulteriores propuestas conforme al desarrollo de la misma fe en Dios.

Establecidas estas premisas, ¿qué dice Dios en Job 38-41?

4.1. Dios habla desde la tormenta

«Entonces el Señor respondió a Job desde la tormenta» (38,1; 40,6): esto nos trae a la memoria pasajes conocidos del Antiguo Testamento. En él muchas manifestaciones de Dios o teofanías van unidas a descripciones de fenómenos atmosféricos, como el de una tormenta con rayos y truenos. La más solemne de todas, la del Sinaí, se describe de la siguiente manera: «Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos y una nube espesa en el monte, mientras el toque de la trompeta crecía... El monte Sinaí era todo una humareda, porque el Señor bajó a él con fuego; se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba... Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno. El Señor bajó a la cumbre del monte Sinaí, y llamó a Moisés a la cumbre» (Ex 19,16-20; cf. 20,18; Sal 50,3).

El recurso literario del autor pone de manifiesto el respeto máximo ante Dios. La tormenta nos sugiere lo oculto, lo indescifrable, lo incomprensible de Dios; en una palabra: su misterio.

4.2. Dios acusa a Job

Los autores reconocen que hay cierto desconcierto en la disposición actual de los dos discursos de Dios (38-39 y 40,6-41,26). Dos breves intervenciones de Job cierran cada uno de los parlamentos de Dios (40,3-5 y 42,1-6).

Job había interpelado a Dios en muchas ocasiones y lo había acusado de muchas cosas (cf. 3.3.c.); ahora Dios va a responder. A primera vista parece que Job ha salido victorioso. Sin embargo, Dios responde, pero como Dios, con una serie interminable de interrogaciones.

A Job no se le acusa de delito formal alguno, sino de exceso de palabras en su atrevida ignorancia: «¿Quién es ése que denigra mis designios con palabras sin sentido?» (38,2). No ignora Dios quién es el que se ha atrevido a criticar sus designios: él conoce muy bien a Job. La pregunta ¿quién es ése? es puramente retórica y da inicio a la serie de interrogaciones que señalan el significado de la respuesta de Dios: sólo Dios es el que con pleno derecho puede preguntar y exigir una respuesta; el hombre debe estar siempre preparado para responder al Señor: «Si eres hombre, cíñete los lomos; voy a interrogarte, y tú responderás» (38,3; 40,7).

Es claro que Dios tiene sus planes y designios sobre el mundo en general, sobre los hombres en el mundo y sobre cada individuo en particular. Pero el hombre no puede abarcar estos planes y designios, ni comprenderlos por su amplitud tan extremadamente grande en comparación de la pequeñez y limitación humanas, y, sobre todo, porque son divinos. Estos mismos son los sentimientos expresados en Is 55,8s:

«Mis planes no son vuestros planes,
vuestros caminos no son mis caminos
-oráculo del Señor-.
Como el cielo está por encima de la tierra,
mis caminos son más altos que los vuestros,
mis planes más que vuestros planes».

Job, al no comprender su propia historia, de dolor, los planes y designios de Dios sobre él, ha maldecido su existencia (cf. 3,1ss), se ha rebelado en contra de Dios (cf. 9,15-10,22). El sufrimiento ha minado su resistencia:

«¿Qué fuerzas me quedan para resistir?,
¿qué destino espero para tener paciencia?,
¿es mi fuerza la fuerza de la roca
o es de bronce mi carne?»

Ya no encuentro apoyo en mí
y la suerte me abandona» (6,11-13).

Job reconoce en varias ocasiones que este sufrimiento desmedido le hace desvariar, pero también confiesa: «Es Dios quien me ha trastornado» (19,6; cf. 23,16). De esta manera Job ha denigrado los designios de Dios con palabras sin sentido. Job no consigue descifrar los designios misteriosos del Señor que prueba a su fiel servidor de modo tan peculiar. Su corazón no está lejos del Señor, pero sus palabras son inadecuadas, no tienen sentido.

Por su parte, Dios va a reconducir a Job al camino de la sensatez, desplegando ante su mirada atónita el paisaje sin fronteras de su obra, la creación, de la que Job no es más que un átomo minúsculo y sin relevancia. No pretende Dios arrollar una vez más a Job con la avalancha visual y mental del paso de la creación, ni tampoco aniquilarlo con su poder creador. Sí quiere que tome conciencia del lugar que ocupa en medio de una realidad que le sobrepasa en el tiempo y en el espacio. Una cascada de preguntas, irónicamente formuladas, caen sobre el aturdido Job. Todas ellas están orientadas a mostrar por un lado la sabiduría ilimitada de Dios y su poder incomparable y, por otro, la insignificancia de Job y su ignorancia extrema:

«¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra?
Dímelo, si es que sabes tanto.
¿Quién señaló sus dimensiones? -si lo sabes-...
¿Has examinado la anchura de la tierra?
Cuéntamelo, si lo sabes todo.
¿Por dónde se va a la casa de la luz...
Lo sabrás, pues ya habías nacido entonces
y has cumplido tantísimos años» (38,4s. 18-21).

El primer discurso de Dios (38-39) es bastante heterogéneo. En él el Señor hace que Job recorra la creación entera, conducido por él mismo. Con la seguridad absoluta del que conoce los más apartados e intrincados lugares, por ser su Creador, Dios va mostrando a Job, como si fuera un guía turístico, la amplitud del universo (cf. 38,4-16.18.31s); sus lugares míticos como «las puertas de la muerte», «los portales de las sombras», «la casa de la luz» y de «las tinieblas», «su país» (38,17.19s); los meteoros relacionados con el agua, el viento, el frío y el calor (cf. 38,22-30.34s.37s). Sigue una muestra del mundo animal en su estado libre y natural (cf. 38,36.39-39,18.26-30), más el caballo, instruido para la guerra (cf. 39,19-25). Esta sección de los animales se compone de breves descripciones, preciosas joyas literarias, especialmente la del caballo por su belleza y perfección poéticas.

El segundo discurso (40,6-41,26) va encabezado por una interpelación irónica de Dios a Job:

«Si tienes un brazo como el de Dios
y tu voz atruena como la suya,
vístete de gloria y majestad,
cúbrete de fasto y esplendor...» (40,9s).

El resto del discurso lo llena la descripción, recargada y larga, de grandes animales entre reales y fantásticos: el hipopótamo (cf. 40,15-24), el cocodrilo (cf. 40,25-32) y el mítico Leviatán (cf. 41,1-26).

Varias cosas llaman la atención al escuchar estos largos discursos en boca del Señor. En primer lugar, que Dios sólo se dirige a Job; de los amigos no se hace mención hasta el epílogo (cf. 42,7). El autor se centra en lo que verdaderamente le preocupa: en Job y en lo que él significa. En segundo lugar, y a pesar de recordar las acusaciones que Job ha hecho en contra de la justicia de Dios: «¿Te atreves a violar mi derecho o a condenarme para salir tú absuelto?» (40,8), en ningún momento se intenta rechazar las acusaciones en contra de la justicia y, menos aún, probar directamente que Dios es justo en su manera de proceder. Para un sabio la verdadera sabiduría, también la divina, necesariamente va unida a la justicia (cf. Sab 9,1-4.9-12). De la sabiduría de Dios se habla en los

discursos (cf. 38,37) y se supone en el gobierno de Dios en el mundo (cf. 38.12-15.22s; 39,26s; 40,8-13).

¿Habrá conseguido el autor lo que pretendía de Job al hacer hablar a Dios de la creación como de su obra maestra? Si Job no consigue descifrar los secretos de la creación, que se rige por leyes predeterminadas (cf. 38,33), ¿será capaz de comprender los designios ocultos de Dios, que actúa libremente? La respuesta de Job revelará lo que ha pasado en su corazón, después de la demostración que Dios ha hecho de su grandeza.

5. Job responde

Según el autor, Job ha hablado demasiado y no muy acertadamente (cf. 38,2) en sus largas intervenciones en el poema. En casi todas ellas ha manifestado un deseo vehemente de hablar con Dios y discutir con él sobre la situación que, según su parecer, padece injustamente. Dios ha hablado «desde la tormenta» largo y tendido (cf. 38-39). Ahora es Dios el que demanda que Job hable: «¿Quiere el censor discutir con el Todopoderoso? El que critica a Dios que responda» (40,2). El ritmo del poema también lo exige. ¿Qué tiene que decir Job después de haber oído a Dios en su primer discurso?

5.1. Primera respuesta de Job

El autor del libro, el creador del protagonista Job, ha sido valiente al enfrentarse atrevidamente al pensamiento tradicional de los sabios. Pero ¿qué solución propone él en lugar de la tradicional que ha debelado? En parte ya lo hemos visto, al analizar lo que Dios ha querido manifestar con sus palabras, que son las palabras del autor. Ahora esperamos oír a Job. La respuesta primera de Job es breve:

«Me siento pequeño, ¿qué replicaré?,
me taparé la boca con la mano.
He hablado una vez y no insistiré;
dos veces y no añadiré nada» (40,4s).

Job no tiene muchas ganas de hablar. El que decía: «Yo quiero dirigirme al Todopoderoso, deseo discutir con Dios» (13,3), después de oír al Señor «desde la tormenta», preferiría callar y aplicarse lo que también dijo, censurando a sus amigos: callarse del todo «eso sí que sería saber» (13,5). Ante la majestad de Dios y la grandeza de su creación se siente interiormente pequeño y sin palabras que replicar. Por eso se lleva las manos a la boca, en señal de sumisión y de respeto.

Esta respuesta no satisface del todo ni a Dios ni, naturalmente, al autor. Sólo tiene elementos negativos, que son muy buenos para eliminar el orgullo, la soberbia del que se cree único poseedor de la verdad y la justicia; pero no descubre la energía positiva que puede reorientar la vida desde lo más íntimo del corazón. Por esto el Señor insiste otra vez e insta a Job: «Si eres hombre, cíñete los lomos, voy a interrogarte y tú responderás» (40,7).

5.2. Segunda respuesta de Job

Hemos visto cómo Dios se muestra implacable con Job en su segundo discurso (cf. 40,6-41,26), cómo ironiza con la actitud arrogante de Job (cf. 40,8-14). Pero el Señor está seguro de que Job no le va a defraudar. De él estaba orgulloso antes de la prueba (cf. 1,8; 2,3), también quiere estarlo después de ella. Efectivamente Job no le defrauda:

«Job respondió al Señor:
-Reconozco que lo puedes todo
y ningún plan es irrealizable para ti.
[Tú has dicho:] "Quién es ése que empaña mis designios
con palabras sin sentido".

-Es cierto, hablé sin entender de maravillas
que superan mi comprensión.
[Tú has dicho:] "Escúchame, que voy a hablar,
voy a interrogarte y tú responderás".
-Te conocía sólo de oídas,
ahora te han visto mis ojos;
por eso me retracto y me arrepiento
echándome polvo y ceniza» (42,1-6).

Estas palabras de Job, su segunda respuesta, ponen el punto final al poema, son su digno colofón. En ellas se revela un nuevo Job, muy parecido al del prólogo, pero aquilatado por el fuego del sufrimiento. Hasta llegar aquí ha tenido que recorrer un larguísimo camino, con muchas vueltas y revueltas, subidas y bajadas, luces y sombras.

Job hace varias confesiones de un valor extraordinario y de una profundidad dignas del protagonista más significativo de toda la literatura sapiencial. Todo ello dentro de un ambiente hondamente espiritual de fe en Dios, al que Job se dirige confiadamente en oración.

Al frente de todo, el sereno reconocimiento del poder absoluto de Dios que realiza cuanto se propone (cf. Sal 115,3). ¡Qué cambio tan radical se ha producido en el Job que decía:

«¿No os sobrecoge su majestad,
no os aplasta su terror?» (13,11).
«Pero él no cambia: ¿quién podrá disuadirlo?
Quiere una cosa y la realiza.
Él ejecutará mi sentencia
y otras muchas que tiene pensadas.
Por eso me aterro en su presencia,
siento miedo de él sólo al pensarlo
porque Dios me ha intimidado
me ha aterrado el Todopoderoso» (23,13-16)!

Al reproche de Dios en 38,2: «¿Quién es ése...?», Job responde con humildad no altanera: Tú tienes razón, yo no (cf. 42,3). Al parecer, Job reconoce que todo su discurso sobre Dios, sobre si es justo o injusto con él, sobre su propia inocencia ante él, etc., es un hablar sin entender de realidades superiores a su capacidad de comprensión. Por fin Job ha comprendido que Dios no es una categoría humana que pueda encerrarse en uno o mil conceptos. Lo cual también es válido para nosotros: si el hombre cree que puede comprender a Dios, ya no se trata de Dios sino de un ídolo.

En 42,5s Job responde a la instancia de Dios en 40,7; ésta es la respuesta definitiva de Job (y la del autor). En la vida azarosa de Job hay varios momentos trascendentales que marcan un antes y un después. De ellos el más importante no es el de la prueba, sino el de la experiencia singularísima de Dios que le ha hablado «desde la tormenta». Antes de esta experiencia Job conocía a Dios «sólo de oídas», después de ella dice que lo han visto sus ojos. Contrapone el conocimiento indirecto, por referencias -«de oídas»-, al conocimiento directo por la vista. ¿Qué implican realmente estas dos clases de conocimiento? Job habla, sin duda, metafóricamente, pues a Dios no se le puede ver con el ojo humano. Por el conocimiento , de oídas o indirecto se está refiriendo al conocimiento adquirido por referencias de otros y también al conocimiento especulativo y teórico que el hombre, como ser intelectual y racional, puede tener de Dios. Por el conocimiento de vista: «Ahora te han visto mis ojos» (42,5b), en cuanto contrapuesto al de oídas, parece que hace referencia a un conocimiento más fiable y directo, a un conocimiento fundamentado en una experiencia personal. Jacob se refería a una experiencia semejante cuando decía: «He visto a Dios cara a cara» (Gen 32,31; sobre Moisés ver Ex 33,11.20-23; Núm 12,6-8).

Dios ha hablado a Job «desde la tormenta»; a pesar de ello Job dice: «Ahora te han visto mis ojos». Se trata, por tanto, de un encuentro con Dios, de una profundísima experiencia religiosa que supera todas las especulaciones de los sabios y teólogos. Después de este encuentro Dios ya no es

una mera palabra, ni un concepto (aun sublime), sino un amigo a quien Job ha encontrado.

Así llegamos a la cima del libro. Desde esta cima ya puede Job revisar de nuevo su vida e interpretarla de manera diferente. De hecho parece que quiere hacer de ella borrón y cuenta nueva: «Me retracto y me arrepiento echándome polvo y ceniza» (42,6). El futuro queda abierto, despejado de nubes, henchido de promesas.

6. ¿Quién es Job?

Ya está lejos el tiempo en que se creía que había que tomar necesariamente a Job como un personaje realmente histórico, pues se consideraba el libro una biografía histórica. Actualmente no se aplica al libro el género literario histórico. El libro de Job es un libro doctrinal, de tesis, en el que su personaje principal, Job, forma parte esencial de las enseñanzas del autor sabio, independientemente de cómo se formule en concreto la tesis central del libro: por qué sufre el inocente; por qué Dios hace sufrir al inocente; crítica de la doctrina de la tradición sobre el sufrimiento entre los hombres, centrada en un hombre que sufre al máximo y que se considera inocente, etc.

De la solución que el autor da al problema propuesto depende en gran parte la actitud que ha de tomar en la vida el creyente, más especialmente su manera de relacionarse con Dios que permite el sufrimiento de los inocentes, como Job o los niños, y el modo apropiado de hablar de este Dios al mundo.

Nos referimos al Job del poema, al que hemos llamado rebelde. ¿Quién es este Job? ¿A quién representa? Si aceptamos que el libro de Job es un libro de tesis, creo que Job está por el hombre, por todo hombre que sufre y no entiende, no sabe por qué. En este sentido Job nos representa a todos, al menos en algún momento de nuestra vida. La vida entre los hombres tiene tales contradicciones que aun el más precavido, el más honesto y cabal puede verse envuelto en la injusticia que todo lo invade y ser una de sus víctimas o uno de sus cómplices, sin saber exactamente cómo ha llegado a ese extremo. El hombre se siente atrapado e impotente ante situaciones que le sobrepasan. Pensemos en las guerras fratricidas, en las grandes catástrofes naturales, provocadas por el hombre o por las fuerzas violentas de la naturaleza, en las enfermedades de todo tipo. Estas situaciones no hacen distinción entre inocentes o culpables, sabios o necios, ricos o pobres, adultos o infantes. Lo que dice el Job rebelde del poema lo puede decir con pleno derecho el hombre apresado en las circunstancias turbulentas de casi todos los días; si es inocente, por serlo, y si no lo es porque su sufrimiento excede con mucho su grado de culpabilidad.

Hoy más que nunca, paradójicamente, el fantasma horrible de la muerte, de la aniquilación de la vida, ha dejado de ser fantasma; es una realidad que amenaza sin metáforas, que está a la vuelta de la esquina. Nunca la vida ha valido menos, ni ha estado más en peligro.

En estas circunstancias, ¿hasta qué punto es válida la solución que nos ha dado Job en sus dos respuestas? Creo que las podemos asumir plenamente los que creemos que Dios es Señor absoluto de todo cuanto existe, lejano y cercano, oculto y manifiesto, de la naturaleza y de la historia. Dios es más que el hombre y no está sometido a nuestras normas y medidas. El hombre no es quién para juzgar a Dios, lo que hace o lo que debe hacer. Jesús nos enseñará a llamar a Dios Padre, porque lo es; a fiarnos de él, a confiar en él en todas las circunstancias de nuestra vida, especialmente en las más difíciles. Pero no olvidemos que Job también lo ha hecho, según hemos visto en su segunda respuesta a Dios (cf. 42,1-6). Yo creo que Job firmaría estas palabras de san Pablo:

«¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrastreables sus caminos! Pues "¿quién conoce la mente del Señor? ¿Quién es su consejero? ¿Quién le ha prestado para que él le devuelva?" De él, por él y para él son todas las cosas. A él la gloria por los siglos. Amén» (Rom 11,33-36).

7. El epílogo del libro de Job

El final del libro de Job (42,7-17) vuelve a la prosa y en cierto sentido nos recuerda el prólogo (1-

2), aunque en él se adviertan ausencias y silencios significativos: nada se dice de la mujer de Job, nada de Satán que había solicitado y provocado la prueba de Job. Nos asombran, sin embargo, las palabras que el Señor dirige a Elifaz de Teman y que contienen el dictamen definitivo sobre el poema entero:

«Estoy irritado contra ti y tus dos compañeros porque no habéis hablado rectamente de mí, como lo ha hecho mi siervo Job» (42,7).

Lo lógico es pensar que han sido los amigos de Job los que han hablado bien de Dios, ya que no lo han acusado de nada y han defendido su justicia y equidad; Job, sin embargo, no ha cesado en sus quejas y ha acusado abiertamente a Dios de ser injusto con él.

No podemos olvidar que la manera de pensar del autor de Job no es precisamente la misma que la de los amigos de Job. El autor del poema y Job se identifican. Una vez que Job se ha reconciliado plenamente con Dios formal y personalmente (cf. 42,1-6), Dios aprueba y acepta la actitud de Job como la acertada por ser noble y sincera de corazón. Las palabras de Dios así lo demuestran y el final feliz de la vida de Job lo confirma: «El Señor bendijo a Job al final de su vida más aún que al principio» (42,12).

IX

Eclesiastés o Qohélet

Tratamos de la crisis que la sabiduría sufrió en Israel. En el capítulo anterior hemos visto cómo Job levantaba su voz quebrada por el dolor en contra de unas enseñanzas ajenas a la realidad del día a día, a saber, que el camino de los justos lleva al triunfo y el de los malvados a la ruina total. En el presente capítulo confirmaremos cómo la misma corriente crítica de Job, siglos después, está viva en Qohélet. Si el autor de Job habla desde la experiencia religiosa profunda como teólogo, Qohélet lo hace desde la racionalidad como pensador o filósofo. Qohélet encara valientemente las contradicciones de la vida. Su sentido del humor, su equilibrio mental y su descubrimiento de Dios como único punto de apoyo, absoluto y firme en medio de una realidad inconsistente, lo mantienen a flote contra toda esperanza y lógica.

1. Problemas introductorios

Nos parece bastante oportuno que, antes de que empecemos a esbozar las enseñanzas del libro que llamamos Eclesiastés o Qohélet, digamos unas palabras sobre su presunto autor y sobre el lugar y ambiente histórico en que vivió y escribió el libro.

1.1. Quién es el autor del libro

A primera vista parece que no tiene sentido preguntarnos sobre el autor del Eclesiastés, pues el libro comienza precisamente con estas palabras: «Palabras de Qohélet, hijo de David, rey en Jerusalén», que no pueden referirse más que a Salomón. De hecho la tradición de los judíos es constante en atribuirlo a Salomón; los Santos Padres a continuación y los escritores eclesiásticos después se encargan de recordar lo mismo. Hasta el siglo XVII se mantiene pacíficamente esta tradición, y continúa también después, aunque ya no pacíficamente sino en continuas controversias.

Han tenido que pasar casi tres siglos de controversias para que se reconozca abiertamente que no fue Salomón el autor de Qoh, sino un sabio de sobrenombre Qohélet, que da su nombre al libro.

1.1.1. Datos personales de Qohélet

Negada la identificación entre Qohélet y Salomón, surge la necesidad de caracterizar al autor que se apellida Qohélet. De todas formas no intentamos en este apartado hacer una biografía de Qohélet, sino agrupar lo que directa o indirectamente nos suministra el mismo libro.

La mayoría de los autores mantiene que un discípulo de Qohélet escribió lo que leemos en el epílogo 12,9-10, a saber: «Qohélet, además de ser un sabio, instruyó permanentemente al pueblo; y escuchó con atención e investigó, compuso muchos proverbios; Qohélet procuró encontrar palabras agradables y escribir la verdad con acierto». Estas breves notas informan verídicamente acerca del autor, pero el epílogo es sólo un punto de partida. El estilo, el talante y el tono del libro nos descubren facetas interesantes del autor.

Sinceramente no puede ponerse en duda la fe judía del autor. Así mismo es coherente con todo el librito la sentencia de que Judea es la patria de origen del mismo; y, si parece bien Judea, el lugar más adecuado es Jerusalén. Así pues, Qohélet debió de ser un judío de Jerusalén, perteneciente a una familia bien acomodada, de la clase alta o aristocrática, ya que el talante espiritual que reflejan las enseñanzas del libro es el de un aristócrata un tanto distanciado de la realidad, que ha recibido una esmerada educación y formación.

¿Es posible llegar a determinar el estado civil de Qohélet con los datos que nos suministra el libro? Creemos que sí. Teniendo en cuenta que el quedarse célibe era una excepción entre los judíos y que el mismo Qohélet recomienda lo contrario en 9,9: «Disfruta la vida con la mujer que amas», lo más lógico es pensar que Qohélet estuviera casado.

La personalidad de Qohélet es muy compleja. Se enfrenta valientemente a los más graves problemas humanos de todo orden y pone en interrogación las soluciones tradicionales que de hecho se consideraban intocables. Este arrojo y la ardua tarea de buscar fórmulas literarias adecuadas supone una personalidad muy acusada. Todo lo hizo utilizando formas y métodos nuevos, a cara descubierta y ante los representantes del poder y de la intelectualidad del pueblo. Un hombre así tuvo que ser todo un carácter, con una fuerte personalidad que rompía los moldes, con características muy dispares y hasta contradictorias: conservador e innovador, escéptico y de firmes convicciones, como veremos en el apartado siguiente.

1.1.2. Actitudes de Qohélet en la vida

Qohélet tiene plena conciencia de lo que «es investigable» por el hombre y de lo que «no es investigable». Esto quiere decir que «a priori» excluye de su campo de reflexión, y, por supuesto, de observación, sólo la existencia de Dios, no así todo lo demás. Parafraseando al mismo Qohélet: no se pueden confundir «las cosas que suceden bajo el sol» con «lo que está sobre el sol», es decir, Dios y su mundo: lo impenetrable, el misterio.

a. Qohélet es un buen observador

La realidad cercana al hombre, «lo que sucede bajo el sol», centra toda la atención de *Qohélet*. Este es su medio natural en el que se mueve como pez en el agua: «Me dediqué a investigar y a explorar con sabiduría todo lo que se hace bajo el cielo» (1,13); «Examiné todas las acciones que se hacen bajo el sol» (1,14); «Observé la tarea que Dios ha impuesto a los hombres» (3,10; ver además 4,1,4; 7,15; 8,16). Con sus afirmaciones categóricas, universales, evidentemente hiperbólicas, parece que Qohélet quiere dar la impresión de que no hay parcela de la realidad que no haya analizado personalmente, como corresponde, según él, al verdadero sabio: «Todo esto lo he examinado con sabiduría. Yo dije: voy a ser sabio» (7,23).

b. Qohélet es un crítico radical

Lo que Qohélet ve en el ámbito de las relaciones interhumanas, a su alrededor, no es nada alentador; es lo mismo que han visto y ven otros muchos, sean sabios o responsables en mayor o menor medida de la marcha en la vida de la comunidad humana. La diferencia está en que si a él no le satisface lo que le han enseñado desde pequeño en la sinagoga, en la escuela, en el templo, lo dice en

voz alta y no permanece callado, como los demás.

Qohélet no es un moralista, ni levanta su voz como los antiguos Profetas, pero como sabio constata la contradicción evidente entre lo que se enseña y lo que sucede: «Yo sé eso: "les irá bien a los que temen a Dios, porque lo temen, pero no le irá bien al malvado..."» (8,12-14; ver también 7,15).

Se puede afirmar que la constatación repetida de esta contradicción es el principal fundamento que tiene Qohélet de su visión crítica de la realidad y, consiguientemente, de la crítica implacable que hace a lo que tradicionalmente se ha enseñado. Qohélet ha sido capaz de enfrentarse a la enseñanza tradicional en cosas tan graves como en la negación de cualquier retribución, en la imposibilidad de conocer los sentimientos de Dios para con el hombre, en la evaluación del poder, de las riquezas, de la familia.

Se impone, pues, una visión absolutamente crítica de Qohélet en la vida: Todo, absolutamente todo lo que el hombre tiene a su alcance, todo lo que está y sucede bajo el sol es vacío, humo, viento, vanidad, e ir detrás de ello es ir a la caza del viento.

1.2. Fecha y lugar de composición de Qoh

Las sentencias sobre el tiempo y lugar de composición de Qoh están íntimamente ligadas con las opiniones sobre el autor. Para los que en tiempos antiguos defendieron la autoría salomónica, naturalmente el tiempo y lugar en que se escribió Qoh fueron los mismos del rey sabio, «hijo de David, rey en Jerusalén». Negada la paternidad salomónica, se han señalado como fechas de composición de Qoh el período de la dominación persa (539-333 a.C.), el tiempo inmediatamente posterior o comienzos de la época griega (del 333 hasta el 300 a.C.), y hasta la mitad del siglo II a.C.

¿Podemos determinar la fecha tope después de la cual no pudo ser escrito Qoh? Contamos con un punto de referencia cierto: el hallazgo de los fragmentos de Qoh en la gruta 4 de Qumrán y datados hacia el año 150 a.C. La mayoría de los autores reduce aún más la franja de tiempo disponible, al afirmar que Qoh fue escrito antes que el Eclesiástico (ca. 190-180), ya que Jesús Ben Sira, al parecer, hace uso de él.

La opinión más común desde hace bastante tiempo dice que Qoh fue escrito en el siglo III a.C. Mi opinión personal es que Qoh fue escrito probablemente durante la segunda mitad del siglo III a.C., muy próximo al año 200. Este espacio de tiempo es un marco más que suficiente para satisfacer las exigencias lingüísticas e históricas que se derivan del libro.

En cuanto al lugar de composición de Qoh, la mayoría prefiere Palestina, y de Palestina la región de Judea y su capital Jerusalén.

Además de Palestina, otras tres regiones han sido propuestas para su composición, aunque sin fortuna: Babilonia, Fenicia y Egipto.

1.3. Fuentes de inspiración de Qoh

En este apartado indicamos solamente algunos influjos literarios que se pueden descubrir en Qoh. El Eclesiástico, como toda obra literaria, nace en un medio determinado y su autor es una persona expuesta a los influjos ambientales, a las corrientes de pensamiento de su tiempo.

El autor de Qoh es un hombre culto, un escritor de gran originalidad formal y objetivamente. Necesariamente tenía que estar al tanto de los aires culturales que soplaban en la Palestina de su tiempo. Hay quien considera a Qohélet tipo del verdadero sabio, abierto a todas las corrientes, sin perder su identidad israelita; otros, sin embargo, no admiten el influjo masivo no israelita.

1.3.1. Qoh y el helenismo

A finales del siglo pasado y comienzos del presente dominaba entre los especialistas la tendencia que afirmaba que Qohélet había bebido directamente en las fuentes griegas y del helenismo, especialmente en Hesíodo, Teognis y en las corrientes de la filosofía popular. Todo esto sin dejar de ser un auténtico judío, conocedor de la doctrina sapiencial tradicional, aunque su actitud ante ella

fuera muy crítica. Muy pronto surgió entre los exegetas una corriente de pensamiento opuesta, que defendía la absoluta independencia de Qohélet frente al pensamiento griego. Juzgamos, sin embargo, más sensata la actitud que sabe aglutinar tendencias complementarias.

El influjo de la cultura ambiental helenística es un hecho que no podemos negar razonablemente. Admitimos sin reparo alguno influjos del helenismo ambiental en Qoh. En él se realiza una verdadera síntesis del espíritu judío y del helenismo que empieza a respirarse en la Jerusalén de su tiempo.

1.3.2. Qoh y la literatura mesopotámica

Israel estuvo en contacto directo con la cultura mesopotámica desde siempre; por esta razón el influjo de Mesopotamia y, en general, del oriente geográfico en Israel ha sido casi un dogma cultural. Lo que en este momento nos preocupa es determinar el grado de este influjo literario en Qoh. ¿Es de tal magnitud que se pueda decir, como se ha dicho, que la solución total viene de Oriente, de Mesopotamia? Esta tesis ha encontrado un fuerte rechazo tanto por parte de los defensores de los probables influjos egipcio y griego como por los que optan por soluciones intermedias, no extremas.

1.3.3. Qoh y la literatura egipcia

Egipto, como Mesopotamia, está presente en la historia del pueblo de Israel y en todas sus manifestaciones. Política, social y culturalmente. Palestina depende del Este y del Sur. Palestina es territorio de paso obligado entre los dos grandes focos de civilización antiguos. La cultura hebrea se alimenta con toda certeza al menos de las dos grandes culturas que la circundan. De manera especial llamamos la atención sobre los posibles influjos de la literatura sapiencial egipcia en la literatura hebrea. Este género de literatura fue mucho más rico y abundante en Egipto que en Mesopotamia.

Pero de nuevo surge la pregunta: ¿en qué medida y hasta qué punto hemos de admitir el influjo egipcio en la concepción de Qoh?

A partir de los descubrimientos de la cultura y civilización egipcias, y supuestas las relaciones históricas de Israel con Egipto, se va consolidando la opinión de la dependencia literaria. P. Humbert va más allá de los meros contactos literarios y defiende la dependencia directa de Qohélet de la literatura egipcia. Por su parte B. Gemser estudia el libro de sabiduría egipcia *Instrucciones de Onchsheshonqy* (probablemente del siglo V a.C.) y subraya las semejanzas notables entre pasajes de esta colección y Qoh. A pesar de estos esfuerzos y de otros parecidos, tenemos que concluir que no se puede probar una relación directa entre Qoh y una obra egipcia.

1.3.4. Qoh y el Antiguo Testamento

Por mucha apertura que se quiera descubrir en Qoh, parece cosa natural que Qohélet esté más cerca de los sabios de su pueblo que de todos los sabios y filósofos de Grecia, de Egipto o del Oriente. Qohélet conocía muy bien los que en su tiempo se consideraban Libros Sagrados. En primer lugar el Pentateuco o Tora. Las alusiones al *Génesis* en Qoh parecen ser muy numerosas; en cambio, los contactos literarios con los libros *Éxodo*, *Levítico* y *Números* son escasos. Qoh 4,13-16 se pone en relación con Ex 1,8ss; Qoh 7,7 con Ex 23,8; Qoh 5,3-6 (sobre los votos y faltas de inadvertencia) con Lev 5,4 (y Dt 23,21-23) y con Núm 15,25; 30,2s. Más firme parece ser la relación entre Qoh y *Deuteronomio*. Se aceptan como seguras las existentes entre Qoh 3,14 y Dt 4,2; 13,1; entre Qoh 5,3-6 y Dt 23,21ss sobre los votos y entre Qoh 7,7 y Dt 16,19.

Aunque parezca sorprendente, a Qoh se le considera en muchos aspectos (en el de la justicia, por ejemplo) heredero del espíritu de los *Profetas*. Así mismo, Qohélet conoce la fuente inagotable de los *Salmos*, y pudo sentirse identificado con el espíritu de alguno de ellos; los autores se fijan especialmente en el 49 y el 73.

Pero donde encontramos más afinidades y donde probablemente más se inspira Qohélet es en el cuerpo de *los libros de sabiduría*. Son muy numerosos los pasajes de Prov que se citan como paralelos de Qoh y que muy probablemente han influido en él. A pesar de esto no se silencian las profundas

discrepancias entre la sabiduría tradicional, representada por Proverbios, y el inconformista Qohélet.

Qohélet tiene puntos de contacto con el libro de Job. No se pueden establecer dependencias literarias en concreto, ni referencias de vocabulario, aunque sí temas comunes: desvalimiento del hombre al nacer (cf. Qoh 5,14 con Job 1,21), la suerte del aborto (cf. Qoh 6,4s con Job 3,11-16), la concepción del seol donde se borra todo recuerdo (cf. Qoh 9,5-7 con Job 14,21s), la incertidumbre humana sobre la obra de Dios (cf. Qoh 11,5 con Job 38,2-4; Qoh 12,7' con Job 34,14).

En cuanto al Eclesiástico, prevalece la sentencia de que si entre Qoh y Ben Sira hay una relación de dependencia, ésta no es de Qohélet sino de Ben Sira.

2. Enseñanza de Qohélet

El discípulo que editó el libro nos dice del maestro: «Qohélet, además de ser un sabio, instruyó permanentemente al pueblo» (12,9a). Nosotros damos testimonio de que el viejo maestro sigue instruyendo todavía a todos aquellos que leen y estudian atentamente su libro. De manera especial nos enseña Qohélet a mirar atenta y críticamente la realidad que nos circunda.

En este capítulo intentaremos presentar las que a nuestro juicio constituyen la columna vertebral del libro.

2.1. Riqueza significativa de *hebel*

Hebel es un vocablo hebreo que suele traducirse por *vanidad*. Pero *vanidad* no corresponde exactamente al contenido conceptual de *hebel*.

En el Eclesiástico *hebel* es un concepto muy importante; con él se abre y se cierra el libro propiamente dicho: «¡Vanidad de vanidades -dice Qohélet-; vanidad de vanidades, todo es vanidad!» (1,2; cf. 12,8).

La sentencia lapidaria constituye un verdadero marco del libro; en ella la tradición ha visto la quintaesencia del Eclesiástico.

Sin embargo, la famosa sentencia *vanidad de vanidades* muestra sólo un aspecto del libro; hasta puede que sea el más importante, pero no es el único.

2.1.1. Sentido general de *hebel* fuera de Qoh

En cuanto al sentido original y primario de *hebel*, se puede decir que hay unanimidad entre lexicógrafos e intérpretes: éste es viento, soplo, aura, brisa, vapor, vaho, humo... Este sentido se confirma por los lugares paralelos y por los sinónimos. Así en Is 57,13b: «Porque el viento (*ruah*) se los llevará a todos y un *hebel* los arrebatará», a *ruah* (viento) corresponde *hebel*: soplo {aura en la Vulga-ta); en Prov 21,6: «Tesoros ganados por boca embustera son *hebel* que se disipa», *hebel* no puede ser sino *vaho*, *humo*, *vapor* o algo semejante.

Pero son pocos los pasajes del Antiguo Testamento que mantienen la significación primaria de *hebel*. Insensiblemente pasamos de lo concreto del *débil soplo* a lo abstracto de *lo efímero*. Así leemos: «El hombre es igual que un soplo {*hebel*), sus días, una sombra que pasa» (Sal 144,4); «Consumió sus días en un soplo {*buhebel*), sus años en un momento» (Sal 78,33). O bien saltamos al ámbito de *lo inútil*, de *lo débil*, de *lo vano*, de *lo nulo*: «...Egipto, cuyo auxilio es vacío {*hebet*) y vano» (Is 30,7); «Mientras yo pensaba: "En vano me he cansado, en nada y en viento he gastado mis fuerzas"» (Is 49,4).

Los últimos textos indican que *hebel* denota no sólo lo vaporoso y evanescente, sino también lo insustancial" y vacío, dando un paso más hacia el deslizamiento *hebel* = mentira, es decir, al significado claramente metafórico. En Sal 62,10 leemos: «Los hombres no son más que *hebel* (un soplo), los nobles son apariencia [mentira]». En este sentido *hebel* se dirá de los ídolos y falsos dioses de los gentiles; «Vuestros padres siguieron tras vaciedades y se quedaron vacíos» (Jer 2,5; cf. Dt 32,21; 2 Re 17,15, etc.).

2.1.2. Ámbitos a los que se aplica *hebel* en Qoh

Hebel es un término muy representativo en Qoh. De las 73 veces que *hebel* aparece en el texto hebreo del Antiguo Testamento más de la mitad, 38, las encontramos en Qoh. Pero ¿cuál es el significado de *hebel* en Qoh?

a. Hebel y su sentido originario

Qohélet conoce el sentido original de *hebel*, como se pone de manifiesto al unir y relacionar *hebel* con *ruah* (viento) en su famosa sentencia: «Todo es vanidad {*hebet*} y caza de viento {*rüah*}» (cf. 1,14; 2,11; 2,17; 4,4; 6,9);

aunque probablemente haya que decir que Qohélet ha hecho de *hebel* la clave de interpretación de una buena parte de sus reflexiones por el poder de evocación de *hebel* como metáfora o símbolo.

b. Las riquezas... son *hebel*

Hay una gran perícopa en Qoh (5,6-6,9) que puede titularse genéricamente: *Sobre los bienes y riquezas*. Este motivo aglutina todo el conjunto y, además, una inclusión confirma la unidad global, precisamente la expresión típica de Qohélet: «También esto es vanidad» (ver 5,9 y 6,9). Los temas principales de Qoh 5,9-6,9 son: riqueza-pobreza, satisfacción-insatisfacción, fugacidad y ventajas.

Analizamos, como ejemplo de la enseñanza de Qohélet en 5,9:

«El que ama el dinero no se harta de él, y quien ama las riquezas no las aprovecha. También esto es vanidad».

En 5,9 comienza el autor una serie de reflexiones sobre el dinero y las riquezas; sobre los bienes, en suma, que el hombre acumula o intenta acumular a lo largo de su vida con el determinado fin de disfrutar de ellos.

El proverbio: *El que ama el dinero no se harta de él* puede ser suscrito por cualquiera que tenga un poco de experiencia en la lucha de la vida. Por *dinero* se entiende no sólo la moneda corriente, sino cualquier valor, en metálico o en especie, por medio del cual se puede conseguir algo apreciable. Hace muchos siglos que la sociedad está organizada de tal manera que no puede funcionar sin un sistema financiero que regule el valor del dinero. Con el dinero se puede conseguir legítimamente todo bien que esté en venta; al margen o en contra de la ley se puede comprar todo o casi todo, pues el dinero abre todas las puertas.

Amar el dinero es algo tan natural como amar lo bello o provechoso que se puede comprar con dinero. En este caso el dinero se ama no por sí mismo, al ser un medio, sino por aquello que se puede conseguir por medio de él. Pero la sentencia de Qohélet no se refiere a esta clase de *amor ordenado*, sino a la avaricia, al afán o deseo desmedido, al amor desordenado por el dinero. Si uno ama el dinero con afán desmedido, cuanto más se tiene, más se quiere tener: «El dinero llama al dinero»; «El avaro siempre necesita más» (Horacio). El dinero es como una droga, y una droga dura, por esto el dinero no puede saciar el hambre de dinero, sino que desata y aumenta aún más el apetito por él.

Las riquezas deberían proporcionar a su dueño el apaciguamiento del deseo de posesión y la seguridad de un estado de vida confortable; sin embargo, cuando el que está dominado por la avaricia ha conseguido realizar el sueño de su vida: llenar sus arcas, no sabe aprovecharse de ellas; para él esto no supone un enriquecimiento interior, un aumento de satisfacción, de paz, de bienestar, sino todo lo contrario.

También esto es vanidad. Tanto las riquezas en sí mismas como el deseo de poseerlas y de mantenerlas y su disfrute son algo efímero, pasajero, no estable. Muchas veces son como pompas de jabón: vistosas al ser iluminadas por la luz, pero estrellitas al aire o simple vacío al querer atraparlas.

c. También el rico está bajo el juicio de vanidad

Fundamentalmente ya ha expresado Qohélet en 5,9ss su juicio de vanidad sobre las riquezas y sus dueños, los ricos. Son varios, sin embargo, los pasajes en que vuelve sobre el tema con matizaciones

importantes. Veamos en primer lugar el caso del rico que no tiene herederos. Dice Qohélet en 4,7-8:

«Y observé otra vanidad bajo el sol: Uno está solo sin compañero, sin hijos ni hermanos; sin embargo, trabaja sin descanso, no está contento con sus riquezas. Mas "¿para quién trabajo yo y me privo de satisfacciones?". También esto es vanidad y triste tarea».

Es notable la insistencia de Qohélet por presentar sus enseñanzas como fruto de observaciones personales.

El verso 8 explícita con muchos detalles el contenido de la nueva observación de Qohélet, que se concentra en el caso del hombre solitario, colmado de riquezas y dominado por la pasión del trabajo. Esto sorprende a Qohélet, que, transformado en ese personaje, se interroga a sí mismo sobre el sentido de su vida, tal como la vive.

El personaje único en su soledad absoluta, sin compañero o amigo, sin familia, trabaja sin descanso. Ya tiene más de lo que necesita, pero las ansias de poseer más y más son desmedidas, y él ni las puede saciar ni controlar. La pregunta retórica en primera persona: *¿Para quién trabajo yo y me privo...?* lleva implícita la respuesta: para nadie. Este comportamiento es propio de un insensato. Por esto Qohélet concluye el verso 8: *También esto es vanidad* (cf. v.7), con la elocuente añadidura: *y triste o mala tarea* (cf. 1,3), pues es un trabajo sin finalidad justificada.

Variante de lo anterior es Qoh 6,1-2. Es el caso de un hombre rico que ve cómo un extraño consume lo que es suyo, sin que él pueda disfrutarlo. El hombre se parece a un enfermo de gravedad al que solamente le falta el bien máspreciado: la salud. Las palabras de Qohélet en 6,1-2 son éstas:

«Hay un mal que yo he visto bajo el sol y con frecuencia pesa sobre el hombre: Uno a quien Dios da riquezas y tesoros y honores, sin que le falte nada de cuanto puede desear; pero Dios no le concede comer de ello, porque un extraño lo consume. Esto es vanidad y dolencia grave».

La nueva observación de Qohélet responde a la continuación del discurso que tiene entre manos Qohélet y que ha comenzado en 5,17: *Esto es lo que yo he comprendido (he visto)*. Al caso concreto del rico feliz, que puede disfrutar de sus bienes porque Dios se lo concede (cf. 5,17-19), se opone el del otro rico, pero infeliz por no poder disfrutar de sus riquezas (cf. Eclo 30,19; Le 12,16-20). Por otro lado, al repetir el autor ahora en 6,1, casi con las mismas palabras, lo que ha visto y observado en 5,12: «Hay un grave mal que he observado bajo el sol», es claro que Qohélet quiere relacionar ambos casos: el del rico desafortunado en los negocios (5,12-16) y el presente del hacendado infeliz que no puede disfrutar de su situación privilegiada.

Se trata de una persona muy rica (como en 5,18), que además goza de la estima y del reconocimiento de sus conciudadanos, de tal manera que de él se puede decir que *no le falta nada de cuanto puede desear*. Esta persona debería considerarse afortunada, feliz; sin embargo, no lo es por dos razones. Una es comprobable: *un extraño lo consume*, una persona que no pertenece a su familia; otra razón es de orden teológico: la voluntad de Dios favorable, al concederle las riquezas; desfavorable, al no permitirle disfrutar de ellas, repitiendo el pensamiento del mal *grave*, del que Qohélet ha hablado en 5,12a y 5,15a.

La situación no varía mucho en el caso del rico al que le sucede un heredero, ya que, en definitiva, él no disfrutará del fruto de su trabajo, sino otro (su heredero) que en nada ha colaborado con él en el trabajo, y hasta puede ser un perfecto necio (cf. 2,18s).

Finalmente Qohélet en 2,21 hace de portavoz de esta humanidad nuestra, desengañada por la experiencia dolo-rosa que se repite una y otra vez a través del tiempo:

«Pues hay quien trabaja con sabiduría, ciencia y acierto, y tiene que dejar su porción a uno que no se ha fatigado en ; ello. También esto es vanidad y una gran desgracia».

Los hombres se afanan en la vida normal hasta el límite de sus posibilidades, poniendo una gran ilusión en sus planes y realizaciones. Pero al final siempre sucede lo mismo: el hombre, todo hombre, haya tenido mucho éxito o poco o ninguno en sus afanes, llega al final de sus días y, quiéralo él o no, al morir se ve despojado de lo que cree que es suyo y, sin haberlo disfrutado, tiene que dejárselo todo al que viene detrás de él, a su sucesor o heredero, sin que éste lo haya ganado, y sin que pueda

saber si es o no digno de tal herencia.

El consabido estribillo de Qohélet: *También esto es vanidad* vuelve a oírse una vez más, como consecuencia lógica de su modo de razonar. Pero esta vez añade algo nuevo y desacostumbrado: *También es... una gran desgracia*.

d. Las acciones humanas también son *hebel*

Qohélet explora y analiza todo lo que rodea al hombre, lo que sucede bajo el sol. ¿Qué opinión le merece la actividad humana, la que requiere esfuerzo y la que no lo requiere y es placentera?

- La actividad humana es *hebel* (1,13-14)

El análisis que Qohélet hace de todo lo que sucede bajo el cielo quiere ser el paradigma de la vida humana, como constante y perpetuo intento de penetrar en lo desconocido, por esto dice en 1,13-14:

«Me dedicué a investigar y a explorar con sabiduría todo lo que se hace bajo el cielo. Esta triste tarea ha dado Dios a los hombres para que se atareen con ella. Examiné todas las acciones que se hacen bajo el sol: todo es vanidad y caza de viento».

La primera investigación seria a que Qohélet dedica su atención tiene por objeto «todo lo que se hace bajo el cielo». Desde la atalaya más alta -la del puesto de rey (v. 12)- el autor se aplica con un interés personal sincero *a investigar y a explorarlo todo*. La experiencia particular de Qohélet se universaliza, y, en este sentido, se relaciona con la investigación de todo hombre sobre los enigmas de la vida en el mundo.

Qohélet no deja de sorprendernos, al decir que ha sido *Dios* el que *ha dado a los hombres esta triste tarea*. Aparece el lado íntimo del creyente Qohélet. Esta es la primera vez que Qohélet nos habla de Dios, y lo hace como un sabio creyente, pero sin matiz particularista de judío.

En 1,14 el objeto de la observación de Qohélet son *todas las acciones que se hacen bajo el sol*, es decir, todo lo que hacen los hombres en su vida. La convicción a que ha llegado Qohélet, después de examinar, investigar y observar *todo* lo que los hombres hacen en su vida y lo que reciben a cambio, es que «*Todo es vanidad y caza de viento**. La particularidad de nuestro pasaje está en su segunda parte: *y caza de viento*. En realidad *caza de viento* no añade contenido a *vanidad*, pero la fuerza de la imagen insólita y quimérica refuerza el juicio absolutamente negativo del autor sobre la vida humana.

- Especialmente la actividad fatigosa es *hebel* (6,7-9)

Qohélet trata de nuevo sobre la inutilidad del esfuerzo humano en la breve perícopa 6,7-9:

«Toda la fatiga del hombre es para la boca, pero el apetito no se sacia. Pues ¿qué ventaja le saca el sabio al necio o el pobre que sabe manejarse en la vida? Mejor es lo que ven los OJOS que el divagar de los deseos. También esto es vanidad y caza de viento».

La última perícopa del conjunto 5,9-6,9 es una especie de reflexión general, muy sapiencial, que Qohélet hace después de todas las observaciones precedentes. El contenido es muy denso y recoge temas fundamentales del libro: el trabajo o fatiga del hombre, la insatisfacción de los deseos, la célebre pregunta: *¿qué ventaja?*, la oposición sabio - necio, (*¿rico?*) - pobre, el valor de lo asequible y, por último, el juicio de vanidad con su fórmula más solemne. Realmente 6,7-9 es un digno cierre de este bloque de reflexiones.

Toda la fatiga del hombre es lo mismo que todo ese afanarse fatigosamente que resume el aspecto duro e ingrato de la vida del hombre. El principal motor del hombre en su febril actividad está movido por la necesidad insustituible de buscar el sustento para vivir: *para la boca*, que en la realidad se extiende también al sustento de los familiares más cercanos.

Pero el apetito no se sacia: Es claro que Qohélet no se refiere al hambre fisiológica, porque ésta ciertamente se puede saciar, sino a los deseos y a las ansias de poseer más y más (cf. 5,9). *El apetito-alma*, en este sentido, no tiene medida; de él se dice lo que del mar: «Y el mar no se llena», a pesar de los ríos y ríos que desembocan en él (Qoh 1,7). Este rasgo es ambivalente, pues manifiesta tanto el vacío inmenso que es el hombre, que no se puede llenar con ningún bien de este mundo: «No

sólo de pan vive el hombre» (Dt 8,3), como la grandeza de este mismo hombre, cuyo vacío infinito está causado por su propia trascendencia. Qohélet no lo dice así, pero pone los fundamentos para estas conclusiones aquí y en otros lugares (cf. 3,11).

La pregunta *¿Qué ventaja...?* surge espontáneamente después de la constatación de tantas frustraciones. El autor no descubre *ventaja* alguna del sabio sobre el necio en la vida real. La sentencia de 6,9a se parece a nuestro proverbio «más vale pájaro en mano que ciento volando».

Qohélet afirma una vez más su sentido de la realidad, su pragmatismo. De puros sueños no se puede vivir, es necesario vivir con los pies en el suelo y saber renunciar a tiempo a sueños imposibles.

Pero también todo esto es efímero, es viento que pasa y que no se puede atrapar. También pasa la pequeña felicidad que entra por los ojos y está al alcance de la mano. Antes de que te des cuenta ha huido de tus manos lo que creías tener atrapado, como el viento.

- El esfuerzo, aunque sea un éxito, también es *hebel* (4,7-8 y 4)

Especialmente se perciben inútiles y sin sentido los esfuerzos humanos, si éstos son excesivos y sin provecho personal, como ya vimos al tratar del hombre rico sin herederos directos en 4,7-8. Pero a Qohélet no se le escapa que también merece el calificativo de incomprensible e inútil el esfuerzo coronado con el éxito, como nos dice en 4,4:

«Y observé también que todo trabajo y todo éxito en las empresas no es sino rivalidad entre compañeros. También esto es vanidad y caza de viento».

Después de lo que acaba de proclamar Qohélet en 4,2-3, a saber, que es preferible el estado de los que no existen al de los que existen entre las desgracias y dificultades insuperables, no puede extrañarnos que Qohélet no cifre su ideal de vida en la actividad productiva o trabajo del hombre, sea del tipo que sea, aunque vaya acompañada del éxito. El sabio observador descubre que debajo de la actividad febril del hombre, que busca la riqueza y el prestigio en todo lo que emprende, se esconde una *rivalidad* agresiva que todo lo convierte en una lucha sin cuartel; en esta lucha ya no cuenta para nada lo que entre los hombres normalmente más se suele estimar: la amistad, el compañerismo. En todo hombre se ve a un rival que hay que vencer; la vida es un estadio de competición y un campo de batalla.

Estas reflexiones no son pura retórica, sino un pálido reflejo de la vida real, como nosotros mismos podemos constatar, cuando lo que determina la escala de valores en una sociedad es el dinero, el poder, el éxito. Comprobamos así que la naturaleza del hombre es la misma en nuestro tiempo y en el de Qohélet; que los móviles que arrastran al hombre son los mismos, y que por ellos se pueden sacrificar los más altos sentimientos.

Por esto Qohélet concluye con gran sabiduría que *también esto es vanidad y caza de viento* (cf. 1,2.14). Así, de un plumazo y con su frase favorita, descalifica Qohélet toda una concepción de la vida, sobre la que se construye el entramado tan complicado de la sociedad helenística y, en realidad, de la vida social de todos los tiempos.

- También la alegría y los placeres son *hebel* (2,1-2)

Las anteriores experiencias han fracasado estrepitosamente. Vamos a ver si éstas, que versan sobre los aspectos más positivos de la vida humana: la alegría y el disfrute de todas las cosas buenas que ella puede ofrecer, tienen el mismo resultado negativo o abren una ventana a la esperanza.

«Me dije a mí mismo: Vamos, te probaré con la alegría, goza de los placeres; pero también esto es vanidad».

El autor se anima a sí mismo a intentar un nuevo camino que considera como una *prueba* para sí mismo. Pronto se va a desengañar, pues el nuevo camino también es un callejón sin salida.

Qohélet habla consigo mismo en un tono tranquilo, sosegado, meditativo en su diálogo interior. Se anima primero a sí mismo: *ea, vamos*, y después se desdobra en un yo que habla y en un tú a quien se dirige: *te probaré*, te someteré a una prueba.

El campo de pruebas va a ser *la alegría* y el mundo de *los placeres*. No se trata de una invitación parecida a la de los impíos de Sab 2,6ss: «Venga, a disfrutar de los bienes presentes, a gozar afanosamente de las cosas...». El punto de vista de nuestro autor no es el de los malvados sin moral ni temor de Dios, ni el de los hombres de Sab 2,6ss.

¿Qué entiende el autor por *alegría* y por los *placeres*? Por el contexto y por el paralelismo entre los dos términos no se pueden distinguir mucho uno del otro. *La alegría*, cuando es colectiva, necesariamente está relacionada con la celebración festiva, profana o religiosa; abarca, por tanto, cualquier manifestación de júbilo, más o menos intensa, duradera o profunda.

Lo que decimos de *la alegría* puede y debe aplicarse también a *los placeres*. Pero también esto es *vanidad*: Es el juicio negativo del autor, manifestado ya en 1,14 y 1,17. El autor propone en todo el v. 1 una visión muy sintetizada de la vida, sin desarrollar ningún aspecto. Pero su modo de pensar es inequívoco, ya que lo ha expresado anteriormente y no cambia con las nuevas experiencias. El juicio negativo del autor no tiene matiz alguno moral ó ético.

-Todo cuanto se puede disfrutar es *hebel* (2,10-11)

¿Es verdad que todo afanarse en la vida es como querer atrapar el viento con las manos? El autor, transformado en Salomón, nos habla desde la cima de sus riquezas, de su poder y de su gloria (cf. 2,3-11), donde termina con esta sincera confesión:

«Cuanto desearon mis ojos, no se lo negué; no rehusé a mi corazón alegría alguna, pues mi corazón se alegraba de todas mis fatigas y ésta era la paga de todas mis fatigas. Entonces yo reflexioné sobre todas las obras de mis manos y sobre la fatiga que me costó realizarlas, y he aquí que todo es vanidad y caza de viento; nada se saca bajo el sol».

La actividad febril del pseudo-Salomón ha producido las magníficas obras que han hecho que su nombre sea el más famoso de los reyes en Israel según propia confesión. Pero ¿ha podido disfrutar de ellas? El verso 10 compendia el disfrute y goce de los bienes acumulados: *Cuanto desearon mis ojos*. Los ojos simbolizan todos los sentidos. Pero el autor interioriza más el disfrute, pone al descubierto la alegría y el gozo de su corazón, que son plenos, expresado todo primeramente de forma negativa: *no rehusé a mi corazón alegría alguna*, y después afirmativamente: *mi corazón se alegraba de todas mis fatigas*.

El gozo y la alegría, aunque sean pasajeros, son auténticos. El autor no niega que se pueda dar gozo, alegría, disfrute en nuestra atareada vida; de hecho lo afirma, ya que él mismo los ha experimentado en lo más íntimo de sí mismo, en su corazón, y que él llama *la paga* de sus fatigas. Esta *paga* en Qoh se relaciona de una u otra manera con la idea de premio, recompensa, suerte. Qué tiene que ver esta *paga* con la *ganancia* o el *yitrón* del v. 11 (*nada se saca* = *no hay ganancia*). lo vemos enseguida.

El autor piensa que ha llegado ya al final del experimento que se había propuesto realizar en 2,3; es el momento de hacer balance. El objetivo del balance es doble. En primer lugar debe evaluar los resultados, sus obras, esas obras que él mismo ha calificado de magníficas (cf. v.4), y en segundo lugar el esfuerzo, el trabajo, *la fatiga que le costó realizar* sus obras. En términos mercantiles: el resultado conseguido, es decir, las obras mismas (vv.4-8) y la satisfacción por haberlas conseguido (vv.9-10). ¿Compensan las energías empleadas, el trabajo, la fatiga? El autor da una respuesta global inequívocamente negativa en v. 11 b: *Todo es vanidad y caza de viento; nada se saca bajo el sol*. En cuanto a la terminología, nada es nuevo; de hecho repite en todo o en parte las sentencias de 1,2.14.17; 2,1, y responde explícitamente a la pregunta de 1,3: «¿Qué ganancia tiene el hombre en todas las fatigas con que se fatiga bajo el sol?», y que implícitamente ya se esperaba.

e. La sabiduría - necedad y el sabio - necio son *hebel*

En muchos pasajes de Qoh se subraya la antítesis sabiduría/necedad y sabio/necio. Parece obvio que en todos ellos los juicios más negativos caigan de parte de la necedad y del necio; sin embargo, la sabiduría y el sabio no se ven siempre libres de ellos, como vemos en los ejemplos siguientes.

- Decepcionante experiencia sobre la sabiduría (1,16-18)

Qohélet se enfrenta a la sabiduría como objeto de sus consideraciones. Se encuentra con una gran sorpresa: descubre que ésta no es una dulce y plácida tarea, según la mentalidad del sabio tradicional, sino una actividad que no lleva a ninguna parte.

«Yo pensé para mí: aquí estoy yo, que he aumentado e incrementado la sabiduría más que todos mis predecesores en Jerusalén; mi mente alcanzó gran sabiduría y saber. Así que apliqué mi mente para conocer la sabiduría y el saber, la locura y la necedad. Comprendí que también esto es caza de viento, pues a más sabiduría más pesadumbre, y aumento del saber, aumento del sufrir».

El autor empieza hablando consigo mismo. ¿A quién representa aquí este yo? El autor está pensando en el Salomón supersabio de la leyenda tal como nos lo describen, por ejemplo, 1 Re 5,9-14 ó 10,23: «En riqueza y sabiduría, el rey Salomón superó a todos los reyes de la tierra.

La pareja *sabiduría*, y *saber* se repite en vv.16 y 17. El autor entiende los dos conceptos como sinónimos. Desde luego los dos juntos abarcan todo el ámbito del conocimiento teórico y práctico, general y particular, estático y dinámico. Del que haya adquirido *la sabiduría* y *el saber* se puede decir que ha llegado a ser verdaderamente sabio en el sentido más noble y profundo, es decir, que ha conseguido alcanzar el ideal máximo del hombre antiguo y también moderno.

El autor, transformado en Salomón, examina a fondo *la sabiduría* y *el saber*, y los compara con sus contrarios: *la locura* o falta de sensatez y *la necedad*.

El proceso meditativo del autor culmina en v. 18 con el durísimo juicio negativo que expresa su inmensa desilusión y frustración. Este verso tiene todo el aspecto de un proverbio que muy probablemente existía ya y pertenecía al ámbito de la escuela. En él se subraya la relación existente entre la adquisición de la sabiduría y el esfuerzo doloroso. Nuestro autor lo aduce como prueba de lo que acaba de afirmar. La sabiduría y el saber capacitan al poseedor de ellos para percibir más motivos de aflicción y de dolor en una medida proporcional a ellos mismos: a más sabiduría y saber más capacidad de pesar.

- Otra vez sabiduría y necedad, sabio y necio (2,12a.13-15)

El autor vuelve sobre la experiencia de la sabiduría que ha expuesto en 1,16-18, cuyos temas repite, aunque la diferencia en el tratamiento es diferente.

«Y yo me puse a reflexionar sobre la sabiduría, la locura y la necedad... Y observé atentamente que la sabiduría tiene una ventaja sobre la necedad, como la tiene la luz sobre las tinieblas. El sabio tiene los ojos en la cara, el necio camina en tinieblas. Pero comprendí también que una misma suerte toca a todos. Entonces pensé para mí: como la suerte del necio será también la mía. Entonces ¿por qué yo soy sabio?, ¿dónde está la ventaja? Y pensé para mí: también esto es vanidad».

El yo de la perícopa 2,12-17 sigue siendo el pseudo-Salomón. En cuanto a la división de la perícopa, seguimos la siguiente: 1) el v. 12 como una especie de introducción; 2) vv. 13-14a: valoración positiva de la sabiduría frente a la necedad; 3) vv. 14b-17: juicio extremadamente pesimista sobre el sabio y la vida misma.

Después de la experiencia tan decepcionante que el pseudo-Salomón ha tenido con la sabiduría (1,16-18), vuelve otra vez a reflexionar sobre ella, pero desde nuevos puntos de vista: en abstracto, en concreto y en comparación con sus antónimos *locura* - *necedad*.

El pasaje 2,13-14a se podría titular: Valoración positiva de la sabiduría frente a la necedad. El examen crítico tiene como objeto directo los dos proverbios presuntamente conocidos y que se citan en vv. 13-14a. Ellos expresan el parecer común de la gente, formulado proverbialmente: *la sabiduría tiene una ventaja... y el sabio tiene los ojos en la cara...*, que es de sentido común, y el mismo Qohélet lo expresa en otros contextos (cf. 7,1 Is; 9,17). ; Quién no admite de buen grado la superioridad de *la sabiduría sobre la necedad* ¿Quién no prefiere *la luz a la oscuridad*. Pero Qohélet, con su mirada penetrante y crítica, somete estos dichos populares a un examen. El resultado de este examen está

en los vv. 14b-15.

En 2,14b-15(16-17) se expresa un juicio extremadamente pesimista sobre el sabio y la vida misma. El pensamiento de Qohélet es nítido, categórico, sin fisuras, aunque el matiz sea de un derrotismo y de una amargura incomparables. Este es el lado oscuro de Qohélet hasta más no poder. Hay sabios y necios, pero -iparadoja incomprensible!- el destino final es el mismo para todos: *una misma suerte toca a todos*.

La *suerte* de v. 15a es como el eco de la *suerte* de v. 14b: necios y sabios tienen el mismo destino. Jamás se había oído tal doctrina en el medio sapiencial judío; la equiparación del necio y del sabio es total. La pregunta de Qohélet: *Entonces ¿por qué soy sabio?* descubre la profunda desorientación en que se halla sumido. No comprende el sentido del esfuerzo personal por llegar a ser sabio. *¿Dónde está la ventaja*, si al final todos tendrán la misma paga, todos serán medidos con el mismo rasero, es decir, con la muerte o nada absoluta? Se vislumbra un sentimiento de melancolía y de resignación. *Pensé para mí: también esto es vanidad*. Se trata de una batalla perdida de antemano, de un empeño abocado irremisiblemente al fracaso, pues, como él mismo dirá: «El hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol» (8,17).

- Enfrentamiento sabios - necios (7,5-6)

7,5-6(7) forma de alguna manera una unidad o, al menos, un bloque distinto, que tiene como eje central la polaridad *sabio - necio*, muy distinto del tema *muerte/luto - vida/alegría* de 7,1-4 y del bloque heterogéneo de 7,8ss.

«Mejor es escuchar la reprensión de un sabio que escuchar el canto de los necios, porque como crepitar de zarzas bajo la olla así es la risa del necio. Pero también esto es vanidad».

El proverbio del v. 5 pertenece a la sabiduría tradicional y su ámbito natural es el de la educación de la juventud en su fase avanzada.

Naturalmente es más agradable ser alabado que reprendido, oír bonitas y halagadoras palabras que escuchar una reprimenda. Pero no siempre lo más agradable es lo mejor, ni lo desagradable lo peor. Lo dice muy bien el proverbio castellano: «Quien bien te quiere, te hará llorar; y quien mal, reír y cantar».

El profeta Natán reprende a David por su mala acción y David acepta la reprensión del sabio - profeta, y así actúa él también sabiamente (cf. 2 Sam 12,1-13). Sin embargo, su nieto Roboán desoye los consejos de los sabios ancianos y acepta las palabras aduladoras de sus necios e irresponsables jóvenes compañeros (*el canto de los necios*) y se consuma así una tragedia histórica: la división del reino (cf- 1 Re 12,1-16).

Qohélet matiza la doctrina consagrada de la sabiduría tradicional (v.5) con su comentario personal (vv.6-7). En este comentario Qohélet hace un alarde de dominio del estilo y del lenguaje al comparar *la risa del necio con el crepitar de las zarzas bajo la olla*. La comparación está tomada del ambiente rural, ya prácticamente desaparecido, pero que los mayores hemos conocido todavía. En él el hogar o fuego de la chimenea es el centro de la vida familiar. La olla o el puchero sobre unas trébedes hierve al calor de la lumbre, alimentada por la leña. Si ésta está muy seca, o consiste en brozas, espinos, zarzas, especialmente aulagas, el fuego es rápido y violento con un chisporroteo continuo. *La risa del necio se compara con este chisporroteo*, porque suena mucho pero es poco eficaz por su breve duración, «mucho ruido y pocas nueces»; *también esto es vanidad*. El juicio de vanidad, característica de Qohélet, encaja perfectamente después de la comparación de v.6a. Tal vez Qohélet pretenda prevenir cualquier exceso de optimismo con relación al sabio frente a la poca o nula significación del necio.

- Cuantas más palabras más vanidad (6,11)

Cuando habla Qohélet con sus propias palabras, casi siempre se manifiesta crítico con lo que se acepta comúnmente en la sabiduría tradicional. En 7,1ss va a comenzar Qohélet una nueva serie de críticas a la sabiduría expresada en proverbios; 6,11 marca de hecho el inicio de esta crítica.

«Cuando hay muchas palabras, éstas aumentan la vanidad. ¿Qué aprovecha esto al hombre?».

Sería muy fácil acompañar la forma proverbial de v. 11a con refranes paralelos en todas las lenguas, al estilo de «Quien mucho habla, mucho yerra». La *vanidad*, por tanto, equivale a lo inútil y sin sentido. Por esto se pregunta con razón Qohélet *¿qué aprovecha esto al hombre?*

f. El poder y su entorno son *hehel*

Los hombres luchan y se matan por *el poder*. Qohélet, transfigurado en el rey más poderoso de Israel con todo lo que un hombre puede desear y soñar (cf. 1,12-2,10), incluido el poder absoluto de un rey absoluto, confiesa paladinamente: «Todo es vanidad y caza de viento» (2,11). Aducimos sólo dos pasajes en los que se ve que el poder por excelencia, el del soberano absoluto, no es la panacea que salva a los pueblos de sus males, sino, a veces, todo lo contrario.

- El poder frente a la sabiduría (9,13-16)

Se sabe que la sabiduría antigua (y los sabios) en Israel y en todo el Oriente Medio Antiguo (semita y no semita) estuvo muy ligada al poder: en las cortes de reyes y potentados los sabios eran los ministros y consejeros. La tradición daba mucha importancia al poder de la sabiduría y de los sabios por el influjo real en los que poseían de verdad el poder. Qohélet quiere desengañar, sin embargo, a sus contemporáneos.

Qoh 9,13-16 forma una pequeña unidad: Ante nosotros tenemos una ficción literaria, que Qohélet aduce para demostrar su tesis acerca de la devaluación de la sabiduría ante el poder real y táctico.

«También he observado esto bajo el sol y fue para mí un ejemplo de sabiduría importante:

¹⁴ Había una ciudad pequeña y en ella pocos habitantes; vino contra ella un rey grande; la cercó y construyó frente a ella grandes fortificaciones. Fue encontrado en ella un hombre pobre pero sabio, y él hubiera podido salvar la ciudad con su sabiduría; pero nadie se acordó de aquel hombre pobre. Entonces yo me dije: La sabiduría es mejor que el poder, pero la sabiduría del pobre es despreciada y nadie hace caso de sus palabras».

Qohélet ilustra magníficamente con este ejemplo parabólico tanto la nula eficacia de la sabiduría (y de los sabios), si no va acompañada de poder real -aunque de suyo podría ser causa de salvación-, como el espejismo del poder político para salvar a los pueblos.

La narración parabólica comienza con una fórmula muy parecida a la de nuestros cuentos: «Había una vez...», y en realidad desempeña la misma función. Lo que se va a contar no tiene por qué haber existido, aunque todos los rasgos que aparecen en la narración son verosímiles.

Un rey grande: En el cuento el título de *grande* es muy apropiado al rey que viene a apoderarse de una ciudad *pequeña*. El autor juega en este verso 14 con los antónimos *pequeño - grande*: ciudad *pequeña* - rey *grande*, *grandes* fortificaciones; frente a los *pocos habitantes* la imaginación suple los *muchos* guerreros que acompañarían al *rey grande*.

El antagonista verdadero del *rey grande* en esta narración no es la ciudad, ni sus *pocos habitantes*, sino *ese hombre pobre pero sabio* que se encontraba en la ciudad (v. 15). Aquí está el elemento sorpresa de la narración, que suple lo mágico en todos los cuentos. Porque *ese hombre pobre hubiera podido salvar la ciudad con su sabiduría* de las garras del poderoso rey, a pesar de su ejército y de sus armas. El modo como lo hubiera conseguido no se explica ni interesa saberlo, según la lógica de los cuentos. La enseñanza que Qohélet desea dar reside precisamente aquí: puestas frente a frente la fuerza bruta de los soldados y de las armas de un lado y la sabiduría inerme de otro ésta sale victoriosa, como lo va a decir en v. 16 y repetirá en v. 18.

El gran error de aquellos ciudadanos estuvo en que no supieron descubrir al sabio que los hubiera podido salvar y no los salvó, porque era *pobre*. Ésta es la acerba crítica de Qohélet a sus contemporáneos, y también a los nuestros: haber identificado sin más la riqueza y el poder con los únicos valores que salvan y benefician al hombre, y no haber reconocido que los verdaderos valores humanos pueden estar desprovistos de los falsos brillos del poder, de la fama, del nombre, como lo estaba en aquel *hombre pobre pero sabio* del que nadie se acordó.

La conclusión la propone Qohélet en v. 16 en forma de monólogo. *La sabiduría es mejor que el poder*: el proverbio resume la enseñanza de los vv.13-15 y equivale al castellano «más vale maña que fuerza». En el caso presente se supone que *la sabiduría* es la del hombre pobre hallado en la ciudad, y *el poder* el de los ciudadanos que opusieron resistencia pero no pudieron con el *rey grande*, a no ser que sutilmente se esté refiriendo al poder y la fuerza del rey que conquistó la ciudad como símbolo de todos los que dominaron por la fuerza al pueblo judío.

El soliloquio o monólogo de Qohélet termina con la amarga constatación de que *la sabiduría del pobre es des'preciada* y que normalmente se demuestra no haciendo caso *de sus palabras*, de sus consejos. Jesús Ben Sira nos lo dice de otra manera: «Habla el rico, y lo escuchan en silencio, y ponen por las nubes su talento; habla el pobre, y dicen: ¿quién es?» (Eclo 13,23).

- El poder no salva (4,13-16)

La perícopa, más que una historia, cuyos personajes habría que identificar, es un ejemplo parabólico o «un apólogo sobre el poder», que nos hace pensar en historias parecidas a las de José en Egipto. En ella hay tres centros de atención: el rey o persona que gobierna y su camarilla, el joven contrincante con sus circunstancias y, como telón de fondo, la multitud sin nombre, la masa popular gobernada por uno u otro, que unas veces vitorea a favor y otras vocifera en contra, pero que siempre sufre las arbitrariedades del poderoso de turno y su mal gobierno.

«Más vale joven pobre y sabio que rey viejo y necio, que no sabe ya dejarse aconsejar. Pues salió de la cárcel para reinar, aunque durante su reinado había nacido pobre.

Observé que todos los vivientes, que caminan bajo el sol, estaban de parte del joven, el segundo, que ocupó su lugar.

Era innumerable el pueblo, todos aquellos a cuyo frente estaba. Tampoco los que vengan detrás se alegrarán de él. Pues también esto es vanidad y caza de viento».

El verso 13 introduce el nuevo tema: el enfrentamiento entre *el joven pobre* y *el rey viejo*. No es un simple choque generacional, es algo más trascendente, que afecta al gobierno de los pueblos.

No todas las circunstancias del joven hacen presagiar una victoria sobre el rey que gobierna. El ser *pobre* es un factor muy en contra, ya que en la lucha por el poder se necesita mucho dinero tanto para la defensa como para el ataque, y para comprar, si fuere necesario, a los partida-|rios del enemigo. *La juventud* es un valor ambiguo frente a la vejez. A favor suyo está el tiempo; en contra la falta de experiencia, tan decisiva ésta para el buen gobierno. Pero en nuestro verso 13 se habla de un tercer factor que es decisivo: *el joven es sabio, el rey anciano necio*. Y digo factor decisivo no tanto por la sabiduría del joven cuanto por la necedad del rey viejo; necedad que no se suple con la sabiduría de los consejeros, ya que el rey viejo y necio *no sabe ya dejarse aconsejar*. El buen gobernante demuestra que lo es si se rodea de consejeros competentes, como hizo David en la rebelión de su hijo Absalón. El eligió a su amigo y fiel Jusay e hizo que se enfrentara al sabio consejero de Absalón, Ajitófel, ganando así la partida a su hijo y conservando el reino (cf. 2 Sam 15,30-37; 16,15-17,24). Un ejemplo algo diferente es el del insensato Roboán, hijo de Salomón, que despreció el consejo acertado de los ancianos y siguió el de los jóvenes insensatos como él (cf. 1 Re 12,1-17).

En v. 14 mantenemos que el sujeto es el joven sabio, no el rey viejo. A las dificultades del joven pretendiente frente al rey viejo, a saber, el ser joven y pobre, se añade otra nueva: la del encarcelamiento. Ésta, en realidad, ya ha sido superada, pues se dice que *ha salido de la cárcel* y que ha salido *para reinar*. No tenemos por qué identificar históricamente a este joven que de la cárcel sube al trono. Se trata de un paradigma que se ha repetido muchísimas veces a lo largo de la historia en las luchas por el poder. En estos casos lo que primero era un obstáculo se convierte después en un argumento a favor: el haber sido perseguido, se entiende que por razones políticas, es timbre de gloria y aureola honorífica ante las masas deseosas siempre de cambios, ya que razonablemente esperan mejorar la situación. Así se explica la carrera meteórica ascendente de este joven astuto (sabio), que se considera predestinado de la cuna al trono.

Los dos versos finales de la perícopa (vv.15-16) explican las causas de la rápida ascensión del

joven sabio. La muchedumbre, *todos los vivientes que caminan bajo el sol, o el pueblo innumerable*, se ponen de parte del cambio, favorecen las pretensiones del joven, hasta ahora *el segundo* después del rey, pero que llega a «ocupar su lugar», que es el trono naturalmente.

Al principio todo marcha felizmente y el pueblo innumerable parece que está contento, por lo que siguen estando de parte del joven ya rey, al que le siguen. Pero en v.16b se opera un cambio brusco en la narración. *Tampoco los que vengan detrás se alegrarán de él*: la expresión es indudablemente temporal, pero queda la duda de si estos que vienen detrás, o los últimos, son contemporáneos del nuevo rey o no. Si son contemporáneos, la desilusión es mayor; si no lo son, el desengaño se suaviza un poco. En los dos casos la enseñanza es la misma: No son de fiar ni las promesas de los que acceden al poder, ni el ruidoso apoyo popular. Después de un tiempo más o menos largo, el nuevo poder, que se había presentado como el remedio de todos los males, o al menos así lo había supuesto el pueblo que se puso a su lado y lo aclamó, vuelve a ser el opresor de siempre, el explotador; por esto *tampoco ellos se alegrarán de él*. El pueblo volverá a clamar en contra del poder establecido o apoyado por él mismo, y a esperar un nuevo libertador.

Esto es un empezar de nuevo y un nunca acabar. ¡Cuánta razón tiene Qohélet al terminar la perícopa con su cantilena conocida: *También esto es vanidad y caza de viento* (cf. 1,17 y 2,22)!

g. La vida humana es *hebel*

De lo dicho hasta ahora se puede deducir que también la vida humana es *hebel*. Algunos pasajes de) libro afirman sin rodeos la inconsistencia y fugacidad de la vida y constatan una serie de situaciones absurdas e ilógicas. Por todo ello parece que no vale la pena vivirla.

- Fugacidad de la vida

La sensación de que el tiempo corre veloz, de que la vida es inconsistente y escurridiza como el viento, la descubrimos en casi todas las páginas de Qoh. En 6,12a leemos: «Pues ¿quién sabe lo que es bueno para el hombre en su vida esos días contados de su tenue vida que él los pasa como una sombra?». Qohélet acumula expresiones que subrayan la brevedad de la vida del hombre, la fragilidad y futilidad de *su tenue vida* (6,12), de su vida fugaz (9,9). La comparación de la vida humana con *una sombra* (6,12) es una comparación clásica. El autor del libro de la Sabiduría pondrá en boca de los que él llama impíos, y a los que se opone radicalmente, unas palabras que temáticamente recuerdan las de Qohélet: «Nuestro nombre *caerá en el olvido con el tiempo y nadie se acordara de nuestras obras*; pasará nuestra vida como rastro de nube, se disipará como neblina acosada por los rayos del sol y abrumada por su calor. Porque nuestra existencia es el paso de una sombra, y nuestro fin, irreversible (Sab 2, 4-5).

Así pues, el pasado es memoria vacía, olvido y nada, el presente es fugaz como una sombra que pasa veloz, y el futuro que está por llegar es efímero: «Todo lo que viene es efímero» (11,8). También él pasará como flor de un día, como nube que no deja rastro. Sólo nos queda el presente, aunque tenga la inconsistencia del viento que se esfuma como una sombra, que se extingue como la luz.

- La vida no vale la pena vivirla (2,22-23)

Al final de la ficción salomónica (1,12-2,26) el autor hace un esfuerzo por resumir lo que se puede sacar en limpio de todas las experiencias, observaciones y reflexiones que ha hecho, como si fuera el mismo Salomón. El punto de vista es teológico, algo particularmente significativo, pues normalmente el autor procura reflejar la visión del hombre que se desenvuelve «bajo el sol», sin una referencia especial a la presencia de Dios en los asuntos «que suceden *bajo el sol*». Al resumen final pertenece 2,22-23:

«Porque ¿qué saca el hombre de todas sus fatigas y preocupaciones con que él se fatiga bajo el sol? De día su tarea es sufrir y penar, ni siquiera de noche descansa su corazón. También esto es vanidad».

El v.22 parece que quiere evaluar en síntesis la vida del hombre en su existencia presente y

tangible: *bajo el sol*. Todo lo cifra en la actividad o trabajo exterior, en el que causa fatiga, desgaste, cansancio y en las *preocupaciones* o afanes del corazón (como dice el Texto Hebreo).

El centro de atención del v.23 es *la tarea* del hombre, su cometido general y sin limitaciones, «la actividad del hombre bajo el cielo» (1,13b), desde el ángulo negativo de la vida: *sufrir* y *penar*, haciendo hincapié en el aspecto interior de los sufrimientos, es decir, en las aflicciones y en la pesadumbre.

En cuanto a la amplitud de la tarea del hombre, es total, pues *día - noche* abarca todo el espacio de un día natural. El panorama no puede ser más negro. El verso concluye que así la vida no tiene ningún valor: *también esto es vanidad*.

- Todo es vanidad (1,2 y 12,8)

Hemos enumerado objetos, situaciones, actitudes, que en opinión de Qohélet hay que considerar *hebel*, es decir, inconsistentes, inútiles, vacías, efímeras, sin valor, etc.

Al cerrar este apartado aducimos la sentencia solemne que abre y cierra el libro: «¡Vanidad de vanidades -dice Qohélet-; vanidad de vanidades, todo es vanidad!». Sintácticamente, la sentencia *¡Vanidad de vanidades!* es un superlativo. San Jerónimo se pregunta por qué el Eclesiastés dice que «todo es vanidad», «y no sólo vanidad, sino vanidad de vanidades», y responde: «Para que, como en el Cantar de los Cantares se muestra el poema excelente entre todos los poemas, así se manifieste en vanidad de vanidades la grandeza de la vanidad».

¿Qué abarca el *todo* de «todo es vanidad»? ¿Es *el universo* de la creación en su totalidad, la totalidad sin restricción alguna, o se restringe al *universo humano*. El análisis de los pasajes donde aparece la sentencia (2,11.17; 3,19; 12,8; cf. 11,8) confirma que este *todo* se refiere a las actividades de la vida humana, «lo que se hace bajo el sol». De esta manera podemos romper el férreo círculo negativo en el que, al parecer, nos había encerrado el mismo Qohélet. La afirmación general de que *todo es vanidad* no excluye que haya algo que no sea vanidad: la imperfección en un objeto puede hacer que ese objeto sea inútil, pero no que todas sus partes sean inútiles. Pensemos en un coche en el que no funciona el motor; el coche en cuanto tal es inútil, pero muchas de sus piezas siguen siendo aprovechables.

2.2. El trabajo en Qoh

El trabajo es un tema importante en Qoh. Toda actividad, y más si es penosa como se supone que es el trabajo, forma parte de la ardua tarea que es la vida del hombre «bajo el sol». Qohélet, sin embargo, descubre en el trabajo un aspecto muy positivo. Esta manera tan original de reflexionar sobre él es lo que me ha movido a estudiarlo aparte.

2.2.1. La raíz 'ml en Qoh

Antes de nada constatamos un hecho notable: la frecuencia con que aparecen en Qoh derivados de la raíz 'ml es proporcionalmente mucho mayor que en los demás libros hebreos del Antiguo Testamento. El sustantivo 'amal lo encontramos 54 veces en el Texto Hebreo (TH), de las que 21 están en Qoh; el verbo 'dmal 20 veces en TH y de éstas 13 en Qoh. Es, por tanto, de máximo interés averiguar cuál es el significado más radical y profundo de unos morfemas que son tan empleados por Qohélet y que empalman con la tradición literaria hebrea más auténtica.

El significado originario y primario de la raíz 'ml parece ser el de «trabajo», el secundario o derivado el de «fruto» o «rendimiento» de ese «trabajo». Esto mismo se confirma en Qoh. En el uso que Qohélet hace del sustantivo 'amal y del verbo 'amal, unas veces se subraya *la fatiga, el esfuerzo* de toda actividad del hombre, con o sin el matiz peyorativo de la frustración, otras el resultado, el producto o rendimiento del trabajo humano.

2.2.2. El amor al trabajo en Qoh

Paradójicamente descubre Qohélet en el trabajo un poco de felicidad. Sabemos que para él

trabajo es cualquier actividad humana «que se hace bajo el sol». Por esto el trabajo es tan importante para el hombre, pues su cese equivale a la muerte: «Los muertos... nunca más tendrán parte en todo lo que se hace bajo el sol», «porque no hay acción, ni cálculos, ni conocimiento, ni sabiduría en el abismo adonde tú te encaminas» (9,5-6.10).

Según una tradición de Israel, el trabajo ha sido impuesto al hombre pecador: «Al hombre le dijo [el Señor Dios]: Porque le hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol prohibido, maldito el suelo por tu culpa: comerás de él con fatiga mientras vivas; brotará para ti cardos y espinas y comerás hierba del campo. Con sudor de tu frente comerás el pan...» (Gen 3,17-19). Qohélet lo interpreta como una tarea que el hombre tiene que cumplir (cf. 1,13; 3,10). Pero esta tarea debe tener un sentido y Qohélet intenta descubrirlo y valorarlo ya desde el principio de sus reflexiones: «¿Qué ganancia tiene el hombre en todas las fatigas con que se fatiga bajo el sol?» (1,3; cf. 2,22). Qohélet reconoce que a veces el fruto del trabajo es grande, pero esto no sólo no hace feliz al que lo realiza (cf. 2,4-11; 4,8; 5,9-12; 6,2), sino que lo convierte en un amargado y desengañado (cf. 2,18-20; 5,14-15). Porque ha puesto toda su confianza egoístamente en lo que al fin y al cabo es como el humo: sin consistencia. Pero si piensa menos en sí mismo y más en otros, para compartir su esfuerzo y resultados, el juicio comienza a ser positivo: «Mejor dos que uno solo, puesto que tendrán una buena ganancia en su trabajo» (4,9; cf. vv.10-12).

Así que también encuentra Qohélet en el trabajo motivos de gozo, que, aunque pasajeros, muestran el lado amable de la vida. En todos los pasajes de Qoh sobre las alegrías de la vida se hace referencia al trabajo que se valora positivamente: «No hay nada mejor para el hombre que comer y beber y disfrutar de su trabajo. También he observado que esto viene de la mano de Dios» (2,24; con pequeñas variantes 3,12s; 5,17s; cf. también 8,15).

No puede considerarse malo, ni siquiera indiferente, lo que es «don de Dios» (2,24; 3,13), lo que es «su parte» o «paga» (5,17) y lo que «Dios ha aceptado» (9,7). Todo lo cual se dice del trabajo del hombre.

Ni en tiempos de Qohélet ni en los nuestros se concibe que una persona se encuentre a gusto si no es trabajando, es decir, realizando aquellas tareas que le llenan. Pero no puede decirse que el trabajo, aun el más gratificante, produzca una satisfacción absolutamente plena; en *este* sentido es un valor relativo y, por eso mismo, vanidad, según la forma de hablar de nuestro autor.

2.3. Sobre la retribución en Qoh

Siempre pareció un baluarte doctrinal inexpugnable que el mal jamás prevalecería sobre el bien, que nunca dejarían de recibir su premio los buenos y su castigo los malos (cf. Prov 13,25; 10,3). En la perspectiva de Qohélet, el cumplimiento de la retribución (premio a los buenos, castigo a los malos) debe realizarse antes de la muerte, ya que según él no existe vida más allá de la muerte. Esta afirmación tan contundente pesa como la losa del sepulcro. Efectivamente, el tema de la muerte, y el del vacío absoluto después de ella, es permanente en Qoh de principio a fin. La suerte no distingue a nadie en la vida: «¿No van todos al mismo lugar?» (6,6b). El lugar es la muerte.

2.3.1. Sabios y necios tienen el mismo destino (2,14b-16)

«Comprendí también que una misma suerte toca a todos. Entonces pensé para mí: como la suerte del necio será también la mía. Entonces ¿por qué yo soy sabio?, ¿dónde está la ventaja?... Pues nadie se acordará del sabio ni tampoco del necio para siempre, puesto que en los días venideros ya todo estará olvidado. ¡Cómo es posible que tenga que morir el sabio como el necio!».

(Sobre Qoh 2,12a.13-15 ya hemos hablado en e.). El destino mortal del sabio y del necio no se distinguen en nada, la suerte es la misma (2,14b-15); pero después de la muerte ¿no queda al menos el recuerdo, la memoria entre los vivos que reconocerán la superioridad del uno sobre el otro? También niega esto categóricamente el autor: *Nadie se acordará del sabio ni tampoco del necio para siempre; en poco tiempo ya todo estará olvidado.* En el libro de la Sabiduría se distingue entre justos e impíos, entre la suerte del justo, la inmortalidad con Dios y la suerte de los impíos: la separación

definitiva de la comunidad con Dios (cf. Sab 2-5). Pero también podemos leer en Sab algo muy parecido a Qoh 2,16 con una diferencia esencial: lo que Qoh dice del necio y del sabio por igual, Sab sólo lo aplica a los malvados: «Nuestro nombre caerá en el olvido con el tiempo y nadie se acordará de nuestras obras» (Sab 2,4). Comentando este pasaje de Sab, escribí: «Negada la inmortalidad individual [por los impíos], no quedará ni siquiera la inmortalidad del recuerdo en las generaciones futuras. La existencia personal para ellos no tiene más consistencia que la del tiempo que pasa... El destino es fatal, el término de nuestro camino es la muerte de la que nadie vuelve (cf. Job 7,10; Is 38,10-12)».

Si en 2,15 Qohélet manifestaba su desorientación preguntando *¿por qué soy sabio?*, en 2,16 hace público su estado de estupefacción y de admiración: *¿Cómo es posible que tenga que morir el sabio como el necio!* Aquí no tiene cabida la indiferencia, por lo que hasta el tono del verso es elegíaco.

2.3.2. Hombres y animales tienen la misma suerte (3,18-21)

3,18-21 es uno de los principales pasajes de Qoh a los que los comentaristas han puesto la etiqueta de «cruce» por los problemas dogmáticos que suscita. Y no es para menos: La muerte es la gran igualadora no sólo de sabios y necios, sino de hombres y animales:

«Pensé acerca de los hombres: Dios los prueba y les hace ver que ellos por sí mismos son animales. Pues la suerte de los hombres y la suerte de los animales es la misma suerte. Como mueren unos, mueren los otros; todos tienen el mismo aliento. Y el hombre no supera a los animales. Todo es vanidad. Todos caminan al mismo lugar, todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el aliento del animal baja a la tierra?».

Lo que Qohélet ve a su alrededor es suficientemente grave como para hacerle reflexionar sobre la suerte del hombre. Su análisis no se queda en la superficie de las apariencias; apoyado en su fe descubre la acción de Dios en la nada edificante vida de los hombres, que es una especie de examen por parte de Dios. Dios hace que los hombres vean lo que son en realidad: *que ellos por sí mismos son animales*.

La intención del autor en v. 19 es hacer ver que el hombre no es más que el animal. Ésta es la tesis que se repite machaconamente hasta el verso 21.

En cuanto al hecho mismo de morir, la igualdad es total: *como mueren unos, mueren los otros*. Ya habíamos oído hablar de la misma suerte del sabio y del necio en 2,14s; *pero la* igualdad con el animal es *algo* nuevo. Sin embargo, es un hecho que se contempla cada día a nuestro alrededor. Qohélet no se contenta con afirmar lo evidente; reflexiona y busca una explicación que se va a fundamentar en lo más conocido de la tradición de Israel. Porque la sentencia: *todos tienen el mismo aliento (ruah)* está sin duda inspirada en el Génesis, aunque no siempre se utilice el término *ruah*, sino otro equivalente. Así en Gen 2,7 se dice del hombre que se convirtió en *un ser vivo*, lo mismo que se dice de los animales en Gen 2,19; también según Gen 2,7 el hombre tiene *aliento de vida*, como el animal según Gen 7,22. Por esta razón afirma también Qohélet que *el hombre no supera a los animales*: si el aliento vital o principio de vida es el mismo para unos y otros, y el final es el mismo, Qohélet no ve razón alguna para afirmar diferencias en estos aspectos, los fundamentales para él.

La sentencia final de v. 19: *todo es vanidad* es como la conclusión natural de todo el verso; al final realmente todo se disipará como el humo, aun lo máspreciado como es la vida misma.

El verso 20 es una confirmación del verso anterior, al mismo tiempo es una más explícita aclaración de la suerte común de hombres y animales. Llama la atención la seguridad con que expresa Qohélet el común destino universal de todo ser viviente.

En el verso se pueden distinguir dos partes que se implican mutuamente. En la primera (v.20a) el sentido direccional es único: *Todos caminan al mismo lugar*; subyace una majestuosa metáfora (cf. 1,7): la vida en el tiempo es como una riada inmensa de seres vivientes que se dirigen indefectiblemente al mismo lugar. Este lugar no puede ser otro que la muerte, el abismo o seol. En 1,7 leemos: «Todos los ríos caminan al mar y el mar no se llena»; aplicando este lugar tan semejante al presente, podemos parafrasear: *Todos caminan al mismo lugar, al abismo o seol, y el seol no se*

llena. (Sobre el *seol* en Qoh véase lo que diremos a propósito de 9,10).

En la segunda parte de v.20 el sentido es circular: *Todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo*. Qohélet se vuelve de nuevo a la doctrina de la tradición. Aquí resuena de modo particular Gen 3,19: «Con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, porque de la tierra fuiste formado: pues eres polvo y al polvo volverás» (cf. además Gen 2,7). Este venerable texto ha influido especialmente en escritos sapienciales y en Salmos (cf. Sal 90,3; 104,29; 146,4; Job 10,9; 34,15; Eclo 40,11). De todas formas la sentencia de Qohélet es original, puesto que en ningún texto anterior se formula con tanta claridad que todos, animales y hombres, provienen del polvo y a él retornan. Todavía surge una pregunta: si todo se resuelve en polvo, ¿qué queda del hombre después de la muerte? Qohélet responde a esta pregunta en 3,21.

Después de las afirmaciones tan decididas de v. 19 y 20 sorprende en v.21 la interrogación: ¿Quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el aliento del animal baja a la tierra? Algo no debe estar aun claro en la mente de Qohélet. Desde luego la solución no es la de eliminar el signo de interrogación, como hicieron los masoretas, puesto que entonces no tendría sentido la tesis tan fuertemente defendida por Qohélet en 3,19-20 sobre la igualdad tan radical entre nombres y animales. ¿Qué es lo que pretende en realidad el autor con esta interrogación? ¿Sobre qué recae fundamentalmente la pregunta?

En primer lugar hay que afirmar categóricamente que en 3,21 no se trata ni directa ni indirectamente de la inmortalidad del alma. El término *ruah*, según hemos visto, no es otra cosa que el aliento, el sopro vital. Tampoco se trata en 3,21 del *seol* en sentido riguroso, ya que a ningún israelita se le hubiera ocurrido enviar a él el *ruah* de los animales.

¿De qué se trata, pues, en 3,21? La interrogación tiene una única finalidad: saber si se da alguna distinción entre aliento y aliento (*ruah*). Según Qohélet la única forma de averiguarlo es saber el destino de uno y otro, si uno *sube arriba* y el otro *baja a la tierra*. El texto, desde luego, no responde; más bien habría que suponer una respuesta negativa, pues toda pregunta así propuesta se considera meramente retórica o, al menos, expresa una duda que por su naturaleza manifiesta ignorancia.

Más allá del texto mismo algunos autores suponen, no sin fundamento, que Qohélet polemiza con una nueva doctrina, «según la cual el aliento del hombre sube arriba, a Dios, mientras que el del animal baja abajo, al mundo inferior». Esta nueva doctrina se alimentaría bien sea de la corriente originada en la religión astral mesopotámica, bien sea de las ideas que flotaban en los ambientes helenísticos.

Prescindiendo de posibles discusiones, podemos concluir que a la pregunta que se hace Qohélet en un primer momento él mismo no sabe responder nada; que a lo más respondería con la doctrina tradicional del *seol* (cf. 9,10). Con toda certeza esta doctrina no le satisface, por lo que sigue preguntando, signo manifiesto de que no tiene la más mínima idea de algo positivo más allá de la muerte.

2.3.3. Justos e injustos tienen un destino común (9,2-3)

Qohélet encara otra vez el crudo y desnudo hecho del destino mortal del hombre. En esto no habría novedad alguna si no fuera porque aquí subraya intencionadamente que el destino ineludible es el mismo para todos, sin que sirva para nada la calidad moral de las personas: la bondad o la malicia:

«Todo sucede a todos de la misma manera: Uno mismo es el destino para el justo y el malvado, para el puro y para el impuro, para el que ofrece sacrificios y para el que no los ofrece, para el bueno y para el pecador, para el que jura y para el que tiene reparos en jurar. Esto es lo malo de todo lo que sucede bajo el sol: que uno mismo es el destino para todos y que además el corazón de los hombres está lleno de maldad, y mientras viven piensan locuras, y después ¡a morir!

Qohélet explica la tesis de que no existe retribución alguna en el orden moral con cinco parejas antitéticas, pertenecientes al ámbito ético religioso.

El justo y el malvado forman la primera antítesis, la más amplia y genérica, pues abarca la vida entera desde los puntos de vista positivo y negativo. Sirve de introducción a los otros ámbitos más determinados y específicos de la vida del hombre, como es el del culto religioso, el individual y el social.

El puro y el impuro: es decir, el que observa escrupulosamente las prescripciones relativas a la pureza legal en cuanto a la alimentación, a la higiene y al culto, y el que no observa tales prescripciones.

El que ofrece sacrificios y el que no los ofrece: se refiere naturalmente a aquellas personas piadosas que, preparadas debidamente, rinden culto a Dios en el templo de Jerusalén, presentando a los sacerdotes y levitas ofrendas legítimas, y a aquellas otras que, o no se preocupan de realizar estos actos de culto a Dios, o están en contra de ellos.

El bueno y el pecador: si se ha de distinguir de la pareja primera (*el justo y el malvado*), parece que aquí se ha de suponer que Qohélet se está refiriendo al individuo en cuanto tal, es decir, al que observa la ley moral en todos sus aspectos y al que la quebranta en alguno de ellos, probablemente de modo habitual.

El que jura y el que tiene reparos en jurar: en esta última antítesis se cambia el orden seguido en las anteriores, al poner en primer lugar lo negativo y en segundo lo positivo (cf. 3,8b). Como punto de referencia debe servirnos el precepto: «No pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios, en falso» (Ex 20,7; Dt 5,11). El juramento era habitual entre los judíos. Ya en la Ley se dice que «sólo en el nombre del Señor jurarás» (Dt 6,13; cf. Jer 12,16); pero se entiende que es para corroborar un testimonio judicial (cf. Dt 21,1-9) o algún pacto o contrato solemne (cf. Gen 21,23s; Ez 17,13-21). Estaba prohibido severamente el juramento en falso (cf. Lev 19,12). El uso del juramento se extendió con mucha facilidad entre los judíos. Tal vez por esto Jesús rectificó las disposiciones antiguas: «Pero yo os digo que no juréis en modo alguno» (Mt 5,34; cf. Sant 5,12). La Misná, por su parte, tiene un tratado que se llama precisamente *Juramentos*.

¿Por qué Qohélet introduce en estas antítesis los temas del culto y de los juramentos? ¿Es que existía en su tiempo alguna corriente anticúltica, anticipándose a las que vendrían un poco más tarde? Algunos piensan que este pasaje supone ya la existencia de círculos o grupos de judíos que no ofrecían sacrificios y que rechazaban la práctica del juramento. No existen pruebas de que existieran en tiempo de Qohélet grupos organizados de este tipo; pero es muy probable que se dieran corrientes de pensamiento de las que Qohélet se hace eco. Conviene recordar que corrientes anticúlticas existieron siempre en Israel (cf. Is 1,11ss; Jer 6,20; Os 6,6; Am 4,4s; 5,4-6.18-26; Sal 51,18-21). Poco después de Qohélet los esenios y habitantes de Qumrán se separan del culto oficial de Jerusalén y no ofrecen sacrificios, pero ellos no se oponen a los juramentos.

A la incertidumbre del hombre ante Dios, como misterio, y ante su providencia o manera de comportarse con los hombres, Qohélet añade otro motivo de desorientación: la no diferenciación o distinción en la suerte o destino de unos y de otros; positivamente: la igualdad de todos en el destino. Qohélet se admira de que todo suceda a todos de la misma manera y por eso lo anota y lo desarrolla minuciosamente. Su atención se centra en lo que él llama *destino* o suerte común, es decir, la muerte. Anteriormente ha tratado Qohélet de *la misma suerte* del sabio y del necio (cf. 2,14), del hombre y de los animales (cf. 3,19) en cuanto a su condición de seres mortales sin referencia alguna directa al orden moral. Ahora afronta de nuevo el mismo asunto: *el mismo destino*, pero teniendo en cuenta la calificación moral, lo que necesariamente conlleva alguna referencia, aunque sea de modo implícito, al problema de la retribución moral. Y aquí es donde Qohélet se admira más, pues descubre que en realidad al final el bien y el mal reciben el mismo trato, la misma recompensa; lo cual necesariamente tiene que causar escándalo en Qohélet, aunque no lo manifieste con preguntas o quejas a Dios, como hace Job. Muy probablemente también sus contemporáneos se escandalizaron de sus enseñanzas.

Qohélet tiene conciencia de lo importante que es lo que acaba de afirmar en v.2, y lo pondera con una sentencia de su repertorio y con la repetición del motivo: *esto es lo malo... que uno mismo sea el destino para todos*. Que Qohélet sólo se refiera por ahora a lo que él y todo hombre avisado puede experimentar en la vida, incluido el mismo hecho de ver morir a otros, lo pone de manifiesto con la

expresión consagrada *todo lo que sucede bajo el sol*. Por tanto, parece cierto que Qohélet excluye definitivamente cualquier vestigio de la enseñanza vigente por tanto tiempo en Israel sobre la retribución llamada terrestre, temporal, histórica, en este mundo que conocemos o cosa semejante. Del más allá de la muerte no se pronuncia, por lo menos hasta 9,4.

Qohélet no se contenta con dejar constancia del hecho perturbador de que todos los hombres, sin discriminación alguna, tengan el mismo destino: lo cual ya es un *mal* lamentable. En su larga experiencia, Qohélet ha llegado a conocer algo del corazón humano, de los sentimientos que definen la calidad de las personas también en sentido moral, y aquí lo constata una vez más. En su visión pesimista ve que el corazón de todos los hombres está *lleno de maldad* (cf. Gen 6,5 y 8,21) y que, consiguientemente, de él sólo pueden salir malos pensamientos, *locuras* y *necedades* (cf. 8,1 Ib) que finalmente desembocarán en la muerte: *después ya morir!*

La maldad del corazón humano no se puede presentar, pues, por Qohélet como justificación, causa o motivo del irremediable destino mortal de todos los hombres. Las afirmaciones de Qohélet en v.3b son generalizadoras y como tales se han de tomar. Qohélet considera el común destino mortal de todos los hombres y la maldad de sus corazones como objeto de sus observaciones y reflexiones en un mismo plano lógico. En el texto no hay ningún indicio de que Qohélet quiera presentar la maldad del corazón humano como motivación o causa justificativa del destino de muerte de todos los hombres (v.3a). Además, acaba de afirmar que *el justo, el puro, el bueno* tienen un destino mortal, lo mismo que *el malvado, el impuro, el pecador*. El destino mortal de los hombres no depende, pues, de la conducta moral de los hombres, sea la que sea.

2.3.4. Destino definitivo del hombre: la aniquilación total (9,4-6.10)

La necesidad ineludible de la muerte, su sentido o sin sentido inexplicables, la opacidad de las tinieblas de todo lo relacionado con el más allá del hecho de morir no paralizan la mente de Qohélet, sino que la espolean. Pero más impenetrable y misterioso que la muerte es el mismo Dios, en cuyas manos ciertamente estamos, aunque de sus planes y sentimientos el hombre como tal, aun el más sabio, no tiene la más mínima idea. En este capítulo Qohélet va a poner a prueba su fe en la justicia y bondad de Dios, puesto que para él es evidente que todos sin distinción tienen el mismo y único destino. ¿Añade Qohélet algo nuevo a las creencias comunes sobre el más allá en 9,4-6.10? Según Qohélet, la muerte es el final absoluto, la aniquilación total del individuo, la liquidación de toda esperanza:

«Ciertamente, para el que vive aún hay esperanza, pues vale más perro vivo que león muerto. Porque los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada; para ellos ya no hay recompensa, pues su recuerdo ha sido olvidado. Sus amores, sus odios, sus pasiones hace tiempo que se acabaron, y nunca más tendrán parte en todo lo que se hace bajo el sol».

«Todo lo que puedas hacer, hazlo con empeño, porque no hay acción, ni cálculos, ni conocimiento, ni sabiduría en el abismo adonde tú te encaminas».

Qohélet no se resiste a quedarse en las tablas que le ha presentado 9,2-3: el final es igual para todos. Por esto en vv.4-6 compara a los vivos con los muertos para ver si en realidad la vida vale más que la muerte. Según 9,2-3, Qohélet está plenamente convencido de que al final de la vida no hay diferencia alguna entre los hombres, sean santos o criminales: «Uno mismo es el destino para todos». La diferencia, si se da, debe hallarse antes de la muerte, entre los vivos.

Una primera lectura de v.4 nos descubre que es preferible estar vivo a estar muerto. En v.4a Qohélet enuncia una de las ventajas más importantes de que gozan los que están vivos y que, además, es razón fundamental de querer seguir viviendo: la *esperanza*. Ella hace que surjan de nuestro corazón los deseos y las ilusiones.

En 9,4b Qohélet aduce un proverbio, probablemente ya conocido. En un medio como el semita el perro es animal impuro y despreciable; el león es su antítesis: noble, emblemático, símbolo del poder y de la realeza. Puestos a elegir entre el león, lo más noble y apreciable pero muerto, y el perro, lo ínfimo y despreciable, pero vivo: *vale más perro vivo que león muerto*.

¿Se había suscitado ya en tiempos de Qohélet la hipótesis de una probable retribución más allá de la muerte? Si así es y Qohélet tiene conocimiento de ella, Qohélet responde en este verso y en el siguiente de forma terminante y negativamente.

Si según v.4 los vivos aventajan a los muertos en que aún pueden esperar y confiar, es porque el fuego interior todavía no se ha apagado. En v.5 se habla del conocimiento y de la recompensa (= no recompensa): motivos por los que los vivos superan a los muertos y los muertos ya no cuentan nada. Se suele decir que Qohélet se mantiene en las enseñanzas tradicionales sobre el más allá de la muerte; pero lo que hasta ahora hemos visto es absolutamente negativo.

¿Cómo sabe Qohélet que los muertos no saben nada? Por experiencia no puede ser. ¿Repite Qohélet simplemente lo que ha recibido, lo que se dice? Esta afirmación de Qohélet y las que seguirán sobre la condición de los muertos son muy senas y, a mi entender, manifiestan con toda claridad lo que Qohélet *cree* acerca de lo que llamamos más allá. Para él *eso* es el negativo de la vida presente.

Para los muertos *no hay recompensa*, no hay salario, no hay retribución. Con estas afirmaciones parece que va más allá de lo que decía en w.2-3: que *uno mismo es el destino* para todos, pues entonces se paraba en el umbral de la muerte, ahora lo atraviesa y aun penetra en el misterio de «el más allá».

Su recuerdo ha sido olvidado: Qohélet hace un juego de palabras evidente entre *skr* (*recompensa*) y *zkr* (*recuerdo*). Sin embargo, el significado de las palabras no tiene nada de juego. Algo se ha dicho ya del *recuerdo* y del *olvido* como pervivencia o aniquilamiento de los muertos según la mentalidad de Qohélet (cf. 2,16 y 7,1); pero es aquí en 9,5b donde aparece con más claridad qué es para él el *recuerdo* de una persona desaparecida. La memoria que los vivientes tienen de los que han muerto es su único medio de subsistencia. Un difunto mantiene su nombre, su existencia aunque debilitada, en tanto en cuanto es recordado. Como el tiempo genera el olvido (cf. 2,16), los difuntos van perdiendo su pobre y debilitada existencia. Cuando son olvidados del todo, mueren definitivamente, es decir, pierden toda su existencia.

En 9,6 se afirma de los muertos que ni aman ni odian ni tienen pasiones, y que jamás tomarán parte en nuestra vida temporal e histórica. Todavía siguen afirmando algunos autores que Qohélet aquí y en 9,10 no hace sino repetir la enseñanza tradicional en Israel sobre el estado de los muertos en el *seol* (cf. Sal 88,12-13; 115,17; Job 10,21-22; etc.). Desde luego Qohélet subraya la ausencia absoluta de cualquier actividad entre los muertos en el *seol*, allí no hay posibilidad de actuar en ningún ámbito propiamente humano: ni en el del entendimiento (ni *cálculos*, ni *conocimiento*, ni *sabiduría*), ni en el de la voluntad (ni esperanzas [vv.4-5], ni amores, ni odios, ni pasiones [v.6]), ni siquiera en el de la actividad física (ni acción [v.10]). El muerto verdaderamente está muerto. Por esto podemos preguntarnos seriamente si para Qohélet una permanencia umbrátil, como la que se supone que tienen los muertos en el *seol*, merece el nombre de existencia, y de existencia humana. Ciertamente no el nombre de vida, ya que no es actividad, que se acabó con la muerte. Entonces ¿qué es? Yo mantengo que es nada y solamente nada.

El *seol* es una de esas ideas o concepciones que están muy vivas en el sentir de los pueblos, que se transmiten y perviven a través de las generaciones, que se acomodan a las nuevas ideas, religiosas o no, que van surgiendo. De hecho la concepción del *seol* no contribuirá en nada a las nuevas orientaciones que surgirán en Palestina después de Qohélet, durante el levantamiento de los Macabeos (cf. Dan 12 y 2 Mac 7). Nada tiene que ver la supuesta permanencia de los muertos en el *seol* con la idea de la resurrección.

2.3.5. Tampoco hay retribución en esta vida

Si no existe una vida más allá de la muerte, no se puede apelar a ella para solucionar el problema de la retribución, como se hará en el libro de la Sabiduría. Qohélet es coherente y radical también en este capítulo: tampoco existe retribución en la vida antes de la muerte. Ésta es una de las más graves conclusiones a que llega Qohélet en sus reflexiones, y además la expresa con tal claridad que no da lugar para la duda razonable.

a. Qohélet frente a la tradición (8,12a-14)

Qohélet sabe perfectamente que se enfrenta a la doctrina de la tradición sapiencial en Israel; por esto dice: «Aunque yo sé eso: "Les irá bien a los que temen a Dios porque lo temen, pero no le irá bien al malvado, ni se prolongarán sus días como una sombra, porque no es temeroso en la presencia de Dios"» (8,12a-13). En Prov 14,27 podemos leer: «El temor del Señor es fuente de vida para escapar de los lazos de la muerte». Eclo 1,13 se hace eco de la misma enseñanza: «El que teme al Señor tendrá un buen final, el día de su muerte será bendecido». De la suerte desigual del justo y del malvado nos repite el Salmo 37 con toda la tradición: «En un momento deja de existir el malvado, busca su casa y ya no está; en cambio los humildes heredarán la tierra y gozarán de paz abundante... Fui joven, ahora soy viejo, y nunca vi desamparado al justo, ni a su linaje mendigando pan» (w.10-11.25). Pero Qohélet, y todo el que quiera abrir los ojos a la realidad de la vida cruel de cada día, ha constatado todo lo contrario: «De todo he visto en mi vida sin sentido: gente honrada que perece en su honradez y gente malvada que vive largamente en su maldad» (7,15); y «Hay una vanidad que sucede en la tierra: que hay justos a quienes toca la suerte de los malvados, mientras que hay malvados a quienes toca la suerte de los justos. Digo que también esto es vanidad» (8,14).

b. Las injusticias imperantes hacen que sean preferibles los muertos a los vivos (4,1-3)

La visión de una sociedad sin piedad, inmisericorde, que oprime y avasalla a sus miembros más débiles, hace clamar a Qohélet como clamaban el profeta Jeremías y el malherido Job en sus momentos más amargos.

«Y otra vez observé todas las opresiones que se cometen bajo el sol; y he ahí las lágrimas de los oprimidos, pero ellos no tienen consolador; y de parte de sus opresores violencia, pero ellos no tienen consolador. Y proclamé a los muertos que ya han muerto más dichosos que los vivos que aún viven, pero mejor que los dos, el que aún no ha existido, el que no ha visto las malas obras que se hacen bajo el sol».

A las muchas observaciones anteriores añade Qohélet esta última que supera en dramatismo a todas las demás. El autor ya ha manifestado que no es indiferente a las injusticias humanas (cf. 3,16s); en 4,1 subraya Qohélet complexivamente una de las manifestaciones más dolorosas de esas injusticias: *las opresiones* de los poderosos sobre los débiles y el efecto desgarrador de *las lágrimas de los oprimidos*.

Evidentemente Qohélet exagera al afirmar que ha observado *todas las opresiones*, pero en seguida se descubre cuál es su intención: no descartar ninguna situación de la vida real, estigmatizada por el signo de la opresión. Que ésta sea la intención que preocupa al autor, se manifiesta también en el empleo tres veces repetido de vocablos con la común raíz que significa *oprimir injustamente*. La primera vez es *las opresiones* de las que hemos hablado hasta ahora; se trata de las acciones visibles *que se cometen bajo el sol* y que son injustas y violentas a todas luces. Pero estas acciones *opresivas* se ejercen sobre personas determinadas, que son las víctimas, *los oprimidos* (segunda vez) con sus señales de identidad: *las lágrimas*. Y por último *sus opresores*, los únicos malvados agentes en este drama, unidos inseparablemente a sus víctimas.

Para completar este negro cuadro, que describe la situación social de un pueblo sometido y subyugado, tres pinceladas más de una fuerza expresiva incomparable. En el pueblo injustamente tratado, *las lágrimas*, las amargas lágrimas, imagen siempre desgarradora del dolor físico y psíquico de una persona derrotada. *De parte de los opresores*, la *violencia*, es decir, el poder real, material y moral, abusiva, injusta y cruelmente utilizado sobre los que no tienen poder alguno ni posibilidad de respuesta. Y por último la carencia absoluta de auxilio, de consuelo que mitigue el dolor: *pero ellos no tienen consolador*, repetido intencionadamente por dos veces.

No sabemos si a Qohélet le hubiera temblado la voz, si hubiera leído lo que acababa de escribir; pero parece que su estado de ánimo se ha alterado, por lo que repite la última observación y, sobre todo, va a mostrarlo en los versos siguientes.

En el contexto presente algunos autores se atreven a hablar de «escándalo» en Qohélet. Ya es difícil que Qohélet se escandalice de algo; de todas formas, proclamar a los muertos más felices que

a los vivos en 4,2 es salirse del orden natural y refugiarse en el ámbito de la fantasía, huyendo de la vida real, que se considera execrable e indigna de ser vivida.

La redundancia del verso: *los muertos que ya han muerto y los vivos que aún viven* es un recurso estilístico pretendido por Qohélet, que refuerza así la antítesis entre los muertos de verdad y los auténticos vivos. No se trata de una discusión en abstracto sobre la muerte y la vida, sino de la comparación en concreto de unas situaciones determinadas. Si las situaciones cambian, también cambiará lógicamente el juicio de Qohélet. Así se explica que más adelante (en 9,4b) sostenga que son preferibles los vivos a los muertos, como apostilla con el refrán: «vale más perro vivo que león muerto». En circunstancias más o menos normales es preferible sin duda vivir a estar muerto, porque, aun en el peor de los casos, mientras hay vida hay esperanza de seguir vivos (cf. 9,4a) y aun de mejorar; mientras que los muertos, según Qohélet, están bien muertos, «no saben nada... sus amores, odios sus pasiones hace tiempo que se acabaron, nunca más tendrán parte en todo lo que se hace bajo el sol» (9,5-6); «porque no hay acción, ni cálculos, ni conocimiento, ni sabiduría en el abismo adonde tú te encaminas» (9,10).

Pero la situación que tiene delante Qohélet en 4,2 es la descrita en 4,1, que es bien distinta a la normal que se supone en Qoh 9,4-10. Ya en 3,18-20 había recordado Qohélet que el hombre no era superior a los animales, sino a lo más igual por el destino que le aguardaba, y aun peor que ellos en la vida real, donde la injusticia impera entre los hombres. En 4,1 Qohélet no hace más que ampliar un poco su campo de observación: de la práctica y administración de la injusticia (3,16-17) pasa a la vida real de las víctimas de esas injusticias y atropellos. Y ¿qué es lo que ve? Violencia, opresión y lágrimas, absoluto abandono y desconsuelo. En este contexto, ¿qué ventaja tiene el seguir vivos? Sabio tan mesurado como Jesús Ben Sira dirá en unas circunstancias no tan graves como las que refleja Qoh 4,1: «Más vale morir que vivir sin provecho, y el descanso eterno más que sufrimiento crónico» (Eclo 30,17; ver también 41,2s). El refrán castellano dice: «Mejor es morir que mal vivir».

Qohélet va aún más allá en su apreciación y considera *mejor que los dos*, es decir, que los muertos que antes han vivido y que los vivos que todavía no han muerto y que están bajo la opresión y el sufrimiento, al que *aún no ha existido*. Da la razón de ello: *no ha visto las malas obras que se hacen bajo el sol*, por lo que ni siquiera ha tenido la posibilidad de sufrir las injustas opresiones que suceden en la vida.

¿A quién se refiere Qohélet al hablar del que aún no ha existido? Sin duda al que no ha nacido todavía, pero que un día nacerá; de ninguna manera hace alusión a la teoría de la preexistencia de las almas que todavía no se han encarnado y que posteriormente defenderá Orígenes.

Qohélet no llega, sin embargo, a maldecir el día de su nacimiento, como lo hizo Jeremías: «¡Maldito el día en que nací; el día que me parió mi madre no sea bendito!» (Jer 20,14); y también Job: «¡Muera el día en que nací!» (Job 3,3; cf. también vv.4ss); ni menos aún insinúa el suicidio.

Sentimientos semejantes a los de Qohélet en 4,2-3 los encontramos en la literatura griega y romana. Teognis dice: «De todas las cosas, la mejor para los hombres que han nacido sobre la tierra es el no haber nacido...» (*Elegías*, 425-428). También Sófocles hace decir al Coro: «No haber nacido es la mayor de las venturas» (*Edipo en Colono*, 1225). Y algo muy parecido leemos en M.T. Cicerón: «Para el hombre lo mejor de todo sería no nacer» (*Tusculanas*, I 48, en boca del personaje Marco).

c. ¿Cuál es el fundamento de la vida moral?

En la tradición de Israel a Dios se le presenta como garante de la enseñanza sobre la retribución, lo cual parece fundamental para que permanezcan como válidos los valores trascendentales de la vida misma, de la justicia y de todo lo que está de parte del bien y en contra del mal. ¿Qué valor pueden tener hasta los mismos preceptos de la Ley de Dios, si no se garantiza que no van a correr la misma suerte los que cumplen tales preceptos y los que libremente los quebrantan?

Qohélet se encuentra entre la espada y la pared, pero no se arredra; afirma al mismo tiempo su fe en Dios y la no discriminación entre el injusto y el Justo, el necio y el sabio, el impuro y el puro, el no religioso y el religioso (cf. 9,1-3; también 2,14-16; 3,18-21).

Surge, pues, la pregunta: ¿Para qué sirve el ejercicio de la justicia, del culto, de la fidelidad, de la

virtud? O, como dice el salmista: «¿Para qué he limpiado yo mi corazón y he lavado en la inocencia mis manos? ¿Para qué aguanto yo todo el día y me corrijo cada mañana?» (Sal 73,13-14). Otro salmista también se lamenta de la suerte de los malvados: «Mirad: los sabios mueren, lo mismo que perecen los ignorantes y necios, y legan sus riquezas a extraños. El sepulcro es su morada perpetua y su casa de edad en edad, aunque hayan dado nombre a países. El hombre no perdura en la opulencia, sino que perece como los animales. Este es el camino de los confiados, el destino de los hombres satisfechos: son un rebaño para el abismo, la muerte es su pastor, y bajan derechos a la tumba; se desvanece su figura, y el Abismo es su casa» (Sal 49,11-15).

Para Qohélet no hay distinción entre justos e impíos: todos tienen la misma suerte. No ha llegado todavía a columbrar lo que parece insinuar el salmista: «Pero a mí Dios me salva, me saca de las garras del Abismo y me lleva consigo» (Sal 49,16), y estamos muy lejos de lo que abiertamente enseña el libro de la Sabiduría: Que no todo se resuelve en esta nuestra vida «bajo el sol»; en la muerte no está el final, sino en Dios, el Dios de vivos y muertos. Pero esto no lo conoció Qohélet.

2.4. Aspectos positivos en la enseñanza de Qohélet

La tradición rabínica que atribuye al rey Salomón, ya anciano, la autoría del libro del Eclesiastés, es pura leyenda, pero manifiesta y marca al mismo tiempo la orientación pesimista de los intérpretes judíos y cristianos durante siglos. Sabemos que la corriente pesimista ha predominado hasta nuestros días, por lo que ha sido la responsable de que se hayan desconocido aspectos muy importantes de Qoh.

2.4.1. Qohélet y su sana personalidad

Un libro tan pequeño como el Eclesiastés, que ha causado tal diversidad de opiniones entre autores de mucha valía y de todas las tendencias, no ha podido ser escrito por un autor mediocre y vulgar.

Tienen razón todos los que han hablado del espíritu crítico de Qohélet, porque lo tiene y en sumo grado. Él se enfrenta, a cara descubierta, a los más graves problemas que atormentan al hombre, y pone por escrito sin remilgos el resultado de sus investigaciones sobre el escaso valor de las cosas, aun las más estimadas, sobre la mentira de la vida en la familia y en la sociedad, sobre la concepción mercantilizada de la religión y los supuestos conocimientos del ser misterioso de Dios, sobre la fría realidad de la muerte y su repercusión en la manera de concebir la vida, etc. Por esto causa escándalo tantas veces y, sin embargo, tiene razón en lo que dice. En este sentido es verdad que Qohélet es un sabio pesimista, pero también lo es que la vida es complicada, que los hechos y las situaciones unas veces tienen muchos sentidos y otras no tienen ninguno, o, al menos, nosotros no lo descubrimos. Qohélet abre los ojos a la realidad en la que al mismo tiempo se da el mal y el bien. Por esto podemos clasificarlo como un lúcido pensador realista, que con su fina ironía pone en interrogación lo que muchos creen conocer a fondo y definitivamente.

2.4.2. Qohélet busca el sentido de la vida

Si tuviéramos que poner una característica común a las reflexiones y divagaciones de Qohélet, ésta sería probablemente la de «búsqueda»; búsqueda ¿de qué? Todo sabio desea comprender la realidad de la vida y Qohélet es un sabio.

Los que subrayan los aspectos negativos de Qohélet no ven en él a un enamorado de la vida; ninguno, sin embargo, ha podido probar que Qohélet invite al suicidio, ni aun en los momentos más incomprensibles de la existencia. En este punto se ha acusado a Qohélet de ser inconsecuente, aunque yo creo que sin razón, ya que según su propia enseñanza el hombre no es dueño de su vida ni del día de su muerte (cf. 8,8). Qohélet está a favor de la vida a pesar de sus misterios y contradicciones; a fin de cuentas, «vale más perro vivo que león muerto» (9,4).

No son muchos los autores que hacen de la vida el centro de atención de Qohélet, a pesar de

todas las apariencias en contra. Esto es lo que de verdad preocupa a Qohélet: el sentido de la única vida que tenemos y que tanto apreciamos. Da vueltas y más vueltas para ver si puede descifrar el enigma de nuestra existencia. ¿Y qué es lo que descubre?

2.4.3. La vida no tiene sentido trascendente

El intento persistente de Qohélet por comprender la existencia de las cosas en general, y de la vida humana en particular, queda estrepitosamente fallido. La razón más fundamental de este fracaso -causa principal del pesimismo en Qohélet- reside en la incapacidad del hombre para comprender las obras de Dios, y en la más radical aún para descifrar los designios de Dios. Sobre lo primero leemos en 8,16-17:

«Cuando me dediqué a conocer la sabiduría y a observar las tareas que se realizan en la tierra -pues los ojos del hombre no conocen el sueño ni de día ni de noche-, observé todas las obras de Dios: el hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol; por esto el hombre se fatiga buscando, pero nada averiguará; y aunque el sabio diga que lo sabe, no podrá averiguarlo».

Qohélet recuerda todos aquellos momentos en que se ha portado como sabio al buscar la sabiduría con ahínco, comparándose al investigador infatigable que trabaja sin descanso día y noche. Al final se ha convencido de algo descorazonador: a pesar de dedicarse con todo el esfuerzo que le ha sido posible a la observación de todo cuanto se realiza entre los hombres -en la tierra o bajo el sol-, a lo más que ha llegado ha sido a la convicción de que la fatiga del hombre en esta dura tarea es inútil, que no averiguará nada. Qohélet en este momento de sinceridad total hace grandes afirmaciones en cuanto a la impotencia del hombre para descifrar lo escondido de los sucesos en los que él es protagonista, y en lo que él entiende por *las obras de Dios*. Desde la perspectiva del creyente en Dios, creador y señor de hechos y acontecimientos, Qohélet identifica estas obras de Dios con *lo que se realiza en la tierra o lo que se hace bajo el sol*, pues para él no existe otro ámbito o medio donde se puedan realizar y manifestar las acciones de Dios y de los hombres.

El hombre podrá afirmar que sabe muchas cosas por las que de verdad se puede llamar sabio; pero esta sabiduría fragmentada no alcanza la comprensión total de su propia existencia, la explicación del sentido de su vida en un mundo determinado, pero caótico.

Y si el hombre no puede «abarcar las obras que Dios hace de principio a fin» (3,11), mucho menos podrá adentrarse en el misterio mismo de Dios. El mero intento ya es una temeridad, ya que, en expresión gráfica del autor: «Dios está en el cielo y tú en la tierra» (5,1).

La sabiduría internacional y tradicional es más bien optimista; tiene una confianza casi ilimitada en las posibilidades humanas. Este es tal vez el principio fundamental de toda la pedagogía de los maestros de sabiduría. Por esto animan a los discípulos a poner en práctica sus consejos para tener pleno éxito en la vida. Según el mismo Qohélet, el hombre llega a tener profundos conocimientos de sí mismo y de su entorno. El es un testimonio vivo de ello. La historia se encargará de confirmar ampliamente esto mismo en todos los ámbitos del conocimiento especulativo y práctico, del macro y del microcosmos. Pero la realidad se impone de nuevo a Qohélet.

Si utilizamos nuestro lenguaje, más evolucionado y preciso, tal vez podamos explicar el pensamiento de Qohélet. De hecho, el hombre siente un impulso irrefrenable a someterlo todo a su dominio primero por medio del conocimiento y después por medio de la voluntad. Es la tentación prometeica, que se convierte en «una trágica aspiración», porque está llamada al fracaso más rotundo. El hombre es hombre y no Dios (cf. Ez 28,2.9; Is 31,3), pero en este intento prometeico rivaliza con Dios: quiere comprender las obras que Dios hace, todas ellas y totalmente, es decir, de principio a fin. Si el hombre consiguiera comprender así las obras de Dios, comprendería también los planes de Dios sobre su obra, el misterio de Dios en su obra, lo que sería igualarse a Dios, ser como él; todo lo cual es simplemente imposible.

Es necesario, por tanto, que nos acomodemos a la actitud de Qohélet que se sabe hombre y conoce sus propios límites frente a la realidad del mundo y frente a Dios. Como enseñanza más

universal también es necesario que el hombre sepa aceptar su condición de hombre que implica una cierta contradicción interna. Lo cual es más cierto si lo que se pretende conocer y saber es algo relacionado con Dios mismo y aun con los planes de Dios sobre sus obras, pues no tenemos más remedio que reconocer con Eliú que «Dios es más grande que el hombre» (Job 33,12) y, por consiguiente, «Dios excede nuestro conocimiento» (Job 36,26).

A esto se añaden las consecuencias que Qohélet saca de sus persistentes reflexiones sobre la muerte. Para él es evidente que la muerte pone fin definitivo a la única vida del hombre que conocemos, o a «los días contados de su vida» (2,3), «los pocos días de la vida que Dios le ha dado» (5,17), «los días de su vida que Dios le ha regalado bajo el sol» (8,15), «los días de tu vida fugaz que Dios te ha concedido bajo el sol» (9,9). Si Qohélet hubiera descubierto de alguna manera que el destino del hombre se proyectaba más allá de la muerte, lo hubiera consignado en su libro, como lo hizo el autor de Sabiduría tiempos después. Pero entonces Qoh no sería el libro canónico que conocemos. Este no descubrimiento de Qohélet en sus investigaciones otorga paradójicamente a sus múltiples pensamientos un valor trascendental: la relativización de todo cuanto existe y puede hacerse bajo el sol, ya que todo cuanto existe, excepto Dios, es de valor relativo. Qohélet expresa este «descubrimiento» con su variada fórmula favorita: «todo es vanidad», «también esto es vanidad y caza de viento», etc.

2.4.4. Qohélet y los parciales pero alegres sentidos de la vida

Pero Qohélet no se desespera por no haber encontrado un sentido pleno a la corta, efímera y siempre amenazada vida humana, ni cesa en su empeño, casi abocado a lo imposible, de seguir buscando no ya la felicidad perfecta, el sentido que satisfaría plenamente el ansia de absoluto de su espíritu insatisfecho, sino, al menos, partículas y fracciones de satisfacción, momentos de felicidad, espacios reducidos, limitados de vida que dan sentido a los duros y en apariencia baldíos esfuerzos del hombre en su diaria tarea «bajo el sol».

Ciertamente la vida está demasiado salpicada de sinsabores, pero también tiene sus encantos. Qohélet los va descubriendo a lo largo de sus reflexiones, los aprecia y estima en su justo pero limitado valor e invita a sus lectores a que sepan aprovecharlos, disfrutando de ellos.

Los pasajes principales en que Qohélet hace estas recomendaciones son 2,24; 3,12s; 3,22; 5,17; 8,15 y 9,7-9.

a. El disfrute es don de Dios (2,24)

2,24 pertenece al resumen que el autor hace en 2,24-26. En él se intenta de nuevo dar una respuesta a la pregunta: «¿Qué saca el hombre de todas sus fatigas y preocupaciones con que él se fatiga bajo el sol?» (2,22). El intento ha llevado al pseudo-Salomón a ensayar todos los medios a su alcance. Pero se convence de que nunca podrá el hombre con todas sus posibilidades alcanzar la felicidad o parte de ella; sólo Dios puede darla a quien quiera y como quiera. La respuesta es, por tanto, esperanzadora, aunque sólo en parte.

«No hay nada mejor para el hombre que comer y beber y disfrutar de su trabajo. También he observado que esto viene de la mano de Dios».

El autor no exhorta ni da consejo alguno en este pasaje, sólo hace una constatación: lo que observamos en la vida normal y corriente.

En este lugar, y en los otros paralelos del libro que vamos a ver, muestra Qohélet su lado amable, bastante desconocido por cierto. Aquí se manifiesta la estima que el autor tiene de la creación de Dios en su totalidad, de los bienes que están al alcance de todos, como es el comer, el beber y la actividad laboral que no suponga un excesivo esfuerzo por parte del hombre. Estos bienes son, o pueden ser, pequeños en sí, pero salpican la vida de momentos felices no desdeñables, ni menos aún despreciables. Qohélet los llama *buenos*: más bueno, mejor que.

Este *tób*: *bueno* nos recuerda el juicio que el autor sacerdotal va dando a las obras de la creación (cf. Gen 1,4.10.12.18.21.25.31), que Dios pone a disposición del hombre. Qohélet está plenamente de

acuerdo con el relato genesíaco y con la fe práctica del pueblo de la Antigua Alianza, como no podía ser de otra manera. Podemos citar además algunos pasajes de la Sagrada Escritura que explícitamente recomiendan lo que Qohélet aprueba. Leemos en 1 Crón 29,22: «Festearon aquel día comiendo y bebiendo en presencia del Señor». Nehemías dice al pueblo: «Id a casa, comed buenas tajadas, bebed vinos generosos y envidad porciones a los que no tienen nada, porque hoy es día consagrado a nuestro Dios. No ayunéis, que al Señor le gusta que estéis fuertes» (Neh 8,10). El profeta Jeremías se dirige al rey Joaquín con estas palabras: «Si tu padre [Josías] comió y bebió y le fue bien es porque practicó la justicia y el derecho» (Jer 22,15).

En v.24b descubrimos al hombre de fe israelita que era Qohélet: *También he observado que esto viene de la mano de Dios*. La afirmación va más allá de la *observación* aunque ésta sea muy profunda; es la expresión de la fe de Qohélet, enraizada en la fe de su pueblo. Salva también a Qohélet de la acusación de hedonismo, que tantos autores le han atribuido, puesto que reconoce que en todo esto está presente Dios, o que todo proviene de la mano de Dios.

b. Sentido ético y teológico del disfrute (3,12-13)

3,12-13 componen la segunda parte en que se divide la perícopa 3,10-15; forman una pequeña estrofa, completa en cuanto a su contenido: sentido ético y teológico del disfrute en la vida del hombre.

«Comprendí que no hay nada mejor para ellos [los hombres], sino alegrarse y pasarlo bien en su vida. Pero también que el hombre coma y beba y disfrute de todo su trabajo es don de Dios».

La expresión: *no hay nada mejor* es una repetición literal del comienzo de 2,24. En cuanto al contenido del resto del v. 12 no supera teológicamente lo que Qohélet ha afirmado ya en 2,22-24; algunos matices son nuevos. Resalta la concepción optimista y luminosa del modo de vivir práctico del hombre: *alegrarse y pasarlo bien* durante los pocos días de que dispone en su vida.

El verso 13 en su conjunto nos recuerda a 2,24b, y no se opone a lo que acaba de decir en v.12, sino que lo aclara. Es, además, una magnífica fundamentación teológica de lo más natural que puede concebirse en una vida profana normal y corriente del hombre: el comer, el beber y cualquier actividad productiva. *Comer y beber* constituyen una necesidad física primaria del hombre; pero también pueden simbolizar toda actividad que produce placer de los sentidos, especialmente del sentido del gusto. Qohélet incluye ciertamente los placeres de la mesa en *este comer y beber*, lo cual está muy conforme con lo que la Escritura enseña. En muchos pasajes de ella se hace mención de la comida y de la bebida no sólo con la finalidad de mantener la vida que hemos recibido, sino como expresión de sentimientos más profundos y nobles en el hombre, como son la hospitalidad, la amistad, la alegría, la fiesta. Recordemos la realidad y el simbolismo de las comidas y en especial el de los banquetes en Gen 18,1-8; 24,33-54; 27,1-29; 43,31-34; Tob 7,14; 8,19-20; la cena de Pascua; y en el Nuevo Testamento Jn 2; Le 15,23s; las comidas de Jesús con sus discípulos y con otros; la última cena del Señor antes de morir.

En cuanto al *disfrute de todo su trabajo*, preferimos entenderlo como el placer inherente a toda actividad del hombre, elegida libremente o no, pero querida por él hasta identificarse con ella. No excluimos la interpretación que hace referencia explícita al trabajo mismo como actividad y a los frutos de ese trabajo, de los que se puede disfrutar legítimamente.

La visión religiosa, de fe de Qohélet se manifiesta al final del verso: *es don de Dios* (cf. 2,24). Es una visión verdaderamente optimista y no hedonista ni epicúrea, como varias veces hemos repetido. Reconoce Qohélet que Dios es la fuente no sólo de todas las cosas, sino también de todas las alegrías de la vida, pequeñas y grandes.

c. Disfruta del momento presente (3,22)

Después de observaciones y reflexiones tan poco alentadoras, como las de 3,16-21, termina la perícopa con un razonamiento positivo que se plasma en una invitación a disfrutar pacífica y

alegremente del momento presente, el cínico seguro en una existencia azarosa.

«Y así observé: que no hay nada mejor que el hombre disfrute de lo que hace: ésa es su parte; pues ¿quién podrá llevarlo a disfrutar de lo que vendrá después de él?».

El verso 3,22 en cierto modo es la conclusión del proceso de pensamiento abierto en 3,16 con la observación del dominio de la injusticia en la vida social. Con todo rigor no se puede decir que el autor nos recomiende en 3,22 algo nuevo.

Es una verdadera exageración equiparar la sensata observación de Qohélet de *que no hay nada mejor que el hombre disfrute de lo que hace*, con el *carpe diem* de Horacio o con las invitaciones egipcias o babilónicas o griegas al goce del momento presente. Qohélet invita al hombre a disfrutar *de lo que hace*, de la actividad misma o trabajo (cf. 2,24 y 3,13) y de sus frutos, naturalmente. No negamos que entraña una cierta concepción optimista que no está nada mal en un autor, al que se le califica constantemente de escéptico y de pesimista. Y puesto que la determinación del éxito en la vida y la vida misma no están en manos del hombre, bien puede disfrutar del momento feliz cuando le llega, porque verdaderamente le corresponde, es suyo: *ésa es su parte*. De lo demás, aunque sea imaginable y posible, el hombre no puede estar seguro. La interrogación: *¿Quién podrá llevarlo a disfrutar...?* espera una respuesta negativa: *nadie*. Lo que venga habrá que recibirlo como un don, como un regalo. En cuanto a *lo que vendrá después de él* se refiere al ámbito intramundano e histórico, pero después de la muerte del individuo.

d. Bendición de Dios al hombre (5,17-19)

Qohélet observa y saca sus conclusiones; en este caso, en qué consiste la felicidad del hombre en los cortos días de su vida, a saber: en poder disfrutar de los bienes conseguidos con su esfuerzo. Esto lo considera Qohélet un don maravilloso de Dios; por esto la concepción teológica de Qohélet es central en esta perícopa.

«Esto es lo que yo he comprendido: La felicidad perfecta consiste en comer y beber y disfrutar de todo el trabajo con que uno se fatiga bajo el sol los pocos días de la vida que Dios le ha dado. Tal es su paga. Si a un hombre le concede Dios riquezas y tesoros y la facultad de comer de ellos y de llevarse su parte y disfrutar de su trabajo; esto sí que es un don de Dios. Pues no pensará mucho en los días de su vida, ya que Dios lo tiene absorto en la alegría de su corazón».

Después del mal sabor de boca que nos han dejado las amargas reflexiones de 5,12ss sobre la fragilidad e inestabilidad de los bienes de fortuna y sobre la seriedad de la muerte, Qohélet nos sorprende con unas conclusiones optimistas, luminosas, alegres. No es algo que se le ocurre a la ligera.

A pesar de todo, Qohélet no renuncia a la posibilidad de ser feliz. A esto aspira todo ser humano, pues en todo esfuerzo e intento por conseguir algo se descubre la tendencia más profunda del hombre hacia lo bueno. Los teólogos descubrirán en esta tendencia la orientación radical del hombre hacia el Bien absoluto que es Dios, según la antigua doctrina de san Agustín: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón no está tranquilo hasta que descanse en ti». Qohélet no sabe nada de esta doctrina; él sólo describe lo que ha descubierto y comprendido en su dilatada experiencia y nosotros descubrimos su semejanza.

La felicidad perfecta o bien hermoso, que el individuo concreto puede conseguir a pesar de todas las limitaciones reconocidas por el mismo Qohélet, *consiste en comer y beber y disfrutar...* Enseñanza que no es nueva en Qohélet, pues ya la hemos visto con pequeñas variantes en 2,24s; 3,12s.22 y la volveremos a encontrar en 8,15 y 9,7-9.

Qohélet busca el disfrute sano en todo lo que hace y a. veces lo encuentra, aunque sea en pequeñas dosis, como la abeja el dulce néctar en una flor silvestre. Que busque el disfrute en la comida y bebida no es original, ya que corresponde a una actividad absolutamente necesaria en todo hombre sobre la tierra; pero que lo encuentre dentro de los límites razonables, sí que demuestra un equilibrio poco común. Lo que sí parece una característica particular de Qohélet es que la actividad

del trabajo sea para él un medio apto para el gozo. En todos los pasajes anteriormente citados aparece el trabajo como causa de gozo. El trabajo en Qohélet hay que entenderlo en toda su amplitud, es decir, como la actividad misma del hombre y el fruto de esa actividad.

Los pocos días de la vida. El tema de la brevedad de la vida es uno de los más recordados por Qohélet, ya que para él la vida no tiene sentido trascendente, pues todo acaba con la muerte. Sin embargo, Qohélet no es tremendista ante este hecho para él irrefutable; lo acepta con una serenidad y una naturalidad comparables a las de los más perfectos estoicos, y con una visión religiosa de la que carecían los más ilustres filósofos y tratadistas de su tiempo: la vida, larga o corta, es un don de Dios (cf. v. 18).

Tal es su paga, su suerte, su premio: lo que a él le ha correspondido en la lotería de la vida.

El verso 18 analiza el caso particular del hombre afortunado y feliz según las condiciones y circunstancias definidas en v. 17. La importancia extraordinaria del v. 18 radica en que en él propone Qohélet su particular concepción acerca de la intervención de Dios en la vida de los hombres. Se ha discutido mucho sobre la doctrina de Qohélet acerca de la incapacidad del hombre para conocer a Dios y sus designios sobre el mundo en general y el hombre en particular (ver 3,1 Ib; 5,Ib; 8,17-9,1). Sin embargo, 5,18 responde en gran manera a la importante cuestión de la capacidad-incapacidad del hombre en orden al conocimiento de Dios y de sus planes sobre el hombre y, al parecer, esto no se tiene muy en cuenta a la hora de exponer el pensamiento completo de Qohélet a este respecto.

En 5,18 se nos dice explícitamente que Dios concede las riquezas y los tesoros. Esto no es nuevo, sino creencia común, puesto que todo viene de Dios, como ya ha repetido varias veces Qohélet (cf. 2,24-26; 3,13, etc.). La novedad del v. 18 está en que se afirma que las riquezas, los tesoros y todos los bienes imaginables no son suficientes para ser feliz en la vida, si Dios no concede además *la facultad* de poder disfrutar de ellos (cf. 6,2). A quien Dios se lo concede, le concede un gran *don* (cf. 3,13).

No sólo el vocabulario es común a la doctrina que los teólogos desarrollarán más tarde para hablar de *la gracia* de Dios; también lo es el espíritu, sin que por esto se haya dicho jamás que Qohélet es maestro de la gracia.

El verso 19 completa las ideas de los vv.17-18. Del hombre infeliz había dicho en v. 16 que todos sus días eran pena, aflicción y disgusto; del agraciado por Dios afirma ahora que no tendrá ni siquiera ocasión de pensar en el lado oscuro de la existencia. Y da la razón: *Dios lo tiene absorto en la alegría de su corazón.* Equivalentemente afirma Qohélet que esta *alegría de SH corazón es un don de Dios*, pues es el resultado del disfrute de que habla en v.18: verdadero *don de Dios*.

La sentencia ha hecho pensar a muchos intérpretes, ya desde la versión de los Setenta y con razón. Tanto si se admite nuestra versión como si se prefiere: «Dios le responde (se le revela) en la alegría de su corazón», v. 19b contiene un mensaje teológico muy importante.

Según nuestra versión: *Dios lo tiene absorto (ocupado) en la alegría de su corazón.* Dios sigue siendo el sujeto activo y la fuente de la alegría del corazón humano. Así - también Qohélet descubre la huella y presencia de Dios en las pequeñas y momentáneas alegrías de la vida del hombre, a pesar de la «mala tarea» (1,13) que Dios mismo le ha impuesto en su vida.

e. Yo alabo la alegría (8,15)

Volvemos a encontrarnos con el lado más amable y luminoso de Qohélet después de las observaciones y reflexiones tenebrosas de los versos que preceden a 8,15:

«Yo alabo la alegría, porque el único bien del hombre bajo el sol no es sino comer y beber y alegrarse; esto le acompañará en su trabajo durante los días de su vida que Dios le ha regalado bajo el sol».

Este Qohélet de v. 15 es el hombre alegre que sabe descubrir momentos de felicidad en las pequeñas y efímeras alegrías de la vida, como las que gozamos al satisfacer las necesidades más primarias: en la comida, en la bebida, en el disfrute de las ocasiones placenteras que se dan aquí y allí, al correr de las horas apacibles, en solitario o en compañía de amigos y personas queridas.

No se olvida Qohélet de recordar también las satisfacciones que nos proporcionan las actividades humanas productivas o recreativas que llamamos trabajo. Todas estas satisfacciones son el condimento de la vida, considerada siempre por Qohélet como un regalo de Dios.

f. Disfruta de la vida (9,7-9)

Después de las duras y amargas reflexiones de 9,1-6 sobre el paradero común de todos los hombres, sean buenos o malos, viene bien un descanso: la invitación a disfrutar de lo único que está a nuestro alcance, de la vida tal y como se nos presenta.

«Anda, come tu pan con alegría y bebe contento tu vino, porque Dios ya ha aceptado tus obras. En todo tiempo lleva vestidos blancos y no falte el perfume de tu cabeza. Disfruta la vida con la mujer que amas todos los días de tu vida fugaz que Dios te ha concedido bajo el sol, que ésta es tu suerte en la vida y en tus fatigas con que tú te fatigas bajo el sol».

No es ésta la primera vez que Qohélet invita al disfrute de la vida (cf. 2,24; 3,12-13; 3,22; 5,17; 8,15). Éste es, sin embargo, el pasaje más importante del *carpe diem* qohéletiano, el único que está en imperativo, por lo que predomina el uso de la segunda persona.

Como acabamos de decir, ya conocemos por pasajes anteriores este Qohélet amable y amante de las alegrías de la vida. En estos tres versos Qohélet anima a su lector, es decir, a todos los hombres, a disfrutar de los placeres más simples y universales de la vida cotidiana. No es tan ingenuo como para creer que la vida se puede convertir en un festín o banquete perpetuo; pero exhorta a que hagamos con alegría lo que necesariamente hacemos todos los días: comer y beber, a que disfrutemos del placer de una higiene sencilla: vestidos blancos y cabeza perfumada, y de la vida en familia *con la mujer que amas*.

Teniendo en cuenta las circunstancias socio-económicas del tiempo, Qohélet se dirige a personas de clase media y alta; pero en absoluto también los más pobres pueden aplicarse el consejo de Qohélet en la medida de sus posibilidades. La vida es el bien máspreciado que poseemos. Todo lo que ayude a mantenernos en ella, simbolizado aquí por el pan y el vino, debe ser motivo de alegría. Y en verdad que no hay nada más nuestro que aquello que comemos y bebemos: nuestro pan y nuestro vino; tan nuestro que se convierte en nosotros mismos.

Nosotros solemos distinguir entre necesidades primarias y secundarias, y entre bienes primarios y secundarios según satisfagan unas u otras necesidades. El comer, el beber y el vestir (de lo aquí referido) pertenecen a las necesidades primarias; pero la manera de satisfacerlas alcanza muchos niveles. Con el desarrollo y la civilización los hombres hemos elevado considerablemente estos niveles, y además hemos creado otras necesidades que pueden llamarse primarias con relación al nivel alcanzado, por ejemplo, la cultura. En tiempos de Qohélet ya se había llegado a un grado o nivel de cultura muy elevado, aunque no todos disfrutaban de él de la misma manera. El detalle de *los vestidos blancos y del perfume en la cabeza* pertenece a este elevado nivel de cultura en el ambiente determinado de Palestina. El disfrute de la vida *con la mujer que amas* no tiene fronteras ni en el orden social ni en el nivel de cultura alto o bajo; es simplemente humano.

Los autores se preguntan sobre las fuentes literarias en las que se ha inspirado Qohélet. Una primera respuesta podría ser que Qohélet no ha necesitado ninguna fuente literaria especial de inspiración, ya que la invitación al disfrute de los placeres más simples de la vida surge espontáneamente de la vida misma. Una prueba convincente de esto es que no existe ninguna civilización, conocida por testimonios escritos, que no nos haya dejado alguno que nos exhorte a disfrutar de la vida. Por esto mismo tienen razón los que defienden que en Qoh 9,7-9 podemos descubrir influjos provenientes de culturas extrañas a Israel. Sin embargo, antes de salirnos de Israel será necesario constatar que existe una fuerte tradición israelita en la que se puede insertar con todo derecho Qoh 9,7-9. La referencia al pan, al vino y al aceite apuntan a Palestina, ya que son productos normales de la región. En cuanto al vino y los banquetes véase Amos 6,6; Is 22,13; sobre el uso de vestidos limpios o blancos leemos, por ejemplo, en Est 8,15: Mardoqueo «espléndidamente vestido de púrpura violeta y lino blanco... y manto de lino fino» (cf. Gen 27,27; 41,42). Del uso del aceite con fines cosméticos, como perfume, ver 2 Sam 12,20; Judit 10,3; Amos 6,6; Sal 23,5; Prov

27,9.

Que la tradición israelita sea la continuación de otra más antigua cananea y siria es muy probable. Tampoco se puede ni se debe descartar el influjo que viene de Egipto, especialmente en tiempo helenístico. Pero el lugar paralelo extrabíblico más citado y conocido de todos es el poema babilónico Gilgamés, que en la Tablilla X,3 dice:

«Gilgamés, ¿hacia dónde corres?
La vida que persigues no la encontrarás.
Cuando los dioses crearon la humanidad,
la vida la guardaron en sus manos.
Tú, pues, Gilgamés, (deja) que tu vientre se llene,
día y noche diviértete;
cada día haz una fiesta jubilosa,
día y noche danza y toca (la música).
Que tus vestidos estén limpios,
tu cabeza lavada, tú bien bañado.
Presta atención al joven que toma tu mano.
Que tu esposa se deleite en tu seno.
¡Ésta es la tarea de la humanidad!».

El tema naturalmente aparece también en las literaturas griega y latina y, sin duda, podrían aducirse testimonios de todas las culturas de todos los pueblos y de todos los tiempos hasta nuestros días.

Así que, puestos en la perspectiva de Qohélet: no hay más vida que la presente, es lógico pensar que la alegría, el contento, la satisfacción, la fiesta en suma deban formar parte de nuestra vida, al menos en esos momentos privilegiados, pocos o menos pocos, de los que todos podemos disponer en nuestra azarosa vida.

Sin embargo, Qohélet se diferencia notablemente de todos los antiguos al invitar a la fiesta y al disfrute de la vida. En los pasajes en los que él repite esta invitación no falta la mención de Dios, que es el que hace este regalo (cf. 2,24; 3,13), el que concede la vida (cf. 5,17; 8,15; 9,9) y el que se manifiesta benévolo con el hombre al aceptar sus obras: porque Dios ya ha aceptado tus obras (9,7b).

A propósito de la mujer que amas (9,9a) se ha discutido y se discute sobre si mujer se refiere a la esposa o a otra mujer. Al parecer la solución no puede venir del texto mismo, ya que en hebreo issah sin artículo es término ambiguo, que lo mismo puede significar mujer (LXX y Jerónimo) que esposa (Vulgata). Pero, si se tiene en cuenta el ambiente socio-cultural de Qohélet, la mayoría aplastante de los autores antiguos y modernos opina, y creo que con razón, que Qohélet se está refiriendo a la propia esposa.

J. de Pineda dice bella y acertadamente que la mujer que amas «es una perífrasis de la esposa querida». Esto mismo nos recuerda el pasaje de Ezequiel en el que a su esposa se le llama «el encanto de sus ojos» (Ez 24,16 y 18). Qohélet no es un misógino, como se ha repetido hasta la saciedad; creo que con 9,9 queda patente que Qohélet es un hombre normal o, si se prefiere, fuera de lo normal en sentido positivo.

Qohélet reconoce explícitamente en todos los pasajes citados que el deleite, la alegría, el gozo pertenecen al orden establecido y querido por Dios, por lo que no se le puede tildar de epicúreo o hedonista. La teoría y, sobre todo, la práctica del pueblo judío, descubrió esta orientación central de Qohélet. Por esto fue elegido Qoh entre todos los libros canónicos para celebrar la liturgia de una de las fiestas más alegres y gozosas del calendario judío, la fiesta de los Tabernáculos, la «Estación del regocijo».

Hay que reconocer, sin embargo, que, aun sumados todos los motivos de gozo que Qohélet nos descubre, no queda eliminado el sentido de precariedad de la vida; sus reflexiones nos lo inculcan y

vuelven a teñir de «melancolía» los sentimientos más profundos de Qohélet. Esto no es una crítica desfavorable a Qohélet, sino todo lo contrario; puesto que la vida humana, tomada en serio, es una realidad agridulce aun para aquellos que hemos conocido el mensaje de Jesús. Lo importante no es sobrevalorar la realidad, sino aceptarla como es, con sus luces y sus sombras; pues, a pesar de todos los pesares: «Realmente es dulce la luz y agradable a los ojos ver el sol» (11,7), aunque no siempre sea de día ni brille el sol.

2.5. Sobre Dios y el temor de Dios en Qoh

Para Qohélet Dios «no es investigable»; él, sin embargo, habla muchas veces de Dios. Con razón, pues, podemos preguntar: ¿cuál es el concepto que Qohélet tiene de Dios?

2.5.1. Concepto de Dios en Qoh

Los autores parten del supuesto verdadero: Qohélet cree sinceramente en Dios. El problema surge al querer determinar qué entiende Qohélet por Dios, pues el abanico de opiniones es amplísimo.

a. Hablan los intérpretes

Hay algunos que afirman que el Dios de Qohélet es *impersonal* o que se reduce prácticamente a un Principio Metafísico; la mayoría, sin embargo, admite que el Dios de Qohélet es un Dios *personal*. Entre éstos los hay que atribuyen a este Dios personal rasgos que no están conformes con el Dios de Israel, al menos como aparece en Profetas y Salmos; o llaman al Dios de Qohélet déspota lejano e indiferente, dueño absoluto y arbitrario del destino.

Otra corriente de interpretación, la de más solera por entroncarse con la tradición, ve en Qohélet un auténtico testimonio de la fe israelita. Es verdad que existen diferencias entre Qohélet y los demás autores del Antiguo Testamento, pero esto no autoriza a nadie para arrojar a Qohélet del mundo de la fe de Israel, más bien es una prueba de la variedad y riqueza de la Sagrada Escritura en temas tan importantes como la revelación del insondable misterio de Dios.

Las reflexiones del sabio Qohélet distan mucho del espíritu que alentaba a los Profetas. Las funciones son distintas. En Qohélet habla el hombre de la experiencia histórica; experiencia, dura y execrable, que le provoca náuseas. De aquí su *todo es vanidad, vacío, viento, caza de viento, absurdo, sin sentido*, etc. Experiencia también contradictoria, pero que no le hace dudar de su fe en Dios.

b. Habla el mismo Qohélet (4,17-5,1)

La perícopa 4,17-5,6 sobre el culto o la religión puede sorprender a más de uno, ya que no concuerda con la concepción estereotipada que vulgarmente se tiene de Qohélet. Se ha repetido hasta la saciedad que Qohélet no se distingue por su espíritu religioso; sin embargo, este pasaje nos enseña cuál es la actitud adecuada del hombre ante Dios. Veamos lo que nos dice Qohélet en 4,17-5,1.

«Vigila tus pasos cuando vas a la casa de Dios: acercarse para escuchar vale más que el sacrificio que ofrecen los necios que no saben siquiera hacer el mal.

No te precipites con tu boca ni se apresure tu corazón a proferir una palabra ante Dios. Porque Dios está en el cielo y tú en la tierra. Por tanto sean tus palabras contadas».

La perícopa es breve en palabras, pero densa en su contenido. La comprenderemos mejor si tenemos en cuenta el contexto en que se encuentra. 4,17-5,6 trata de algunos actos de culto que el hombre piadoso puede tributar a Dios en el templo, especialmente de los sacrificios (4,17), de las palabras que el hombre dirige a Dios, de la oración (5,1-2) y por último de los votos y promesas que se hacen a Dios (5,3-6).

En 4,17 Qohélet habla directamente con el hombre piadoso y se dirige a él en segunda persona. El estilo es el propio de los maestros de sabiduría: avisa de los peligros que hay que evitar e indica cuál es la actitud correcta que hay que adoptar.

Cuando vas a la casa de Dios: Para un israelita *la casa de Dios* por antonomasia es el Templo de Jerusalén, como expresamente se dice en Esd 1,4: «La casa de Dios que está en Jerusalén» (cf. también Dan 1,2); pero puede referirse a cualquier lugar sagrado donde se tributa culto legítimo a Dios, como se desprende de Jue 18,31: «Mientras estuvo en Silo la casa de Dios».

Ir a *la casa de Dios* o templo no es ir a un sitio cualquiera ni para cualquier cosa; se va a un lugar que se sabe sagrado, donde el individuo se puede poner en comunicación con Dios mismo. Esto lo sabe muy bien Qohélet, que es un judío creyente de verdad. Por esto mismo él cree que dirigir los pasos o dirigirse a la casa de Dios es algo de suma importancia, que hay que hacerlo a conciencia y con el máximo respeto. No creo que en 4,17a se refleje el miedo ante lo sagrado, sentimiento por lo demás muy común en el ámbito en que se movía Israel (cf. Ex 19,2; Núm 17,28; 1 Sam 6,19-21; 2 Sam 6,6-10); sino más bien el respeto que le merece todo lo relacionado con el trato con Dios, como va a especificar a continuación, al criticar el falso culto que practican los necios.

Cuando en el templo se celebraba la liturgia en general y la de los sacrificios rituales en particular según el espíritu debido, la comunidad de creyentes que participaba en ella y los individuos creyentes, como miembros vivos de esa comunidad, renovaban explícita o implícitamente los compromisos que implicaba su fe en Dios, hacían presente el pacto o alianza del pueblo con Dios, con las implicaciones necesarias en la vida social. Se daba y se sigue dando una verdadera correspondencia entre el culto sincero a Dios y la vida real en medio de la comunidad o sociedad. Por esto cualquier desequilibrio en un ámbito se reflejaba necesariamente en el otro. Era imposible vivir cometiendo injusticias y celebrar debidamente el culto divino. Si se cree en un Dios, Creador y Señor de todo, que conoce todo lo que se hace y se maquina entre los hombres, es imposible creer que se le puede engañar, ofreciendo sacrificios rituales, como señal de reverencia y sumisión a sus mandatos y, a la vez, practicar entre los hombres lo que él tanto abomina y detesta, la injusticia social. Así se comprende con cuánta razón alzaron su poderosa voz los profetas en contra del falso culto, aquél que practicaban los injustos y malvados de su tiempo, para sacarlos de su grave error, ya que Dios no acepta ofrendas de manos inicuas (cf. Os 8,13; Amos 5,21-24; Is 1,10-17; Jer 7,4-15.21-22; etc.).

Dios no tiene necesidad de sacrificios y menos sí vienen de un pueblo injusto (cf. Sal 50). Lo que él quiere, según el testimonio unánime de los Profetas, es una vida según justicia: «Porque quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6,6, citado en Mt 9,13 y 12,7; cf. Amos 5,21-25; Miq 6,6-8). La vida según justicia se identifica con seguir la voluntad del Señor, manifestada en las palabras autorizadas de sus enviados, en «escuchar su palabra», que resuena por todas partes y de mil maneras. Son reveladoras las palabras del profeta Samuel a Saúl, que ha desobedecido la orden del Señor: «¿Acaso se complace el Señor en los holocaustos y sacrificios, como en escuchar la palabra del Señor? Mejor es escuchar que sacrificar, la docilidad que la grasa de carneros» (1 Sam 15,22; cf. también Jer 7,22-28).

Sin embargo, no se puede concluir a la ligera que Dios rechaza toda clase de culto. Esto sería simplemente no haber entendido la crítica de los profetas. El culto no contaminado con la injusticia es agradable al Señor. De éste tratan partes muy importantes de la Ley, los Profetas, los Salmos y los Sabios. Pero siempre deberá quedar claro que hay una escala de valores, como lo dice un sabio: «Practicar el derecho y la justicia Dios lo prefiere a los sacrificios» (Prov 21,3).

Ahora podemos comprender en su justa medida las palabras de Qohélet en 4,17b: *Acercarse para escuchar vale más que el sacrificio*. El vocabulario mismo nos es familiar. Acaba de hablar el autor en 4,17a de la visita a la casa de Dios; el *acercarse* parece, pues, que dice relación directa a esa visita al templo. La acción de *escuchar* nos recuerda los pasajes de 1 Sam 15,22 y de Jer 7,23 que hablan de «escuchar la palabra» y «la voz del Señor» respectivamente. Esto supone una actitud profundamente respetuosa y religiosa de apertura y docilidad del creyente ante la presencia del Señor.

Lo que acabamos de decir es válido para todo sacrificio que es agradable al Señor, porque en él se cumplen todas las garantías que exigen las normas más rigurosas. Pero Qohélet en 4,17b introduce un elemento nuevo: se trata del sacrificio ofrecido por *los necios*. La necedad del necio afecta al

mismo sacrificio, ya que lo que se valora no es la víctima en sí: un toro, un cordero, etc., sino la actitud del oferente, en este caso *los necios, que ni siquiera saben hacer el mal*. Dentro de lo negativo todavía el juicio es benigno, pues no afirma Qohélet que los necios sean unos malvados, sino sólo unos inconscientes. En 4,17c Qohélet pone de manifiesto su fina ironía.

Qohélet ha pedido en 4,17 una actitud de escucha y de docilidad a todo el que visite la casa de Dios; en 5,1 recomienda la tranquilidad y mesura en el hablar ante Dios, pues él se merece el máximo respeto y no tiene necesidad de largos discursos para estar adecuadamente informado.

La escena que Qohélet imaginativamente tiene delante parece ser la de los orantes en el templo, que recitan muy de prisa muchas y largas oraciones o discursos, mucha palabrería *{no te precipites con tu boca}*, sin coordinación ni sentido *(ni se apresure tu corazón)*. Como si Dios no supiera nada y fuera necesario informarle con nuestras propias palabras. Esto es lo que creían los sacerdotes de Baal en la escena del monte Carmelo (cf. 1 Re 18,21-29) y probablemente era una creencia muy extendida en el pueblo. Jesús mismo dijo: «Al orar, no charléis mucho, como los paganos, que se imaginan que por su palabrería van a ser escuchados. No seáis como ellos» (Mt 6,7; cf. Eclo 7,14). El consejo de Qohélet, sin embargo, es sabio: *sean tus palabras contadas*, ni más ni menos, las precisas.

Es verdad que también Qohélet puede leer en Habacuc: «El Señor está en su santo templo: ¡Silencio en su presencia!» (2,20), y en Sofonías: «¡Silencio en presencia del Señor!» (1,7); pero este silencio que reclaman los profetas ante Dios no es más que la expresión de una sublime confesión de la grandeza y trascendencia divinas por parte del hombre, que se siente muy pequeño ante la majestad divina. Qohélet está plenamente de acuerdo con esta visión de Dios y lo expresa no tan poéticamente como los profetas, sino a su manera.

La razón última y de más peso que fundamenta la actitud tan respetuosa de Qohélet ante Dios la formula él con una sentencia lapidaria: *Dios está en el cielo y tu en la tierra*. El contenido no es original, la unión de los dos extremos y su expresión sí; compárese si no con lo que confiesa el salmista: «El cielo pertenece al Señor, la tierra se la ha dado a los hombres» (Sal 115,16). Ciertamente Qohélet quiere subrayar la diversidad irreconciliable que existe entre el ámbito o mundo de Dios y el ámbito o mundo de los hombres. Dios y su mundo son absolutamente inalcanzables por el hombre, aunque éste viva siempre bajo la tentación de querer atraparlos con las manos o con el pensamiento, y así llegar a ser como Dios (cf. Gen 3,5,22). Pues «Dios es Dios y no hombre» (Os 11,9; cf. Is 31,3;

Ez 28,2,9), o, como leemos en Job: «Dios es más grande que el hombre» (33,12). Con todas estas expresiones los autores sagrados quieren decirnos lo que nosotros entendemos por trascendencia absoluta de Dios con relación al hombre. Lo más frecuente es que recurran a la imagen espacial vertical del arriba y abajo: el arriba o cielo siempre está reservado a Dios; el abajo (abismo y tierra) a sus criaturas, especialmente al hombre.

Tradicionalmente en Israel el cielo se ha considerado siempre la morada del Señor. En Dt 26,15 leemos: «Vuelve los ojos desde tu santa morada, desde el cielo, y bendice a tu pueblo, Israel, y a esta tierra que nos diste». En los Salmos es frecuente este lenguaje: «Nuestro Dios está en el cielo, lo que quiere lo hace» (Sal 115,3). También se concibe el cielo como el trono del Señor, o como el lugar donde está entronizado: «Así dice el Señor: el cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies» (Is 66,1). Esta lejanía física no significa que no se preocupe de la tierra y de sus habitantes, los hombres. Podemos comprobar que en tiempos lejanos Rajab, la que acogió en su casa a los espías de Josué, decía: «Porque el Señor, vuestro Dios, es Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra» (Jos 2,11). En los Salmos encontramos también la respuesta a nuestras posibles preguntas: «El Señor puso en el cielo su trono, su soberanía gobierna el universo» (Sal 103,19); y también: «El Señor está en su templo santo, el Señor tiene su trono en el cielo: sus ojos están observando, sus pupilas examinan a los hombres» (Sal 11,4). Con una orientación más confiada aún: «Que el Señor ha mirado desde su excelso santuario, desde el cielo se ha fijado en la tierra, para escuchar los lamentos de los cautivos y librar los condenados a muerte» (Sal 102,20-21).

En todos estos pasajes sobresale el uso de antropomorfismos, aplicados a Dios como la cosa más natural del mundo. A Qohélet le tenía que ser muy familiar esta manera de hablar sobre Dios. Por

esto su concepción de Dios de hecho no está muy lejana de la normal en Israel.

2.5.2. Sobre el temor de Dios

En muchas ocasiones hemos hablado de la sinceridad de Qohélet como verdadero creyente, como auténtico hijo de Israel; ahora dedicamos este apartado exclusivamente a su modo de entender *el temor de Dios* que nos aclarará a su vez cómo concebía él a Dios.

a. Qohélet habla del temor de Dios

Entre los temas importantes que afloran varias veces en Qoh está el del *temor de Dios*. Cinco son los pasajes en que aparece:

3,14: «Así Dios ha hecho que le teman».

5,6: «Tú, en cambio, teme a Dios».

7,18: «El que teme a Dios de todo sale bien parado».

8,12s: «Aunque yo sé eso [yo sé bien que]: "Les irá bien a los que temen a Dios porque lo temen, pero no le irá bien al malvado, ni se prolongarán sus días como una sombra, porque no es temeroso en la presencia de Dios"».

12,13: «Teme a Dios y guarda sus mandamientos».

No se puede negar que «el temor de Dios» ocupa un lugar importante en el libro del Eclesiastés. Los autores recuerdan a este propósito las palabras un tanto exageradas de Fr. Delitzsch: «Se puede llamar al libro de Qohélet "el cántico del temor de Dios"». Palabras sin duda bonitas, pero en su conjunto no del todo exactas por exorbitadas.

b. Significación del temor de Dios en Qoh

No es fácil dar con la clave de interpretación de Qoh. Nos separan de él muchos siglos. Los intérpretes, como era de esperar, no entienden el temor de Dios en Qoh de la misma manera. Para algunos temor de Dios en Qoh es lo mismo que temor actual, temor y terror ante lo desconocido y numinoso. Estamos ante una concepción de la divinidad que infunde pánico y miedo. Ante la trascendencia divina el hombre sólo puede callar y temblar. Se acepta, pues, la palabra «temor» en el sentido psicológico más primario. Esta concepción de Dios genera la religión del miedo que ha dominado a la humanidad durante gran parte de su historia y, por desgracia, todavía sigue vigente. En este contexto no parece que el hombre tenga otra salida que la sumisión incondicional.

Pero no es ésta la única manera de interpretar a Qohélet. Los intérpretes anteriores olvidan algo tan importante como la experiencia religiosa, que, aunque sea la de Qohélet, es la experiencia religiosa de un israelita. Cuando, por ejemplo, leemos a Qoh 4,17-5,6, honestamente no podemos decir que Qohélet esté en contra de las prácticas cultuales indiscriminadamente, sean éstas individuales o colectivas; pero tampoco podemos aducirlo como un gran defensor del culto oficial. Qohélet se muestra crítico y severo. En sus palabras se transparenta un respeto muy grande por la majestad divina, respeto que expresa con la fórmula de 5,6b: Tú, en cambio, teme a Dios. La fórmula parece una alternativa: Qohélet prefiere la actitud más personal y sincera del hombre ante Dios, la actitud que revela un respeto máximo a Dios, fundado en la convicción de su grandeza y en la pequeñez o nulidad del hombre.

3. Actualidad de Qoh

¿Tiene sentido plantearnos la pregunta sobre la actualidad de Qoh? Teóricamente parece una contradicción afirmar que un libro escrito hace más de dos mil años sea actual. Sin embargo, no lo es. Qoh es, sin duda, un libro muy antiguo para nosotros; pero la sensibilidad del autor está muy cercana a la del hombre de nuestro tiempo. Muchas de las preguntas que se hace son las mismas del hombre contemporáneo; las respuestas que da, cuando las da, ¿son también válidas para nosotros? Esto puede ser más discutible.

3.1. Qohélet analiza la realidad críticamente

No intentamos afirmar que Qohélet se enfrenta a la realidad de la vida despojado de todo *apriori*. Esto es imposible, pues nadie puede dejar sin más el bagaje cultural que lo constituye. Pero un espíritu crítico puede observar la realidad e intentar reflejarla, sin dejarse llevar por la corriente del modo común de pensar, sometiendo los pareceres a la criba de la duda y, si parece oportuno, a la de la contradicción.

Qohélet es, por tanto, un observador realista, no un frívolo optimista. Así pueden explicarse su actitud crítica ante la tradición sapiencial en general, el tono irónico y socarrón de muchos de sus pasajes, de la misma manera que su sana actitud ante lo positivo que percibimos en la vida, aunque Qohélet esté plenamente convencido de que todo está marcado con el sello de lo efímero.

3.2. Afinidad de Qohélet con el hombre contemporáneo

El descubrimiento de la modernidad de Qohélet es de nuestro tiempo. La particular sensibilidad de Qohélet causa en muchos lectores de nuestros días simpatía y admiración, que se convierten en atracción irresistible o fascinación. A pesar de su antigüedad, lo sentimos cercano, sus palabras parecen recién pronunciadas. Algunos temas por él tratados mantienen una asombrosa actualidad. En el espíritu insaciable de búsqueda y de confrontación de Qohélet descubrimos una sorprendente afinidad con el hombre de hoy.

El argumento de autoridad: «Esto es lo que se ha dicho hasta ahora», para él no tiene gran valor (cf. Qoh 8,12-14). Todo lo critica y lo hace pasar por el tamiz de la , prueba. En el fondo es la duda que todo lo penetra, tan familiar al hombre contemporáneo.

La experiencia es para Qohélet norma suprema. En ella descubre por un lado la complejidad de la existencia y sus contradicciones, y por otro la incapacidad humana para comprender esta complejidad y su sentido. El reconocimiento de esta realidad y las dolorosas vivencias que ello comporta acercan más y más a Qohélet al hombre de nuestros días.

Estamos lejos de las apologías tradicionales, que procuraban presentar un Qohélet lógicamente impecable, libre de cualquier contradicción. Por esto mismo nos atrevemos a predecir que el libro de Qohélet tendrá siempre actualidad, pero muy especialmente en las épocas de transición, ya que en ellas se ponen en tela de juicio las escalas de valores y reina la Inestabilidad en todos los órdenes de la vida.

Como es sabido, Qohélet no espera ninguna clase de supervivencia más allá de la muerte, fuera del posible recuerdo efímero de los que aún viven. Por esto la orientación de su vida está anclada en el más acá o en la visión puramente terrena de la existencia humana. Este es otro motivo de similitud entre Qohélet y el hombre de hoy, creyente o increyente.

3.3. Qohélet, maestro y guía

La afirmación de que Qohélet sigue siendo sabio maestro y guía en nuestro tiempo no es una novedad, después de lo que hemos dicho en este capítulo. Si Qohélet sigue teniendo actualidad, es que su magisterio sigue vivo, al menos para muchos. Hemos de dar gracias a Dios por encontrar entre los libros sagrados de perenne actualidad uno que tan poco lo parece.

Si es verdad que Qohélet puede echar una mano a los que se profesan cristianos, cuánto más a los que no profesan ninguna fe en el más allá pero creen en Dios, o simplemente esperan lo que la vida les ofrezca, manteniéndose fieles a sí mismos, a la voz de su conciencia.

X

El libro de la Sabiduría

En estos últimos años asistimos a un renacimiento del interés por la literatura sapiencial, tan estimada en la antigüedad extrabíblica y bíblica. El libro de la Sabiduría, fruto maduro de la reflexión humana dentro de una corriente histórica determinada, es uno de los más favorecidos por este nuevo talante. El autor o autores de Sab son personas que reciben impulso, aliento, inspiración de su medio ambiente y a su vez aportan su grano de arena, su propia riqueza. A medida que profundizamos más en el conocimiento y estudio del libro de la Sabiduría, descubrimos con satisfacción que su aportación al acervo común es mayor de lo que se ha afirmado hasta ahora y que en muchos aspectos casi parece inagotable: problemas hondamente humanos de todos los tiempos son en parte resueltos o al menos inicialmente iluminados, ya que nos introducen en misterios y enigmas mucho más hondos, que son un reto para todos, especialmente para los creyentes.

1. *Canonicidad del libro de la Sabiduría*

Los católicos mantenemos que el libro de la Sabiduría pertenece al canon o lista de libros sagrados del Antiguo Testamento, aunque sea de los llamados *deuterocanónicos*, ya que hasta el Concilio de Trento en la Iglesia se discutió sobre su canonicidad. Recordemos a grandes rasgos toda esta historia controvertida.

1.1. Sab en la Iglesia hasta san Agustín

Sería muy importante para nuestro estudio poder afirmar que los autores del Nuevo Testamento utilizaron el libro de la Sabiduría. Hay que reconocer, sin embargo, que es muy difícil demostrar que existen pasajes inspirados directamente en el libro de la Sabiduría. En todo caso queda abierta la posibilidad de que algunos autores del Nuevo Testamento conocieran Sab, puesto que utilizaron la Biblia en griego, que proviene de Egipto (Alejandría), donde con toda certeza conocían el libro de la Sabiduría. Es probable alguna relación entre Rom 5,12 y Sab 2,24; Hebr 1,3 y Sab 7,25; Mt 27,39-43 y Sab 2,18, y muy afín a Sab el evangelio de Juan con los temas comunes del Éxodo.

A medida que corre el tiempo, el uso que se hace en la Iglesia del libro de la Sabiduría es cada vez mayor y la estima que de él tienen, aun los que no lo consideran libro sagrado, es muy considerable. En un balance imparcial lo positivo supera con mucho lo negativo.

La referencia o alusión a Sab más antigua entre los escritores eclesiásticos la encontramos en Clemente de Roma en su carta a los Corintios (cf. Clem 1 Cor 3,4 con Sab 2,24a; 27,5 con Sab 11,20s). Citan o glosan algún pasaje de Sab como Sagrada Escritura Ireneo de Lión, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Cipriano y Dionisio de Alejandría. Orígenes constata que Sab «no se admite por todos como autoridad» (*De Princ.* 4,4,6: PG 11,407); él, sin embargo, cita a Sab con libertad, por ejemplo, al interpretar cristológicamente Sab 7,25s (cf. *Com. in Ioh.* 13,25: PG 14,444), y hasta la llama «divina» (cf. *Contra Celsum*,3,72: PG 11,1013).

Los *Capadocios*, los *Antioquenos* (menos Teodoro de Mopsuestia), especialmente Juan Crisóstomo, citan con frecuencia a Sab como al resto de la Sagrada Escritura.

En Occidente san Hilario y san Ambrosio utilizan indiscriminadamente a Sab y a los demás libros sagrados.

San Jerónimo marca un hito en la historia de la canonicidad de Sab. Aferrado a la *hebraica veritas*, admite únicamente como libros sagrados del Antiguo Testamento los del canon palestinese judío, donde no se encuentra el libro de la Sabiduría. San Jerónimo va a ser el punto de referencia y la autoridad máxima para todos los que en adelante negarán a Sab el valor de los libros inspirados. Paradójicamente, él cita alguna vez a Sab entre los autores sagrados (cf. *In Is VII* 1,63.8-10: CCLat 73A.726-728; *In Ez IV* 1,66.10: CCLat 75,173).

San Agustín, sin embargo, defenderá incansablemente la canonicidad de Sab y será la más grande autoridad que continúa una tradición y la formula con toda clase de argumentos en sus escritos y en

las intervenciones de los Concilios africanos en los que estará presente. Un texto suyo formula explícitamente que Sab es un libro sagrado, y da las pruebas de ello: el libro de la Sabiduría «ha merecido leerse en la Iglesia católica durante tantos años y ser escuchado con la veneración que se debe a la autoridad divina» (*De praedestinatione sanctorum* 14,27). San Agustín aplica al libro de la Sabiduría los criterios que él mismo expone en *De doctrina christiana*, 2,8, para determinar si un libro debe ser recibido o no como canónico.

Los primeros concilios en el ámbito latino, que trataron de determinar la lista de libros sagrados para la Iglesia, reflejan exactamente la doctrina de san Agustín; éstos fueron el de Hipona del año 392 y los dos de Cartago de 397 y 418. Ellos servirán de modelo a los más solemnes y oficiales de siglos posteriores.

1.2. Sab en la Iglesia hasta el Concilio de Trento

Durante los siglos VI al XVI se sigue discutiendo sobre la canonicidad de Sab. El nombre y la autoridad de san Jerónimo pesan mucho; se repite su opinión negativa entre algunos pastores y maestros. Sin embargo, la sentencia favorable a la canonicidad de Sab se asienta cada vez más en las Iglesias y en los documentos oficiales. En 692 el sínodo *In trullo* ratifica la lista de libros canónicos de los sínodos de Cartago. Eugenio IV, durante el Concilio de Florencia, escribe la bula *Cántate Domino* el 4 de febrero de 1442, en la que entre otras cosas se impone a los jacobitas la lista oficial de libros sagrados, que es la conocida desde san Agustín. Pero la declaración más solemne de la Iglesia se produce el 8 de abril de 1546, en la sesión IV del Concilio de Trento. Por causa de los reformadores, que negaban la canonicidad de los deuterocanónicos, la Iglesia se siente obligada a *definir* solemnemente el Canon de las Sagradas Escrituras.

1.3. Sab entre los ortodoxos y protestantes

La solemne definición del Concilio de Trento dirime definitivamente la discusión entre los católicos sobre la canonicidad del libro de la Sabiduría. En las Iglesias orientales de la Ortodoxia el asunto parece que no está decidido. Desde la separación en 1054 simultanean una corriente teórica, que excluye a Sab del canon de libros sagrados, y la práctica en las Iglesias, que equipara el libro de la Sabiduría con los libros reconocidos como canónicos. En los tiempos del Concilio de Florencia e inmediatamente después, la Ortodoxia no reacciona en contra de la aceptación por la Iglesia latina de la canonicidad de Sab.

Después del Concilio de Trento y por influjo del protestantismo en la Iglesia griega, a la que siguen prácticamente todas las demás de la Ortodoxia, toma fuerza la corriente que niega la canonicidad de Sab. Después de 1672, en el sínodo de Jerusalén, aceptan el canon de libros sagrados de Roma. Pero de nuevo a partir del siglo XVIII y hasta nuestros días se impone la dispersión de criterios: es libre la afirmación o negación de la inspiración de los libros deuterocanónicos.

En cuanto a las Iglesias de la Reforma, han seguido el parecer de M. Lutero. Éste, desde el principio, excluyó a Sab del Canon de las Escrituras del Antiguo Testamento, pues sólo aceptó de la tradición la autoridad de san Jerónimo, para el que únicamente era válido el canon palestinese judío, en el que no se encontraba el libro de la Sabiduría. A pesar de todo, el libro de la Sabiduría ha sido muy estimado entre los protestantes, especialmente por su mayor comentarista, C.L.W. Grimm, para el que Sab merecía estar entre los libros canónicos. En el protestantismo contemporáneo también existe una corriente de simpatía hacia el libro de la Sabiduría. R.B.Y. Scott, por ejemplo, cree que no es evidente que sea «un dogma protestante» tener que rechazar el canon más amplio o alejandrino de los libros sagrados.

1.4. Conclusión

El libro de la Sabiduría siempre ha sido altamente apreciado en la tradición multiseccular de la Iglesia aun por aquellos que no lo han considerado libro sagrado. Hoy día sucede lo mismo. Entre los católicos no se discute su canonicidad; prueba de ello es el uso que de él se hace en la Liturgia oficial.

2. Unidad del libro de la Sabiduría

Al comienzo del estudio del libro de la Sabiduría razonablemente podemos y debemos hacernos la siguiente pregunta: «Sab ¿es un libro con la *unidad* que implica la concepción global unitaria de un solo autor o solamente tiene la unidad propia de una compilación de partes, como se da, por ejemplo, en Proverbios? Hablamos, por tanto, de la unidad de composición literaria en el sentido más estricto de la palabra. A esta unidad no se opondría la diversidad de fuentes de que se ha podido servir el autor, como es normal en todos los escritos que se nutren del pasado, de la tradición, tales como los libros de historia y los de sabiduría.

2.1. Dificultades en contra de la unidad de Sab

Hasta mediado el siglo XVIII no se había suscitado sospecha alguna sobre la unidad del libro de la Sabiduría. Fue C.F. Houbigant el que, según el unánime sentir de los autores, afirmó por vez primera en 1753 que Sab se componía de dos partes esencialmente distintas: la primera (cc. I-IX), en hebreo, de origen salomónico; la segunda (cc. X-XIX), añadida por un escritor griego, el traductor quizá de la primera parte. A partir de entonces se suceden teorías, más o menos caprichosas, que dividen el libro en dos, tres, cuatro partes o colecciones y con responsables distintos de cada una de ellas. J.C.C. Nachtigal, por ejemplo, atribuye estas colecciones al menos a 79 sabios israelitas.

Las razones que se aducen son de diversa índole: además del argumento lingüístico (hebreo-griego), se hacen notar algunas diferencias notables en el estilo, en los puntos de vista, en la doctrina; la Sabiduría tiene una función central en Sab 6-10, a partir de 11,2 prácticamente desaparece (cf. 14,2.5 y en Sab 1-5 sólo en 1,4.6 y 3,11); el concepto de Dios en Sab 1-5, según F. Focke, es ético, justiciero, en Sab 6-19 es nacionalístico y misericordioso con los suyos; según S. Holmes, en Sab 11-19 se abandona la visión trascendental de la Divinidad, presente en los capítulos anteriores; el paralelismo de los miembros se observa rigurosamente en Sab 1-5, en el resto del libro casi desaparece, predomina la prosa, etc.

2.2. Argumentos o razones en favor de la unidad de Sab

Los comentaristas están de acuerdo en que fue C.L.W. Grimm el que refutó con más energía a todos los autores que negaron antes de él la unidad del libro de la Sabiduría y el que la defendió con argumentos de todo orden. Su obra fue tan decisiva que con razón se llega a decir que después de Grimm es inútil volver sobre el debate. Por esta razón damos en resumen lo que se ha escrito en favor de la unidad de Sab. Es conveniente matizar que al defender la unidad de composición de Sab no se está negando la diversidad existente en las diferentes partes del libro en cuanto al estilo, al léxico, a los temas tratados, etc.

El argumento de más peso en contra de la unidad de Sab era que su primera parte (los límites varían según los autores) estaba escrita originariamente en hebreo. Ahora bien, nunca se ha llegado a probar la existencia de un texto hebreo o arameo subyacente. Más bien todo indica que Sab en su conjunto fue escrito en griego y por un solo autor.

El argumento principal en favor de la unidad interna de Sab es la firme consistencia de su estructura literaria. Entre los muchos autores contemporáneos que defienden la unidad de composición y de autor de Sab (P. Beauchamp, J.M. Reese, C. Larcher, M. Gilbert, etc.) se destaca U. Offerhaus. Su libro (*Komposition und Intention der Sapientia Salomonis*, Bonn 1981) es el estudio más concienzudo que se ha escrito sobre Sab desde el punto de vista de la composición literaria, composición que requiere necesariamente un único y verdadero autor, que sea capaz de urdir esa trama interna que abarca toda la obra y sus partes de principio a fin, sin que sea necesario admitir un largo espacio de tiempo para su composición.

Otras razones complementarias que abogan por la unidad de Sab pueden ser los temas y motivos comunes en todo el libro: el sentido de la vida y de sus pruebas, la retribución trascendente, el recto y falso camino, la esperanza escatológica del hombre, el amor universal y la misericordia de Dios, la participación de la creación en los planes de Dios sobre el hombre, etc.

Cada una de estas pruebas o razones aisladamente no demuestra la unidad de autor del libro de la

Sabiduría, pero todas juntas dan mucha probabilidad a la tesis y, unidas a otras razones positivas internas, confirman la unidad.

2.3. La unidad no excluye pluralidad de fuentes

Ni la unidad de composición de Sab ni la unidad de autor exigen originalidad absoluta en la concepción del libro o en los materiales utilizados, especialmente en un período tan ecléctico como el del helenismo tardío. La unidad de un libro no se opone a la pluralidad de sus fuentes de inspiración. La polémica contra el politeísmo (Sab 13-15) se inspira, tal vez, en un tratado escrito por un judío helenista. La oración de Salomón (Sab 9) podría ser también la adaptación de un salmo utilizado en la comunidad de Alejandría. El autor ha fundido bastantes elementos prestados en una unidad orgánica superior que es el libro de la Sabiduría y que esquemáticamente se puede presentar así:

1ª. Parte: Vida humana y juicio escatológico: 1,1-6,21

1.a. Exhortación para amar la justicia: 1,1-15

2.b. Malvados y justos frente a frente: 1,16-2,24

3.c. Revelación de las paradojas de esta vida: 3,1-4,20

4.b. Impíos y justos frente a frente en el juicio escatológico: 5,1-23

5.a. Exhortación a los gobernantes: 6,1-21

2ª. Parte: Encomio de la Sabiduría: 6,22-9,18

1. Discurso de Salomón sobre la Sabiduría: 6,22-8,21

2. Oración de Salomón pidiendo la Sabiduría: 9,1-18

3ª. Parte: La justicia de Dios se revela en la historia: 10-19 ,

1. De Adán a Moisés la salvación por la Sabiduría: 10,1-11,1

2. Juicio de Dios sobre la historia: 11,2-19,21

2.1. Narración introductoria: 11,2-4

2.2. Tema de la homilía: 11,5

2.3. Ilustración del tema en siete dípticos: 11,6-14 y 16,1-19,9

a. Agua de la roca - aguas ensangrentadas del Nilo: 11,6-14

[Las dos digresiones de la 3a. parte: 11,15-15,19

1ª. digr.: Moderación de Dios omnipotente con Egipto y Canaán: 11,15-12,27

2a. digr.: Crítica de la religión de los paganos: 13-15

1) Culto a la naturaleza: 13,1-9

2) Culto a los ídolos, su origen y consecuencias: 13,10-15,13

3) Idolatría universal y zoolatría de los egipcios: 15,14-19]

b. Plaga de los animales - codornices: 16,1-4

c. Mordeduras de las serpientes y plaga de los insectos: 16,5-14

d. Plaga de los elementos atmosférico - don del cielo: 16,15-29

e. Plaga de las tinieblas - columna luminosa: 17,1-18,4

f. Muerte de los primogénitos egipcios - liberación de Israel: 18,5-25

g. Juicio del mar: muerte a los egipcios - liberación de los israelitas: 19,1-9

2.4. Reflexiones finales: 19,10-21

Conclusión: Himno de alabanza a Dios: 19,22

3. Influjos en el libro de la Sabiduría

Al hablar de influjos en Sab nos estamos refiriendo a la dependencia literaria que descubrimos en Sab con relación al ambiente cultural y religioso en que vive inmerso el autor y a las obras escritas que el autor pudo conocer. En concreto son dos los ámbitos que influyeron en (el autor de) el libro de la Sabiduría: el del helenismo y el del judaísmo alejandrino.

El primero, más amplio y externo, corresponde a la cultura general de la época que se extiende de

Alejandro Magno a Augusto, y en la que nace y se desarrolla la ciudad de Alejandría con todas sus instituciones, incluidas las de la comunidad judía. El segundo ámbito o medio ambiente religioso-cultural, menos amplio y más cercano al autor que el anterior, lo forma la comunidad israelita de la diáspora en Egipto, en la que se conserva y se vive con intensidad la fe tradicional del pueblo de Israel, fundamentada especialmente en sus libros sagrados: la Ley, los Profetas y los otros escritos, lo que llamamos Antiguo Testamento.

3.1. Influjos del helenismo en Sab

Al helenismo lo constituyen no sólo las grandes corrientes filosóficas y científicas del tiempo, sino también los movimientos de vulgarización popular tanto de las escuelas filosóficas como de las corrientes morales, religiosas, políticas, sociales y culturales en general. Preguntar por el influjo del helenismo en Sab es preguntar por muchas cosas a la vez. Nosotros nos restringimos a las amplias corrientes filosóficas y a las cuestiones religiosas y morales.

3.1.1. Influjos máximo, mínimo, intermedio

Hay autores que descubren por todas partes en Sab influjos de las escuelas filosóficas; es como si el utilizar un término común con una escuela filosófica significara que se pertenece a tal escuela. En esta línea habría que poner a E. Pfleiderer, M. Friedlander, S. Holmes y, en alguna manera, también a D. Winston, ya que según él el platonismo medio es la fuente principal de inspiración para el autor de Sabiduría, como lo fue para Filón de Alejandría.

Por el contrario, otros autores reducen al mínimo el posible influjo de signo griego, pues creen que hay que defender a toda costa la originalidad de los autores bíblicos para salvar la revelación que ellos nos transmiten. P. Heinisch concede que el autor de Sab poseía una buena formación helenística; sin embargo, piensa que el impacto que el autor de Sab ha recibido de parte de la filosofía griega ha sido mínimo y aun éste muy superficial.

Autores posteriores han seguido la tendencia señalada por P. Heinisch. Entre los más significativos hay que considerar a J. Fichtner, que defiende con todas sus fuerzas el influjo de los escritos del Antiguo Testamento sobre Sab, por encima y aun a costa de la filosofía griega, con evidentes exageraciones. G. Verbeke desvirtúa fuertemente el uso que el autor de Sab hace de la terminología estoica, reduciendo los términos casi a meros nombres o cápsulas, separables de su significación.

Creo que la actitud intermedia, la que evita los dos extremos: influjo total transformante - influjo nulo o casi nulo, es la más sensata. Para ello es evidente que no basta ni el estar imbuido a fondo en una de las dos culturas y muy poco en la otra, ni el conocimiento superficial de las dos; era necesario pertenecer de lleno a las dos. La formación profundamente judía del autor y su fidelidad a la fe tradicional, por una parte, y la buena educación helenística, recibida en su juventud, por otra, avalan de antemano una equilibrada actitud intermedia.

Esta actitud intermedia admite, por tanto, un influjo real de los pensadores helenísticos en el autor de Sab que va más allá de la mera utilización de un vocabulario técnico común, pero que deja a salvo su identidad judía en el ámbito religioso y moral.

3.1.2. Influjos helenísticos concretos

Nuestra tarea en este apartado es la de poner de manifiesto los probables vestigios y huellas que han dejado en Sab las principales corrientes de pensamiento helénicas o helenísticas. Es cierto que en Sab no encontramos citados pasajes determinados de autores griegos o helenísticos; pero este hecho no excluye automáticamente el influjo real de las escuelas o corrientes de pensamiento, como sucede con el Antiguo Testamento, que tampoco se cita expresamente y, sin embargo, nadie niega su influjo masivo.

a. Sabiduría, Platón y el platonismo

El influjo de Platón en Sab es innegable: son muchos los puntos de contacto sobre la belleza, la superioridad del alma, las relaciones cuerpo-mente, los aspectos éticos de la religión. También son muchas las diferencias que separan a nuestro autor de las doctrinas de Platón sobre Dios, sobre el hombre en general y sobre puntos particulares como la justicia, la sabiduría, el espíritu, la retribución, el destino definitivo del hombre, el bien y el mal, la sociedad, etc.

Pero no es único ni exclusivo el influjo de Platón. Después de Platón todas las corrientes filosóficas griegas de inspiración espiritualista o descienden directamente de él a través de sus discípulos o están contagiadas con algunas de sus ideas. Con el paso del tiempo el acervo común popular se enriqueció con ideas de muchas fuentes, que pronto perdieron su etiqueta de origen.

El pseudo-Salomón está educado en la cultísima Alejandría, donde podía disponer con facilidad de las obras de Platón y de todos los grandes maestros del helenismo.

b. Sabiduría y epicureismo

El posible influjo de las doctrinas de Epicuro o de su escuela en el libro de la Sabiduría se reduce al discurso de los impíos en 2,1-11. En él los impíos intentan fundamentar de alguna manera la orientación de sus vidas. Es muy probable que muchos de los que se llamaban discípulos de Epicuro se identificaran con estas orientaciones. Nuestro autor, polemista consumado, querría refutar a esos supuestos epicúreos, tan florecientes en el siglo I a.C., y cuyo máximo exponente fue Lucrecio con su *De rerum natura*.

Pero Sab 2,1-11 no se dirige exclusivamente a los discípulos de Epicuro; algunas enseñanzas ahí recordadas no concuerdan con las auténticamente epicúreas, como son la invitación al disfrute desenfrenado de la vida y las actitudes de violencia incontrolada. Al parecer, la intención del autor de Sab es abarcar sin distinción alguna a todos los libertinos, israelitas o no israelitas, de cualquier tiempo.

c. Sabiduría y estoicismo

Hay unanimidad en los comentaristas al admitir que el autor de Sab hace uso muy frecuente del vocabulario típico de la escuela estoica. El problema surge cuando preguntamos hasta qué punto el autor asume también la ideología estoica, pues no se puede ignorar que el estoicismo es panteísta. La teología del autor de Sab en un Dios personal, creador del mundo y distinto de él, le impide identificarse con la doctrina estoica en todos aquellos casos en que entre en conflicto con su fe. Lo mismo debe decirse de la doctrina sobre el espíritu. No todo, sin embargo, en el estoicismo se ha de interpretar panteísta o materialísticamente. Muchos términos y conceptos estoicos forman parte del dominio común, bien porque los estoicos han aceptado los que ya circulaban, bien porque han salido de los círculos particulares estoicos y han perdido su matiz de escuela. De estos términos y conceptos se vale el autor de Sab para expresar sus pensamientos y matizarlos, sirviéndose, sin duda, en muchos casos de la ideología estoica (ver, por ejemplo, Sab 1,7; 6,17-20; 7,22-24; 8,1.6; 16,21.24). No podía ser de otra manera ya que las doctrinas estoicas eran las más extendidas y en boga en tiempo del autor, y muy aptas para exponer su enseñanza moral y religiosa.

d. Recapitulación

Enumerar todas las posibles fuentes helenísticas donde el autor de Sab se ha inspirado y de las que se ha servido en la composición de su libro es una tarea simplemente irrealizable. Hemos hablado de las principales corrientes de pensamiento que, sin duda influyeron en el autor de Sab; pero aún quedan otras muchas corrientes menores que de todas partes aflúan al inmenso río que era el helenismo en los comienzos de la nueva era.

El repaso que acabamos de hacer demuestra la vasta cultura helenística del autor de Sab. Hemos constatado que no es un genio creador sino un pensador normal, un maestro de sabiduría que ha sabido asimilar a su manera diversas y dispares corrientes de pensamiento de su tiempo, sin afiliarse a una determinada.

3.2. Sabiduría y Antiguo Testamento

En el párrafo anterior ha quedado patente que el medio cultural helenístico ha dejado su huella en el libro de la Sabiduría. El motivo principal de ella ha sido la permeabilidad del autor de Sab a la presión ambiental de una sociedad culturalmente helenística, muy probablemente en Alejandría de Egipto. Por la misma razón la concepción judía de la vida, desde un punto de vista cultural y religioso, y más en concreto el Antiguo Testamento, deben estar aún más presentes en Sab, pues un judío erudito y piadoso, como era su autor, debía estar inmerso en su medio ambiente y saberse de memoria la historia y las tradiciones de su pueblo como constaba en los libros sagrados y se repetía una y otra vez en la Sinagoga y en casa. Todo esto constituía el fundamento de la identidad del pueblo elegido en la amplia diáspora por la que andaban dispersos.

Lo que nosotros llamamos Antiguo Testamento era en el tiempo del autor de Sab la parte más importante del legado religioso y literario de la tradición viva del pueblo judío. Otras muchas tradiciones, unas orales, otras escritas, completaban el rico bagaje de aquella comunidad judía, de la que formaba parte integrante el pseudo-Salomón. De hecho vamos a ver que el autor de Sab se vale del Antiguo Testamento o Sagrada Escritura para la exposición de sus enseñanzas.

3.2.1. ¿Continuación o ruptura?

La Sagrada Escritura o Antiguo Testamento es, con certeza, fuente de inspiración del autor de Sab, pero las enseñanzas que hallamos en él ¿son una mera prolongación de las fuentes o suponen una superación tal que hay que admitir una ruptura entre el antes y el después de Sab?

Probablemente el autor no tenía conciencia de que presentaba doctrinas nuevas o tan nuevas con relación a las enseñanzas tradicionales. Él, subjetivamente, está convencido de lo que dice y lo confirma con lo que lee en «la Ley, los Profetas y los restantes libros paternos» (Prólogo a *Eccl*). En *ia*. Escritura encuentra *confirmación de lo que está convencido*. Se inscribe así en una corriente de vida, la vida de fe de una comunidad que a su vez forma parte de un pueblo con una larga historia, con raíces profundas en el tiempo, por las que corre una savia rejuvenecedora por el Espíritu del Señor. Por esto podemos decir que su enseñanza es continuación, prolongación de o ruptura, porque es como la vida misma.

3.2.2. Relaciones de Sab con el Antiguo Testamento

El autor de Sab vive en concreto en el seno de una Comunidad de creyentes y participa activamente en ella. Ahora nos interesa poner de manifiesto el influjo objetivo del cuerpo de libros sagrados, es decir, del Antiguo Testamento en el libro de la Sabiduría, como lo poseemos en la actualidad.

A la hora de intentar descubrir pasajes concretos de la Biblia en Sab, nos encontramos con la dificultad de que el autor no cita jamás explícitamente pasaje alguno; él se limita a simples alusiones o referencias, y, rarísima vez, a citas implícitas. Esto supone en el autor un conocimiento y dominio perfecto de la Biblia, y en su medida también en los lectores para que le puedan entender.

Nuestro trabajo es meramente indicador: señalamos lugares paralelos en los que creemos que se ha inspirado el pseudo-Salomón y de los que se sirve para expresar sus propias ideas; las diferencias y matices se discuten largamente en los comentarios. En la exposición seguiremos el orden de los capítulos o partes de Sab.

a. Sab I (cc. 1-6) y Antiguo Testamento

- Sab 1,1 y 6,1ss tienen en cuenta el Salmo 2.
- Sab 1,13-15 y 2,23s suponen una reflexión teológica sobre Gen 1-3; en estos capítulos el autor de Sab descubre ya el germen de la novedad de su enseñanza. Es evidente que, cuando el autor aborda los temas de la retribución divina durante la vida y después de la muerte, sus fuentes preferidas, no únicas, son el postrer Isaías y los Salmos.

- Sab 2,10-20 y 5,1-5: el tema del justo perseguido inicuaamente durante su vida y reivindicado después de la muerte es central en toda la primera parte. Aquí el autor tiene mucho que decir y lo dice, valiéndose fundamentalmente de una gran figura del Antiguo Testamento: la del siervo de Yahvé, cantado por Is 52,13-53,12. En otro lugar trataremos de las enseñanzas del autor sobre la retribución, que es la respuesta a las preguntas implícitas que se hace todo israelita ante la dura realidad, representada por el siervo doliente.

- Sab 4,7ss alude evidentemente a Gen 5,24LXX y a otras tradiciones judías sobre Henoc.

En general podemos decir de Sab I está construido sobre un entramado veterotestamentario, donde descuellan particularmente Gen 1-3, Is 40-66 y algunos Salmos.

b. Sab II (6,22-9,18) y Antiguo Testamento En esta segunda parte de Sab los influjos del Antiguo Testamento, según la versión de los LXX, son también muy numerosos, y muchos de ellos no se pueden reducir aun pasaje determinado; el autor los trenza de forma inconsciente y sutil. Prácticamente no queda cuerpo de la Sagrada Escritura sin citar, desde el Génesis hasta los escritos sapienciales, pasando por Profetas y Salmos.

- A partir de Sab 7,1 es Salomón el que habla, teniendo como punto de referencia a 1 Re 3,5-15 y 2 Crón 1,7-12. El Salomón que aquí se nos presenta es un Salomón idealizado, sin defectos morales, como en 2 Crón. Así Sab 7,17-20 se inspira en 1 Re 5,9-14 y aun lo completa, para que pueda servir de modelo a los sabios griegos.

- En Sao 7;2 autor ha podido inspirarse en Prov 8,30, pero eliminando definitivamente la incertidumbre del original hebreo y de la versión griega.

- Sab 8 presenta a la Sabiduría como digna de ser amada, como se ama a una esposa. El autor probablemente recuerde el Cantar de los Cantares y algunos textos sapienciales como Prov 4,6LXX; Prov 31; Eclo 6,26-28; etc.

- En cuanto a la oración de Salomón en Sab 9, toda ella nos remite a pasajes del Antiguo Testamento, desde Gen 1,26s hasta los libros históricos. Profetas y Salmos. Se advierte en el autor un deseo constante de actualizar la gloriosa cultura de su pueblo, valiéndose claramente de la avanzada cultura griega.

c. Sab III (10-19) y Antiguo Testamento

Ésta es la parte en la que aparece con más claridad el influjo del Anticuo Testamento. El autor muestra su dominio de la Escritura, a la que utiliza de principio a fin con el estilo midrásico de cuño alejandrino.

- En Sab 10,1-14 la Escritura de fondo es el Génesis. A partir de 10,15 son el Éxodo y Números los que suministran la materia de reflexión.

- En las dos digresiones se hacen rápidas alusiones a la Biblia.

Sab 11,15-12,27 responde a la pregunta «por qué Dios hace uso de su clemencia al castigar a los pueblos impíos. Con el libro de Jonás dice el autor de Sab que también los enemigos de Dios son sus criaturas y que por eso Dios no quiere su aniquilación, sino su enmienda» (G. Ziener). Puede compararse Sab 11,17 con Gen 1,1-2; Sab 11,22 con Is 40, 15; Sab 12,12 con Job 9,12 y 19.

En Sab 13-15 el autor recurre a la tradición bíblica contra los ídolos, bien atestiguada en Profetas y Salmos: comparar Sab 13,10-19 con Is 44,9-20; Sab 14,5-7 con Gen 6,14ss; Sab 14,25 con Os 4,2; Sab 15,1 con Ex 34,6; Sab 15,10 con Is 44,20; Sab 15,11 con Gen 2,7; Sap 15,15 con Sal 115,5-7. El influjo de Is griego es predominante.

- En cuanto a las siete comparaciones a partir de Sab 11,6, el autor sigue a Ex y Núm fundamentalmente, pero no se limita a repetir la narración de las plagas en Egipto, las peripecias en el desierto y los beneficios a Israel; se vale también de otras tradiciones poéticas bíblicas (cf. Sal 78 y 105-107) y extrabíblicas (por ejemplo, sobre el maná o las tinieblas en Egipto).

3.3. Conclusión

Después de este acelerado repaso al libro de la Sabiduría nos confirmamos en que el autor está muy familiarizado con la cultura helenística de su tiempo y con la manera de exponer la Sagrada

Escritura en la sinagoga. Generalmente sigue la versión de los LXX, pero en ningún momento de modo servil.

Los vastos conocimientos del autor de Sab, procedentes de su medio judío y helenístico, completan en muchos pasajes la fuente principal de Sab que siempre es la Sagrada Escritura o Antiguo Testamento.

El libro es una obra madura. En ella el autor ha sabido conciliar la tradición auténticamente israelita con las corrientes espiritualistas del helenismo alejandrino. El vive con intensidad la fe de sus padres, pero también está abierto a la cultura universal y sincretista de su tiempo. No traiciona su fe por aceptar influencias extrañas, pues las asimila orgánicamente en un proceso de evolución dogmática. Sabe aprovechar las enseñanzas positivas del platonismo y del estoicismo y de las polémicas entre las escuelas, especialmente contra el epicureísmo vulgarizado, contra el politeísmo y las aberraciones de los cultos místéricos. Parte ciertamente de la fe tradicional judía, profundiza en sus dogmas, aporta nuevas luces, ilumina misterios hasta ahora impenetrables. Dios se vale de la sabiduría humana para manifestarnos poco a poco sus designios.

4. Fecha de composición del libro de la Sabiduría

Sobre la fecha de composición de Sab los autores nunca han estado de acuerdo y actualmente tampoco lo están. En este capítulo expondremos primeramente las fechas límite dentro de las cuales se mueven las opiniones de los autores, y en segundo lugar nuestra opinión y los argumentos en que nos apoyamos.

4.1. Marco cronológico, fechas límite

Dos hitos marcan los dos extremos de la datación de Sab: la versión al griego de la Biblia hebrea (los LXX) y Filón de Alejandría.

Sobre el primer hito, los LXX, se va hacia una convergencia de pareceres, a saber, que el autor de Sab ha utilizado la traducción griega de la Biblia. Pero no sabemos con certeza cuándo se terminó esta versión, por lo que hay un margen apreciable antes del cual no pudo escribirse el libro de la Sabiduría: comienzo o final del siglo III a.C.

Acerca del segundo hito, antes del cual debió de escribirse Sab y no después: Filón de Alejandría (ca. 20 a.C.-40 d.C.), la mayoría de los autores lo afirma, ya que no se detecta en Sab ningún influjo de Filón, ni su método alegórico de interpretación. Aunque este argumento no es decisivo, Filón es un punto de referencia bueno, y serán muy pocos los autores que traspasen la fecha que él marca.

4.2. Nuestra propuesta de dotación para Sab

Son muchas las propuestas que se han hecho de datación del libro de la Sabiduría fuera y dentro de los dos puntos de referencia que acabamos de señalar. La fecha más generalizada hasta ahora es el siglo I a.C. antes de la dominación romana de Egipto (30 a.C.). Sin embargo, cada día son más los que defienden una fecha más tardía, cercana ya a la era cristiana. A esta opinión nos adherimos, como explicamos a continuación.

Nuestra tesis es que el libro de la Sabiduría fue escrito con mucha probabilidad en tiempos de Augusto, es decir, entre el 30 a.C. y el 14 de la era cristiana. Esta proposición concuerda perfectamente con el análisis del libro mismo: probables alusiones a situaciones históricas del tiempo del autor, influjos filosóficos y literarios, vocabulario, etc.

Al comienzo de la dominación romana, la comunidad Judía estaba ya bien asentada en Egipto y su organización interna no tenía nada que envidiar a cualquier otro grupo étnico, incluido el de los griegos. En cuanto a la producción literaria de los judíos alejandrinos de esta época debemos hablar de una «fermentación intelectual», cuyos frutos principales son, sin duda, *el libro de la Sabiduría* y la ingente *obra de Filón* (cf. J. Vílchez, *Sabiduría* [1990], págs. 501-525). Conocemos con muchos

pormenores la época en que *vivió* y escribió Filón; la del libro de la Sabiduría la deducimos de las observaciones siguientes.

4.2.1. Características del autor

Admitimos con la mayoría de los especialistas que el autor de Sab era un judío, bien informado en la fe y en la cultura de su pueblo, cuyos libros e historia sirven de punto de referencia para sus reflexiones. El autor estaba impuesto, además, en la lengua y la cultura griegas, como demuestran el texto mismo de Sab y los conocimientos enciclopédicos y filosóficos generales, dispersos en toda la obra. Estas características no determinan por sí solas una fecha fija, pero están muy conformes con la que proponemos: la época de Augusto. Ellas suponen una infraestructura social y cultural muy avanzada, que solamente se puede dar en una gran ciudad; en Egipto es lógico que sea Alejandría. En la época de Augusto la comunidad judía de Alejandría es floreciente: se cultivan las artes, las letras, se lucha denodadamente por conservar la propia cultura y estar al mismo nivel socio-cultural de los «ciudadanos de Alejandría» (cf. J. Vílchez, Sabiduría, págs. 477-497).

4.2.2. Situación de los judíos según Sab

El ambiente que refleja el libro no es el de un tiempo de persecución contra los judíos, aunque en la primera parte se describa un enfrentamiento entre el justo y los malvados. El justo se presenta como el prototipo del hombre fiel en cuanto individuo, no como representante del pueblo judío o de la comunidad local. Muy probablemente el autor está pensando en situaciones de la vida normal en que judíos apóstatas, que han abandonado la fe y las enseñanzas de sus padres, hacen causa común con paganos libertinos y se mofan cruelmente de los que permanecen fieles a su fe (cf. Sab 2,10ss; 3,2.10; 5,4-8). Se excluye, por tanto, que en estos primeros capítulos *del* libro el autor quiera aludir a cualquier período turbulento en que los judíos fueran objeto de persecución sangrienta.

A la misma conclusión nos lleva la tercera parte de Sab. Aquí los que se enfrentan literariamente son el pueblo judío y los egipcios de los tiempos faraónicos. El autor se vale de formas tradicionales y estereotipadas, como aparecen en los libros sagrados para expresar una realidad de su tiempo. Los judíos generalmente se mantuvieron fieles al poder establecido. Por esta causa tuvieron que sufrir mucho de parte de «los griegos» y «alejandrinos», que nunca los vieron con buenos ojos. Estos aprovechan cualquier ocasión para acosarlos y hacerles la vida imposible. Quizá en Sab 19,16 aluda el autor al contencioso permanente que la comunidad de Alejandría mantenía contra «los griegos» y «los alejandrinos» sobre su estatuto jurídico o sus derechos civiles; contencioso que se avivó con la llegada de los romanos a Egipto, y especialmente con los decretos de Augusto a este respecto. Al dominio de los romanos apunta también Sab 14,17: «Como los hombres, viviendo lejos, no podían venerar a los soberanos en persona...». Así mismo Sab 14,22: «Saludan a esos males con el nombre de paz», se está refiriendo con mucha probabilidad a *Is-paz romana*, instaurada en el imperio de Augusto.

Sab no alude, ni siquiera solapadamente, a las autoridades civiles como perseguidoras de los judíos. El autor se dirige con libertad y valentía, pero respetuosamente, a reyes y soberanos con un estilo enfático, propio de un escrito sapiencial (cf. Sab 1,1; 6,1-11.21).

Como claramente se puede advertir, todos los indicios confluyen en el tiempo de Augusto en que reina la paz en todos los países de la cuenca mediterránea, incluido Egipto, provincia imperial romana. Este importante dato para determinar la fecha de composición de Sab será confirmado con más fuerza aún por el análisis del vocabulario de Sab.

4.2.3. Análisis del vocabulario y su relación con la época de Augusto

Generalmente los comentaristas prestan más atención a los términos que son raros o aparecen solamente en Sab. *A priori* se puede afirmar que es muy importante el estudio de las palabras raras de Sab, y más si aparecen por primera vez en ella en todo el ámbito de la literatura griega bíblica y profana, para dar una solución al problema de la datación de Sab.

- *threskeía*: Aparece dos veces en Sab (14,18a y 27a) con el sentido de *culto* a los ídolos; así mismo el verbo *threskeúein* (Sab 11,15b y 14,16b) con el mismo significado verbal. Tanto el sustantivo

como el verbo son desconocidos por los LXX y sólo se encuentran en escritos judíos posteriores, como en 4 Mac 5,7.13 y en Filón y Fl. Josefo. En el siglo V a.C. Herodoto había utilizado *threskeía* y *threskeúein* con sentido religioso, refiriéndose a los ritos de los egipcios; pero desde aquellos lejanos tiempos no vuelven a aparecer ni una sola vez en la literatura griega hasta el período romano. Es, pues, de suma importancia el uso de este sustantivo y de este verbo en Sab para determinar la fecha de su composición.

- El uso de la palabra *sébasma*: *objeto digno de veneración* nos confirma en la misma fecha. La encontramos en Sab 14,20b y 15,17b, pero en la literatura griega aparece por primera vez en Dionisio de Halicarnaso, historiador que vivió en Roma en tiempos de Augusto. Después de estas fechas es de uso común.

- El vocablo más importante y en el que más se han fijado los autores es *krátesis*. Leemos en Sab 6,2-3: «Prestad atención los que domináis los pueblos y alardeáis de multitud de subditos; el poder [*krátesis*] os viene del Señor, y el mando del Altísimo». Es bastante seguro que el autor se está refiriendo con la *krátesis* a la soberanía del emperador Augusto, que empieza con la toma de Alejandría el año 30 a.C. Este acontecimiento marcó no sólo la vida de Augusto, sino la de Egipto y, en general, la del Imperio romano. De tal manera fue determinante para Egipto que con él comienza una nueva era, la egipcia o alejandrina.

Creemos, pues, que todo está a favor del tiempo de Augusto (30 a.C.-14 d.C.) para la fecha de composición del libro de la Sabiduría, sin que el advenimiento de la era cristiana sea impedimento para ello.

4.3. Formación paulatina de Sab

Que el libro de la Sabiduría fuera compuesto durante el largo reinado de Augusto no quiere decir ni que su autor tuviera que tardar todo ese tiempo en escribirlo, ni que no pudiera utilizar materiales mucho más antiguos y aun de fuera de Egipto o, por lo menos, con influjos palestinoses. Esto parece evidente en la primera parte del libro.

De todas formas creo que se deberían evitar los extremos: el libro se escribió durante un corto período de tiempo, durante toda una vida. En todo caso hay que tener en cuenta que una obra como el libro de la Sabiduría requiere bastante tiempo para recoger el material, ordenarlo y finalmente redactarlo.

5. Importancia doctrinal del libro de la Sabiduría

El libro de la Sabiduría es el último libro, temporalmente hablando, que cierra la lista de libros canónicos del Antiguo Testamento. La importancia de Sab reside principalmente en el valor intrínseco de su doctrina, verdadero puente entre la antigua y la nueva era que ya amanece. En su conjunto el libro es fiel reflejo de la historia milenaria de un pueblo rico en experiencias religiosas. Continuamente nos remite a tradiciones antiguas que se conservan vivas por la meditación privada y por la predicación oficial y pública. Esta tiene lugar en la Sinagoga con ocasión de las festividades litúrgicas, en las que se reza, se canta y se alaba a Dios con los Salmos. El autor de Sab está muy familiarizado con la lectura de los Profetas; hay momentos en que al leer Sab parece que estamos leyendo a uno de los viejos profetas, cuando trata, por ejemplo, de la justicia o injusticia.

Inserto el autor anónimo en la corriente de los sabios judíos y helenistas no puede dejar de tratar los temas tan sugestivos y brillantes de la *Sabiduría* y del *Espíritu*, alcanzando cimas hasta entonces desconocidas. La fe israelita y el bagaje religioso cultural helenístico (greco-egipcio) se fecundan mutuamente y, por caminos distintos al netamente palestino (Daniel, 2 Macabeos), los judíos de la diáspora en Egipto son ilustrados y catequizados sobre los misterios hasta ahora no descifrados de la injusticia dominante, del sufrimiento sin sentido, de los fracasos aparentes y de la muerte inmerecida de los justos. La nueva clave de interpretación está en la fe segura y firme en la inmortalidad personal, prometida y querida por Dios, más allá de la muerte y en la enseñanza sobre la retribución también ultraterrena, según el juicio misericordioso, sereno e insobornable de Dios.

A continuación exponemos algunos temas, verdaderamente importantes, según están desarrollados en el libro de la Sabiduría y que demuestran que este libro es uno de los legados más preciosos de la literatura griega religiosa en el ámbito helenístico.

5.1. La Sabiduría

En el libro de la Sabiduría las especulaciones sobre la Sabiduría alcanzan su grado más elevado. A ello han contribuido una larga tradición de escuela, un medio cultural muy apropiado y las cualidades especiales del autor. El tema de la Sabiduría es muy importante en el libro. La Sofía es, sin duda, protagonista de la segunda parte del libro (6,22-9,18), que lleva por título: Encomio de la Sabiduría. Su importancia indiscutible quedará patente en el presente apartado. Quizás haya sido ésta la razón por la que el libro ha tomado el nombre de Sabiduría de Salomón. En la Iª parte (1,1-6,21), sin embargo, pasa casi desapercibida (1,4.6; 3,11); en la IIIª (10-19) solamente aparece en el cap. 10 (vv.4.8.9.21 y el pronombre en vv. 1.5.6.10.13.15) y esporádicamente en el tratado sobre la idolatría (cf. 14,2.5).

5.1.1. Sab y el ambiente helenístico alejandrino

Uno de los elementos más genuinos de la cultura antigua del Próximo Oriente y de la cuenca oriental mediterránea es la especulación sobre los temas fundamentales de la vida, médula de la literatura sapiencial. La trayectoria viene de muy atrás y ha sido objeto de muchos estudios.

Hacia el final del siglo I a.C. y comienzos de la era cristiana, cuando vivía el autor de Sab, Alejandría de Egipto era un centro cultural de primer orden. A ella afluían todas las corrientes. Se la puede considerar la heredera y depositaria legítima de la civilización varias veces milenaria del alto y del bajo Egipto, el de Tebas, el de Menfis y el de todo el delta. En ella se daban cita Oriente y Occidente (Roma y Atenas): sus célebres Biblioteca y Museo eran todo un símbolo.

El autor de Sab, hombre culto y abierto a las dos corrientes dominantes: griega y semita, estaba en óptimas condiciones para disertar sobre la sabiduría y para aportar algo nuevo, fruto de la fusión de culturas tan distintas pero complementarias. La tradición sapiencial del antiguo Israel se descubre sin dificultad en Sab; las especulaciones sobre la Sabiduría se entroncan espontáneamente con los sapienciales anteriores, especialmente con Proverbios, con el Déutero-Isaías y con los Salmos. Pero también se daban de vez en cuando en la diáspora judíos de espíritu abierto a las corrientes de su tiempo, que sabían asimilar prudentemente; nuestro autor es un ejemplo magnífico de ello. Egipto, además, ofrecía a los israelitas sabios un aliciente especial: dos de sus grandes antepasados, prototipos del sabio, se lo debían todo a Egipto: José, nacido en tierra de Israel, pero manifestado en Egipto, y Moisés, egipcio de nacimiento y de educación. Egipto era, pues, tierra propicia para que un auténtico sabio israelita produjera frutos también auténticos de sabiduría.

En el libro de la Sabiduría pugna al mismo tiempo el espíritu particularista del israelita y el universalista del helenista. Por su carácter helenista y universalista el autor de Sab se puede considerar también heredero de la tradición internacional de los sabios del Oriente Antiguo. De esta manera la *hokmá* semítica se va a convertir en la *sofía* griega, pero elevada a un rango que hasta ahora no había sido más que insinuado con timidez, al menos en el ámbito israelita.

5.1.2. Personificación de la Sabiduría

Los investigadores hablan a veces indiscriminadamente de personificación o de hipóstasis de la Sabiduría, confundiendo los términos. Hipóstasis, en terminología teológica, quiere decir persona; personificación no llega a tanto: es una figura literaria conocida y empleada universalmente, por la que a la Sabiduría se le da tratamiento de persona sabiendo que no lo es. El autor de Sab la alaba para que sea amada; pero está convencido de que el mejor camino para conseguir su propósito es presentarla como si fuera una verdadera persona.

¿Cuál es, sin embargo, el contenido de la Sabiduría personificada? ¿Es una mera abstracción

poética o hay que atribuirle una subsistencia propia, al menos como ser intermedio entre Dios y el resto de la creación?

La pura abstracción poética parece que es demasiado poco, pues no es un mero juego de la fantasía cuyo contenido se queda en la imaginación del artista; pero una subsistencia propia y distinta de la de Dios, aunque sea dependiente de él, va demasiado lejos. Debemos, pues, entender por personificación de la Sabiduría un término medio entre la pura fantasía poética y la hipóstasis. Realmente no es un concepto vacío de contenido, pero tampoco lo es unívoco, pues se puede referir a la sabiduría humana y a la divina. Por esta razón la personificación de la Sabiduría hace relación a un atributo real y objetivo en el hombre o en Dios, que elevemos poéticamente a la categoría de persona. El recurso a la personificación de la Sabiduría es la mejor salida que el judaísmo encontró para defender su ortodoxia. La fe monoteísta en Yahvé se adaptó al máximo a las concepciones paganas sin renunciar a su monoteísmo (ver págs. 71-72).

La personificación, como método estilístico, la utiliza con frecuencia el autor de Sab; por ejemplo, personifica a la creación y al universo en 5,17.20; 16,17.24; 19,6; a la palabra de Dios en 18,14-16. Pero donde la personificación llega a la cima es al hablar de la *Sabiduría*. Desde las primeras sentencias del libro, cuando por primera vez suena el nombre de sabiduría, aparece como persona: «La Sabiduría no entra... ni habita...» (1,4); «La Sabiduría es un espíritu amigo de los hombres..., no deja impune al deslenguado...» (1,6). A partir de 6,12 la atención del autor se centra casi exclusivamente en la Sabiduría, único medio que tienen los gobernantes y gobernados para hacer lo que es justo y recto, y así ser ellos mismos justos. Prov 8 es fuente literaria de nuestro autor y, como en Prov, la Sabiduría está personificada.

Sab 8,2-8 canta a la Sabiduría como a una novia (cf. Eclo 14,20-25). 8,3 habla de la convivencia de la Sabiduría con Dios. La misma convivencia de vida se afirma en 8,9 entre la Sabiduría y el sabio, entendida como intimidad conyugal, como aparece más claramente en 8,16. Nuestro autor aplica a la Sabiduría las alabanzas que la tradición sapiencial ha dedicado indefectiblemente a la buena esposa, especialmente al ensalzar los bienes que supone encontrar una buena compañera en la vida (cf. Prov 31,10-31; Eclo 26,1-4.13-18). Por esto se atreve a pedirla, «para que esté a mi lado y trabaje conmigo» (9,10). Como buena esposa la Sabiduría hará que su marido juzgue con justicia (9,12).

En el cap.10, como representante y lugarteniente de Dios mismo, la Sabiduría protege y salva a los gustos de todas las insidias de los impíos (cf. Gén 39,2-5.21-23, etc.). En la tradición antigua es Dios o su ángel el que conduce o libera a Israel de Egipto (cf. Ex 13-15; Is 63,11-14; Ez 20,10).

¿Quién o qué es esta Sabiduría? ¿Es divina o humana? En el libro de la Sabiduría se impone la discriminación de los pasajes: unos hablan de una Sabiduría *divina*, otros recogen el testimonio de la tradición y se refieren al orden de las criaturas, a la Sabiduría *humana*. Veamos unos y otros pasajes por separado.

5.1.3. Sabiduría humana

Ésta es la Sabiduría de que hablan tradicionalmente los sabios y la que el hombre puede adquirir con esfuerzo y tesón, la sabiduría que se aprende. Es también un don de Dios, como lo es la luz, el sol y todo lo bueno que el hombre hace o consigue; acerca de su inestimable valor trata Sab 7,8ss.

Sab 7 se inspira en 1 Re 3,9-14, donde a la petición de Salomón Dios responde concediéndole lo que ha pedido y mucho más. En Sab 7 el autor hace hablar a Salomón en la plenitud de su poder, de su gloria y de su Sabiduría. Su palabra es metro y medida, norma y ley. Por eso sentencia: los mayores bienes y valores de la naturaleza y del hombre son nada en comparación con la Sabiduría. Ni las piedras preciosas, el oro, la plata se pueden comparar con la Sabiduría (cf. Job 28,15-19; Prov 3,14s; 8,1 Os. 19; 16,16). El sabio la compara con los máximos bienes del hombre: la salud y la belleza, y sale ganando la Sabiduría. En la naturaleza nada hay más hermoso que la luz, pero la Sabiduría la supera, ella «es más bella que el sol y que todas las constelaciones» (Sab 7,29). La Sabiduría creada es reflejo y reverbero de su fuente: Dios hizo la luz (Gen 1,3), por esto también «su resplandor no tiene ocaso».

El sabio aprecia los bienes de la tierra, sabe que son buenos y los compara con la Sabiduría. El

sabio no desdeña conocimiento alguno (cf. Sab 7,17ss). El conocimiento de la creación ennoblece al que es rey de la creación (cf. Sab 9,2) y dispone de nuevos caminos para llegar al Creador (cf. Sab 13,19). Pero prefiere la Sabiduría a todos los bienes y conocimientos, porque solamente ella hace que el hombre sea auténtico hombre: imagen de Dios, señor de la creación, respetuoso hermano de sus hermanos, justo y cabal. Dios es el único que puede conceder tal Sabiduría (cf. Sab 8,21).

5.1.4. Sabiduría divina

No se trata de averiguar si la Sabiduría es o no un atributo divino; es evidente que sí, «pues él [Dios] posee sabiduría y poder» (Job 12,13) y la ha manifestado en su obra, la creación: «Cuántas son tus obras, Señor, y todas las hiciste con sabiduría» (Sal 104,24); «El Señor cimentó la tierra con sabiduría y afirmó el cielo con inteligencia» (Prov 3,19). El mismo autor de Sab lo confiesa: «Todo lo creaste con tu palabra y formaste al hombre con sabiduría» (Sab 9,1-2). El problema está en descubrir la naturaleza divina de esta Sabiduría.

Es muy importante hacer notar el avance abismal de Sab con relación a toda la tradición sapiencial anterior. Según nuestra opinión, todos los pasajes de la Escritura, anteriores a Sab, donde aparece la Sabiduría personificada, no se refieren a la Sabiduría divina. Los pasajes más importantes son: Prov 8; Eclo 24, en los cuales se dice explícitamente que Dios ha creado a la Sabiduría. La primera vez que aparece la Sabiduría en nuestro libro se podría intercambiar con los términos Dios, Potencia, Espíritu (cf. Sab 1,3-7). Esto nos hace suponer que la Sabiduría pertenece al ámbito de lo divino, que ella y Dios son inseparables. De todas formas esto no avala suficientemente el título divino, dado a la Sabiduría, pues también en Prov 8,22-31 la Sabiduría no se separa de Dios y, en cierto sentido, se puede llamar divina.

Sab 7,22-8,1 es el lugar por excelencia en el que el autor habla de la Sabiduría como habla de Dios. Así la llama «artífice del cosmos» (7,22), atributo propiamente divino. En ningún libro sapiencial anterior encontramos esta afirmación sobre la Sabiduría; a lo más ella está presente cuando Dios crea el mundo (cf. Prov 8,22-31). La Escritura no conoce más que un Creador y Hacedor de todo (Gen 1,1), Dios único, cuyo nombre es Yahvé (cf. Dt 6,4; Is 45,5). De la Sabiduría se vuelve a decir en Sab 8,6 que es «artífice de los seres», de cuanto existe, como en Sab 13,1 se afirma de Dios.

La Sabiduría no es una diosa junto a Yahvé, a pesar de que el autor diga en 3,4'. «La Sabiduría que comparte (*páredron*) tu trono». *Páredros* {*asociado, participante*) es, en el ámbito helenístico, una palabra técnica que se aplica a las divinidades de segundo orden. No podemos decir, sin embargo, que el autor reconozca a la Sabiduría una personalidad o hipóstasis independiente de Dios; pero sí, al menos, que concibe el atributo divino de la sabiduría personificado. La tesis se confirma con las consideraciones que el autor hace a partir de 7,22, como veremos en el § 5.2.3. Espíritu y Sabiduría.

La visión cósmica de Sab 8,1: la Sabiduría «alcanza con vigor de extremo a extremo y gobierna el universo con acierto», ofrece al autor un motivo para terminar la sección central de la segunda parte del libro. La Sabiduría, que lo ha hecho todo, está presente en todo lugar y sabiamente dirige, gobierna la marcha del universo. Casi con las mismas palabras afirma de Dios en Sab 15,1: «Pero tú, Dios nuestro... gobiernas el universo con misericordia». Por lo que no queda duda alguna de que la Sabiduría, para el autor, es de orden estrictamente divino.

5.2. El Espíritu

El tema del *espíritu* (*pneuma*) es otro de los fundamentales en el libro de la Sabiduría. El autor, cuando habla del *espíritu*, ha sabido reconciliar dos corrientes tan dispares como la semítica, contenida en el Antiguo Testamento, y la griega, representada principalmente por las escuelas filosóficas; los orígenes de estas corrientes son antagónicos, pero Sab se convierte en el lugar de encuentro, donde el *espíritu* o *pneuma* conserva su significación más o menos metamorfoseada.

5.2.1. Acepciones del vocablo *pneuma* en Sab

Espíritu es un término rico en acepciones. En Sab prácticamente las encontramos todas. La más original parece ser la de sopro, viento suave o simplemente aire: Sab . 5,11c (el *aire* leve); 5,23a (un *viento* impetuoso). Sigue la de aliento, respiro, respiración, signo de vida animal, aquí del hombre: Sab 2,3b (el *espíritu* se desvanecerá...); 5,3b (con la angustia de *espíritu*); 15,11c (*aliento vital*); 15,16b (un ser de *aliento* prestado); 16,14b (el *aliento* exhalado).

Como antropomorfismo se habla del espíritu de Dios: Sab 1,5a (el *espíritu* santo); 1,6a (un *espíritu* amigo de los hombres); 1,7a (el *espíritu* del Señor); 7,7b (el *espíritu* de sabiduría); 7,22b (tiene un *espíritu* inteligente); 9,17b (tu santo *espíritu*); 12,1 (tu *soplo* incorruptible); en sentido figurado 11,20a (de un solo *soplo*).

Una acepción muy secundaria es la de *espíritus* o seres intermedios entre Dios y los hombres, en plural: Sab 7,20b (el poder de los *espíritus*); 7,23d (que penetra todos los *espíritus*).

De todas estas acepciones la que más nos interesa es la de Espíritu de Dios, en relación íntima con la Sabiduría, como peculiaridad de Sab.

5.2.2. *Espíritu de Dios en Sab*

No afirmamos que en Sab se hable por primera vez del Espíritu de Dios; la tradición bíblica y extrabíblica lo desmiente, como veremos en seguida; pero sí encontramos matices y orientaciones nuevos.

a. Antecedentes bíblicos

En este punto, como en todos los demás, Sab se enraíza en las tradiciones antiguas del pueblo judío. El Antiguo Testamento trata con frecuencia del espíritu de Dios. Los jefes carismáticos del pueblo de Israel están llenos del Espíritu del Señor: así Moisés (Núm 11,17.29), Josué (Dt 31,8.23; 34,9; Jos 1,9), los jueces (Jue 3,10; 6,34; 11,29), Saúl (1 Sam 11,6), David (1 Sam 16,13). De la misma manera el Espíritu del Señor está con los profetas (cf. Is 48,16; 61,1; Ez 2,2), o aparece como atributo divino (cf. Is 30,1; 31,3; 40,13; Ag 2,5; Zac 4,6; Sal 139,7). Confirma de manera especial lo que estamos diciendo el pasaje de Is 63,7-14: meditación histórica que recuerda las misericordias del Señor con Israel. «Él fue su salvador en el peligro: no fue un mensajero ni un enviado, él en persona los salvó, con su amor y su clemencia los rescató, los liberó y los llevó siempre en los tiempos antiguos» (Is 63,9). Tres veces aparece el espíritu del Señor (v.10 y 11: «su santo espíritu»; v. 14: «el espíritu del Señor»). En este lugar se ha inspirado con bastante probabilidad Sab 10, 15-11,2.

b. Antecedentes extrabíblicos

Anteriormente tratamos del influjo del helenismo en Sab y, en concreto, del influjo del estoicismo. En efecto, esta corriente filosófica es un antecedente claro para nuestro autor en sus especulaciones sobre el Espíritu del Señor. El concepto *espíritu* (*pneuma*) es pieza clave en el sistema estoico, pues designa un principio universal y divino que anima, penetra, contiene y unifica el universo entero. Entre los muchos pasajes de Sab en los que es manifiesto el influjo del estoicismo sobresalen dos que hablan inconfundiblemente del *Espíritu* del Señor, presente en todo el universo: «Porque el espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido» (1,7) y «Porque está en todas las cosas tu soplo incorruptible» (12,1).

5.2.3. *Espíritu y Sabiduría*

Las nociones de *espíritu* y *sabiduría* originariamente no tienen nada que ver la una con la otra: *espíritu* pertenece al ámbito de la naturaleza -viento, aire, brisa- y pronto pasa a significar el principio vital en los animales y así en el hombre; *sabiduría* se considera desde el principio como una cualidad humana: la habilidad o pericia, que extiende su influjo a toda la vida del hombre. El proceso es similar en todas las culturas, en concreto, en la semítica y en la griega. En un estadio ulterior tanto *el espíritu* como *la sabiduría* se aplican también a Dios, aunque los aspectos son diferentes: *el espíritu* se asocia a la actividad de Dios en cuanto a su poder en todos los órdenes y a la eficacia en la ejecución; *la sabiduría* al ámbito del entendimiento en la planificación y alta dirección del gobierno

del mundo y del hombre.

En Israel el proceso de acercamiento entre *espíritu* y *sabiduría* se manifiesta ya en los profetas (cf. Is 11,2), se acelera en los sapienciales (cf. Eclo 1,1-10 con Sal 104,27-30) y se consuma en el libro de la *Sabiduría*. «¿Quién ha conocido tu designio, si tú no le has dado sabiduría y le has enviado tu santo espíritu desde el cielo» (Sab 9,17), dice el seudo-Salomón ya al final de su oración; la sabiduría y el santo espíritu del Señor son sinónimos, principios de vida moral y religiosa, pero de un orden divino; el mismo en que se mueve la sabiduría que «entrando en las almas buenas de cada generación va haciendo amigos de Dios y profetas» (Sab 7,27cd). Intercambiables son también *sabiduría* y *espíritu* en Sab 1,4-6, donde una y otro son también principios intrínsecos de la vida de los justos.

Pero donde más se singulariza el libro de la Sabiduría es en la equiparación del *espíritu* y de la *sabiduría* en la acción cósmica, por lo que se confirma una vez más su naturaleza divina: del *espíritu* del Señor afirma que «llena la tierra y da consistencia al universo» (Sab 1,7); de la *sabiduría* que «alcanza con vigor extremo a extremo y gobierna el universo con acierto» (8,1). El clásico lugar de Sab 7,22ss no es más que una explicación de la acción cósmica del espíritu divino de la sabiduría, ya esbozado en Sab 1,4-7 y que se identifica realmente con la acción permanentemente creadora y sustentadora de Dios, que se manifiesta también en el alma de los justos y en la protección de su pueblo, símbolo de la providencia universal.

Conclusión. *Espíritu* (*pneuma*) ha experimentado un proceso evolutivo en su significación dentro y fuera de Israel. En este proceso la corriente filosófica del estoicismo ha jugado un papel muy importante. El autor de Sab ha sabido asimilar bien el influjo estoico e introducirlo en el vigoroso proceso interno que ha tenido lugar, especialmente en el mundo sapiencial. De todas maneras Sab no significa el final de un proceso cerrado, sino un hito muy importante, que, con el paso del tiempo, también será rebasado en el judaísmo mismo y dentro del cristianismo, como puede comprobarse en los progresos que se harán a propósito de la naturaleza del espíritu y de los temas relacionados con la antropología y escatología.

5.3. El destino inmortal del hombre

El enunciado del tema es paradójico para los contemporáneos de Sab y para los nuestros. Creo que no exageramos, sin embargo, si decimos que el presente tema es el de mayor trascendencia para el hombre en el libro de la Sabiduría. Es evidente que no hay nada más importante para el hombre que su propia vida. Pero, si la vida humana en sí es un enigma, ella misma se ha convertido en el mayor problema que el hombre tiene que solucionar. Por esto cualquier atisbo de solución a este problema debe aceptarse como una bendición. Sab, en este aspecto, merece nuestro mayor reconocimiento, pues nos ofrece una clave de interpretación del enigma humano, una respuesta a la pregunta sobre el destino definitivo del hombre. La solución que ofrece Sab sigue siendo válida en lo fundamental para las ideologías que admiten la trascendencia del hombre y para las religiones más exigentes, aun para el cristianismo que la ha asumido en una respuesta más totalizante.

5.3.1. Mortalidad del hombre

El presupuesto indiscutible del que parte el autor de Sab es el de la condición mortal de todo hombre. La experiencia de la muerte es universal; testimonio de ello son los mismos libros sapienciales: «El hombre no es como Dios, pues ningún hijo de Adán es inmortal» (Eclo 17,30). El recuerdo de esta condición nuestra suscita sentimientos contradictorios: «¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo para el que vive tranquilo...!»; «¡Oh muerte, qué dulce es tu sentencia para el hombre derrotado y sin fuerzas!» (Eclo 41,1-2).

El tema de la muerte es omnipresente en todas las culturas antiguas y modernas, sin que se pueda esquivar, aunque se haya intentado de muy diversas maneras. La sombra de la muerte cubre la vida y por eso aflora en tantas ocasiones una tristeza que atenaza y esclaviza a culturas, sociedades e individuos (cf. Hebr 2,14-15). Pero la actitud racional ante este hecho incuestionable puede ser negativa o positiva, según sea la visión global que se tenga de la vida. Como veremos, el libro de la Sabiduría nos va a presentar las dos actitudes fundamentales, enfrentadas dramática y

trágicamente.

Sab 2,1-5 es un testimonio circunstancial, pero refleja el modo de pensar de muchos en cualquier época, también en la nuestra. Aunque algunos de nuestros contemporáneos han radicalizado aún más la interpretación materialista nihilista de la existencia humana y de la vida en su totalidad (ver, por ejemplo, J. Monod, *El azar y la necesidad* Barcelona 1973). Sab 2,1-5 expone una concepción netamente materialista de la vida, que niega toda especie de supervivencia personal más allá de la muerte y cualquier intervención de Dios en la vida del hombre. La muerte adquiere protagonismo en la vida como horizonte absoluto y único. La argumentación procede de diferentes escuelas y corrientes filosóficas sin filiación definida. Todo proceso en la naturaleza, que está ahí sin preguntarse cómo ha podido surgir, es fortuito: el azar lo rige todo. Esto nos recuerda una sentencia de Demócrito: «Todo lo que existe en el universo es fruto del azar y de la necesidad». El hombre no es una excepción; también él es fruto de la improvisación y del juego de los átomos. Fundamentalmente no se diferencia de los demás vivientes que nacen y mueren sin dejar huella, como el rastro de una nube (cf. Job 7,9), como el paso de una sombra (cf. Job 8,9; 14,2).

Características de esta visión de la vida pueden ser la resignación tranquila ante lo inevitable, la alegría desenfrenada, pero también la tristeza y el pesimismo por la brevedad de la vida y por lo irremediable de la muerte, la desaparición absoluta del ámbito de la existencia. Las consecuencias que se derivan de esta forma de pensar son trascendentales, pues condicionan fatalmente el género de vida individual y social en la comunidad humana. El gran interrogante de antes, de ahora y de siempre que el hombre se hace, o, al menos, debería hacerse, versa sobre el sentido de su breve vida, de su existencia abocada irremediablemente a la muerte.

5.3.2. Interrogantes ante la muerte: la retribución

¿Tiene la muerte la última palabra? ¿Qué sentido tiene entonces la vida que acaba en muerte y aniquilación? ¿Se puede siquiera hablar de justicia en la vida? Estas y semejantes preguntas se hacen espontáneamente creyentes e increyentes ante el enigma de la vida que acaba en muerte. En la misma Sagrada Escritura las encontramos y aun con mayor virulencia. Son las preguntas sobre la retribución.

El tema de la retribución se había planteado ya desde antiguo en Israel, pero no siempre la perspectiva había sido la misma. El interés comunitario y colectivo preocupó más al principio y se subrayó sobremanera el aspecto negativo y punitivo: por culpa de uno pagaban muchos (cf. Jos 7; 2 Sam 21,1-14; 24 comparado con 1 Crón 21). Aunque menos frecuentemente, también se tuvo en cuenta el aspecto positivo: el perdón de muchos por la inocencia de unos pocos (cf. Ex 20,5s; Gen 18,24-32).

En cuanto a la retribución individual, pronto estuvo incluida en los códigos legales (cf. Ex 21,12ss), formulada como principio en Dt 24,16: «No serán ejecutados los padres por culpas de los hijos ni los hijos por culpas de los padres; cada uno será ejecutado por su propio pecado», y aplicada en 2 Re 14,5s. Como doctrina general que expresa el modo de actuar de Dios puede verse Ez 18 y 33,1-20. Esta doctrina agudizó el problema de la fe en Dios justo, pues claramente se veía que en muchos casos el malvado prosperaba y el Justo lo pasaba muy mal. El horizonte de la esperanza individual no traspasaba los límites que impone la muerte, con lo que el problema de la justa retribución no quedaba en modo alguno solucionado. En el caso de los inocentes que sufren este problema se agrava aún más. Es el drama que presenta el libro de Job. El autor, al parecer, lo vive en su propia carne o está muy cerca de él. Se identifica con su héroe, que es la voz de su conciencia, y se enfrenta con el modo de pensar normal y corriente de su entorno, defendido a grandes rasgos por sus amigos. El justo no puede sufrir hasta el extremo: «¿Recuerdas un inocente que haya perecido?, ¿dónde se ha visto un justo exterminado?» (Job 4,7). Si Job sufre y padece, la causa son sus pecados (cf. Job 22,5-11), pues «Dios no rechaza al hombre justo» (8,20). Job ni puede ni debe declararse justo: «¿Cómo puede el hombre ser puro o inocente el salido de mujer? Ni aun a sus ángeles los encuentra fieles ni el cielo es puro a sus ojos; ¡cuánto menos el hombre, detestable y corrompido, que se bebe como agua la iniquidad!» (Job 15,14-16; cf. 4,17-19; 25,4-6). Job debe, pues, pedir perdón a Dios,

«porque él humilla a los arrogantes, pero salva a los que se humillan» (22,29). Los amigos de Job no reconocen otro camino para la rehabilitación (cf. 5,8,27; 8,5-7; 11,13-19; 22,21-23).

Job, sin embargo, protesta: «Sé que soy inocente» (13,18). Puede hasta someterse a un minucioso examen: «Ya que él conoce mi conducta que me examine, y saldré como el oro» (23,10). «¿Cuántos son mis pecados y mis culpas?, demuéstreme mis delitos y pecados» (13,23). Aunque todos los que se dicen sus amigos le acusan, él se reafirma inocente: «Hasta el último aliento mantendré mi honradez, me aferraré a mi inocencia sin ceder: la conciencia no me reprocha ni uno de mis días» (27,5-7). La tragedia se desarrolla implacable. Dios persigue a un inocente: «¿Por qué me has tomado como blanco?» (7,20), pregunta Job. «Te pido auxilio, y no me haces caso; espero en ti, y me clavas la mirada. Te has vuelto mi verdugo y me atacas con tu brazo musculoso» (30,20s). Las acusaciones contra Dios bordean la blasfemia (cf. 9,15-24; 16,7-14; 19,6). No rehuye, sin embargo, el presentarse ante el tribunal de Dios, cargado como está de razones que le harían ganar la causa frente a Dios mismo (cf. 23,2ss). Dios no responde, sigue oculto: «Me dirijo al levante, y no está allí; al poniente, y no lo distingo; lo busco al norte, y no lo veo; me vuelvo al mediodía, y no lo encuentro» (23,8s). Noche completa, tinieblas alrededor de este hombre atormentado, el autor del poema. Las respuestas y reflexiones de los tres amigos no le sirven para nada. ¿Puede venir la solución o, al menos, alguna luz por otro camino? El autor la ve en el misterio de Dios que habla desde la tormenta (Job 38,1).

Al problema acuciante de Job el autor responde gradualmente. En la primera respuesta (Job 38-41) el horizonte se ensancha; lo personal queda absorbido en lo universal y cósmico, ya que el misterio no se reduce a una persona, sino que está presente en todas partes. Es una respuesta a medias (cf. Job 40,4-5). La definitiva respuesta está en boca de Job en 42,1-6. De ella ya hemos tratado al hablar sobre el libro de Job (cf. cap. 8º, § 5.2.). Estas palabras la resumen: «Dios ha hablado a Job "desde la tormenta"; a pesar de ello Job dice: "Ahora te han visto mis ojos"^M. Se trata, por tanto, de un encuentro con Dios, de una profundísima experiencia religiosa que supera todas las especulaciones de los sabios y teólogos. Después de este encuentro Dios ya no es una mera palabra, ni un concepto (aun sublime), sino un amigo a quien Job ha encontrado».

Con otro talante, aunque no con menos fuerza, alza su voz otro crítico de la doctrina tradicionalmente enseñada en Israel: es el Eclesiastés o Qohélet. Es un gran observador de cuanto pasa «bajo el sol», a su alrededor, pero no es ni profeta ni moralista. Por esto, al tocar el tema de las injusticias hirientes no se altera el ritmo de sus palabras: simplemente constata hechos. Ha visto «en la sede del derecho, el delito; en el tribunal de la justicia, la iniquidad» (Qoh 3,16). También observó «todas las opresiones que se cometen bajo el sol: vi llorar a los oprimidos sin que nadie los consolase del poder de los opresores» (Qoh 4,1). De todo ha visto en su vida sin sentido: «gente honrada que fracasa por su honradez; gente malvada que prospera por su maldad» (Qoh 7,15). Curado de espanto llega a decir: «Si ves en una provincia oprimido al pobre, conculcados el derecho y la justicia, no te extrañes de tal situación» (Qoh 5,7). El desengaño, sin duda, le ha llevado a hacer tal afirmación, no la indiferencia. Los discípulos y lectores deben reflexionar y sacar las consecuencias.

Si no existe una vida más allá de la muerte, según opina Qohélet (cf. Qoh 3,18-21), no se puede apelar a ella para solucionar el problema de la retribución, como se hará en el libro de la Sabiduría. Qohélet es coherente y radical también en este capítulo: tampoco existe retribución en la vida antes de la muerte. Ésta es una de las más graves conclusiones a que llega Qohélet en sus reflexiones, y además la expresa con tal claridad que no hay lugar para la duda razonable.

Qohélet sabe perfectamente que se enfrenta a la doctrina de la tradición sapiencial: «Ya sé yo eso: le irá bien al que tema a Dios, porque lo teme, y aquello: no le irá bien al malvado, el que no teme a Dios será como sombra, no prosperará. Pero en la tierra sucede otra vanidad: hay honrados a los que les toca la suerte de los malvados, mientras que a los malvados les toca la suerte de los honrados» (Qoh 8,12-14). Ésta es una realidad que él mismo ha constatado: «De todo he visto en mi vida sin sentido: gente honrada que fracasa por su honradez, gente malvada que prospera por su maldad» (Qoh 7,15). La conclusión no se hace esperar. Qohélet afirma al mismo tiempo su fe en Dios y la no discriminación entre el injusto y el justo: «He reflexionado sobre todo esto y he llegado a

esta conclusión: 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. Todo lo que tiene el hombre delante es vanidad, porque una misma suerte toca a todos: al inocente y al culpable, al puro y al impuro, al que ofrece sacrificios y al que no los ofrece, al justo y al pecador, al que jura y al que tiene reparos en jurar. Esto es lo malo de todo lo que sucede bajo el sol: que una misma suerte toca a todos» (Qoh 9,1-3; cf. también 2,14-16; 3,18-21).

Tanto Job como el Eclesiastés se han convertido en portavoces de todos aquellos que no ven absolutamente nada tras el negro horizonte de la muerte. Pero no es verdad que la muerte tenga la última palabra. El libro de la Sabiduría nos lo va a enseñar.

5.3.3. *Designios de Dios sobre el hombre*

«Dios creó al hombre para la inmortalidad» (Sab 2,23a) es el grito jubiloso de Sab, con el que se van a disipar dudas, temores, vacilaciones de siglos en Israel. Inmortalidad en Sab implica vida sin fin, vida feliz, vida junto a Dios. Los interrogantes del párrafo anterior tienen aquí su respuesta en opinión de Sab. ¿Cómo llegó a formular el seudo-Salomón esta doctrina que para él es evidente?». No se puede negar que mucho antes que en Israel ya se hablaba de una vida del alma después de la muerte tanto en Egipto como en Grecia, aunque no siempre con claridad y precisión. Pero también dentro de Israel algo se movía desde que Job y Qohélet pusieron en duda los fundamentos de una retribución solamente intrahistórica.

El proceso se aceleró rápidamente por causa de la persecución político-religiosa que sufrieron los judíos palestinos por parte de Antíoco IV Epifanes (175-163 a.C.) y que dio lugar a la sublevación y posterior guerra de los Macabeos. El proceso doctrinal se realiza en el seno de la comunidad judía palestina y desemboca en la doctrina de la resurrección de los muertos (cf. Dan 12,2; 2 Mac 7). Los judíos de la diáspora, especialmente los de Egipto, más abiertos a los influjos helenísticos, expresan sus creencias en una vida futura con las categorías ya usuales en su medio: las de la inmortalidad del alma.

Se discute mucho entre los comentaristas hasta qué punto la doctrina expresada en Sab sobre la inmortalidad depende de la filosofía griega y de los movimientos religiosos. En todo caso, la enseñanza del seudo-Salomón ciertamente no es un calco de Platón ni de ninguna corriente helenista. Su singularidad la descubrimos al analizar los dos términos fundamentales en esta materia: *aphtharsía* (incorruptión) y *athanasía* (inmortalidad), y la doctrina que con ellos desea comunicar el autor.

a. *aphtharsía* (incorruptión) es de pura cepa griega. En Sab aparece por primera vez en 2,23a: «Dios creó al hombre para la *aphtharsía*», otras dos veces en 6,18c.19. El significado propio es el de *incorruptión*, en la práctica sinónimo de *inmortalidad* (*athanasía*). Según la mentalidad griega, todo ser corporal es corruptible y mortal; los dioses, sin embargo, son inmortales. ¿Cómo explicar esta no mortalidad de los dioses? Nos interesa recordar la explicación de Epicuro, ya que Sab 2,1-5 refuta enseñanzas sobre el hombre relacionadas con él. Curiosamente para los epicúreos los dioses también son corporales, sin embargo son inmortales «porque frente al hombre poseen la cualidad de la "incorruptión", que consiste en la habilidad de recibir una existencia sin fin» (J.M. Reese, *Hellenistic*, 65). El autor de Sab no ha tenido dificultad en tomar prestado de los epicúreos un término cargado de sentido teológico, pero lo aplica no a seres divinos, en los que no cree fuera del único Dios, sino al hombre, a todo hombre, para expresar el destino definitivo que Dios ha querido otorgarle libérrima y amorosamente. El hombre es corruptible y mortal según su naturaleza, pero Dios todopoderoso quiere que participe de su vida interminable, haciéndolo «imagen de su propio ser» (Sab 2,23b; cf. 2 Pe 1,4). Para esto el hombre debe cooperar como ser libre y responsable, guardando sus leyes (cf. Sab 6,18s). El autor puede recordar pasajes como el del Dt 30,15s: «Mira; hoy te pongo delante la vida y el bien, la muerte y el mal. Si obedeces los mandatos del Señor, tu Dios que yo te promulgo, hoy, amando al Señor, tu Dios, siguiendo sus caminos, guardando sus preceptos, mandatos y decretos, vivirás y crecerás». El horizonte del seudo-Salomón, sin embargo, no es ya una vida larga y próspera en la tierra prometida, sino una vida sin fin junto a Dios más allá

de la misma muerte, como lo va a explicar por medio del otro término: *athanasía*.

b. athanasía (inmortalidad). El término en sí ya tiene un valor muy singular en Sab, puesto que es la primera vez que se utiliza en la Sagrada Escritura. En Sab aparece cinco veces, a saber, en 3,4b; 4, 1b; 8,13a.17c y 15,3b; el adjetivo *athánatos (inmortal)*, una sola vez, aplicado a la justicia, en 1,15. Dos son las acepciones de *athanasía* en Sab: la primera es la de *fama imperecedera* recuerdo o memoria entre ' los vivos aun después de la muerte. Así con toda seguridad en Sab 4, 1b y 8,13a. La segunda acepción es la de *pervivendo individual y personal* después de la muerte física o biológica (cf. 3,4b y 15,3b). En cuanto al adjetivo *athánatos (inmortal)* no parece que ofrezca dificultad especial por el contexto, ya que se opone claramente al imperio de la muerte (cf. 1,13-14).

Tanto *aphtharsía* como *athanasía* pertenecen al vocabulario técnico de la filosofía griega; de ellos se vale el autor de Sab para expresar su nueva enseñanza sobre el destino definitivo del hombre más allá de la muerte. El autor no rompe bruscamente con la tradición; se limita a llevar hasta sus últimas consecuencias unas premisas que están ahí: el poder y la misericordia de Dios, que ha hecho grandes promesas para el futuro de su pueblo y de los que se mantienen fieles a su ley.

Se suele repetir que Sab es tributaria de Platón en lo que concierne a la inmortalidad del alma. Conviene precisar algunos extremos y ser muy cautos en la cuestión. En primer lugar, Sab nunca habla explícitamente de la inmortalidad del alma y menos en pleno sentido griego, como se suele entender: inmortalidad *natural* del alma. En segundo lugar, es bueno recordar que los griegos que admitieron la existencia del alma no lo hicieron en principio por razonamientos probatorios, sino por fe. Cuando Platón *filosofa* sobre el alma humana y sus propiedades, jamás se olvida de que trata de justificar creencias antiguas y siempre dentro del halo de los mitos filosóficos, tan queridos por él.

Las enseñanzas de Platón, mil veces repetidas por sus discípulos y transformadas por las escuelas que de él nacieron, siempre llevaron su marca de origen en los aspectos subrayados, y de ellos se sirve, sin duda, el pseudo-Salomón. A pesar de ello, aparece con claridad meridiana que los puntos de vista son muy diferentes al tratar de la inmortalidad en Sab y en los escritos filosóficos de los griegos. La *inmortalidad* en Sab es un puro don de Dios; entre los filósofos resultado de una especulación más o menos rigurosa y reservada a unos cuantos privilegiados, de ningún modo patrimonio de todos los que han llevado una vida virtuosa. En este sentido el autor de Sab se acerca más al estoicismo que a la doctrina platónica; sin embargo, ha sabido expresar con palabras nuevas el íntimo y hondo sentido del alma judía, que vive entroncada con su rico pasado.

Conclusión. Al final de nuestro recorrido tenemos que admitir que la aportación de Sab en el ámbito de la escatología es de una importancia incalculable. La separación definitiva que establece entre justos y malvados en el más allá frente a la doctrina tradicional del *seol*, común lugar de todos los que mueren, es consecuencia lógica de la afirmación de que Dios es justo y de que la vida temporal hay que tomársela en serio. No es verdad que la muerte sea la igualadora de todos, porque Dios ha dado al hombre que vive en este mundo un destino inmortal, que traspassa el plazo limitado de sus días. La vida humana, con esto, adquiere una dimensión de eternidad: el hombre es responsable de sus actos libres, tiene que dar cuenta o responder ante Dios, juez justo, imparcial e insobornable de la actitud que ha tomado en la vida ante sus semejantes.

5.4. El binomio justicia - injusticia

El binomio justicia - injusticia constituye un tema capital en Sab, que puede servirnos de clave de interpretación de todo el libro, sin que por esto lo convirtamos en un tratado o ensayo de teología política.

5.4.1. Afinidad de Sab con la tradición profética en Israel

«Amad la justicia, los que regís la tierra» ha puesto el autor como frontispicio de su libro. Por la lectura de la Escritura sabemos que Dios ha estado y está siempre al lado de la justicia, ejercida por lo general en favor de los desamparados, y viceversa: que la justicia y todos sus equivalentes: la rectitud, la equidad, la bondad, etc. son el único camino que lleva a Dios. De aquí el enfrentamiento

irreconciliable entre justicia e iniquidad, entre amar el bien y obrar el mal. El espíritu de los antiguos Profetas late fuertemente en la concepción que el autor de Sab tiene de lo justo y de lo recto.

5.4.2. La norma de la justicia según los hombres y según Dios

Un capítulo importante de la Primera parte de Sab lo hemos titulado: *Malvados y justos frente a frente* (Sab 1,16-2,24); en el corazón de él está claramente formulada la norma de vida de los cínicos y poderosos sin conciencia: «Sea nuestra fuerza la norma del derecho, pues lo débil -es claro- no sirve para nada» (Sab 2,11). Es la formulación de la ley del más fuerte. Frente al cinismo de esta ley, leemos en Sab 12,16 a propósito de Dios omnipotente: «Tu fuerza es el principio de la justicia y el ser dueño de todos te hace perdonarlos a todos». La antítesis es evidente: la norma de la justicia en los malvados es la fuerza que es violencia; en Dios el principio de la justicia es su fuerza que es omnipotencia misericordiosa. Dios es justo (Sab 12,15) y ama a sus criaturas porque son suyas (cf. Sab 11,24.26); su señorío universal le hace ser compasivo con todo y con todos (cf. Sab 11,23).

Conocer debidamente al Señor es una gracia, pues no puede ser más que fuente de bien. En cambio el desconocimiento de Dios, entre otras cosas, va a ser el origen de la idolatría (cf. Sab 13,1ss), y la idolatría fuente de todas las injusticias. Por esto el autor puede decir: «Conocerte a ti es justicia perfecta, y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad» (Sab 15,3).

Dios, creador de todo, que se va manifestando en la historia, es el modelo del hombre en el ejercicio de su poder sobre la creación y en la historia. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, o, como dice nuestro autor: «Formaste al hombre sabiamente para que dominara todas tus criaturas, gobernara el mundo con santidad y justicia y administrara justicia rectamente» (Sab 9,2s). La potestad real del hombre se extiende a todos los seres irracionales sin excepción; pero en el ejercicio de tal potestad tanto el individuo como las colectividades concretas deben respetar, ante todo y sobre todo, los derechos implicados de todos los demás. La justicia en el gobierno del mundo equivale al recto ejercicio de su soberanía sobre todas las criaturas y al establecimiento de un orden coherente en las relaciones interhumanas. Como testimonio del empleo de justicia en el sentido de orden correcto en las relaciones humanas tenemos Sab 8,7: «Si alguien ama la justicia, las virtudes son fruto de sus afanes; es maestra de templanza y prudencia, de justicia y fortaleza». El ejercicio de la justicia, como expresión compendio de la vida moral total, supone esfuerzo en el hombre, pero tiene su compensación en los frutos que son las virtudes.

5.4.3. La antítesis justo/justos - malvados

La antítesis *justo/justos - malvados* realmente es el gozne sobre el que gira la Primera parte de Sab y también, con algunas variaciones, la Tercera. Al mismo tiempo es el argumento o la prueba más convincente de que el binomio *justicia - injusticia* es tema importante en Sab.

La justicia personal en concreto son *los justos*, así como la injusticia son *los malvados*. El enfrentamiento ideológico y de hechos entre *malvados* y *justos* empieza realmente en 1,16, donde aparecen los malvados pactando con la muerte, a la que ya pertenecen en vida por elección propia. Frente a *los malvados* o *impíos* en plural (Sab 1,16-2,22; 3,10; 4,3.16) está *el justo* en singular (cf. 2,10.12.18), tipo de todo hombre recto y bueno, como se comprueba enseguida, al ver que alternan *los justos* (2,16; 3,1-9; 5,15s) y *el justo* (3,10; 4,7.16; 5,1) o equivalente (cf. 3,13s; 4,1s.17; 5,4s).

La antítesis *justo - malvados* reaparece a partir del cap. 10 y se prolonga hasta el final; pero ahora el punto de mira generalmente es distinto a todo lo anterior por su color nacional y particularista.

En Sab 11-19 (exc. 13-15) Israel idealizado es el pueblo de *los justos* (11,14; 12,9.19; 16,17.23; 18,7.20) frente a Egipto, pueblo de *los impíos* (11,9; 16,16.18.24; 17,2; 19,1.13). Dios protegerá al pueblo oprimido y castigará al opresor, y así restablecerá la justicia en la historia.

5.4.4. Justicia - injusticia en Sab 13-15 Sab 13-15 constituye un tratadito sobre la idolatría, pero también en él descubrimos el binomio *justicia - injusticia*. Desde una nueva perspectiva, que empalma con el contexto anterior inmediato, se expone la doctrina sobre la idolatría. En Sab 12,24-27 se

insiste notablemente en el error en el que incurrieron los egipcios al *tener por dioses* animales despreciables y se habla de *reconocer* y de *no querer conocer* al verdadero Dios. El problema que presenta la idolatría no es el de la negación de la existencia de Dios, sino el del desconocimiento de Dios. El idólatra identifica neciamente a Dios con lo que no es Dios, por lo que degrada a Dios mismo y, consiguientemente, a la naturaleza y al hombre, cuya gloria está en reconocer a Dios en las criaturas y en ser él mismo su imagen.

El inmenso error de los idólatras, al confundir a Dios con lo que no es Dios, va a tener consecuencias funestas en todos los órdenes, especialmente en el moral.

En Sab 14,22ss saca el autor a la luz del día lo más odioso de una sociedad corrompida, que se fundamenta en el error y en la ignorancia acerca de lo divino y de lo más noble del hombre: la injusticia está a la orden del día. El autor, sin embargo, no ha perdido la esperanza: la justicia será restablecida aunque sea por medio de la *dike* o justicia vindicativa en la historia (cf. Sab 14,31). El pasaje nos remite a la Primera parte del libro y, al mismo tiempo, prepara el final esperanzador del tratado sobre la idolatría, pues «conocerte a ti (Dios nuestro) es justicia perfecta y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad» (Sab 15,3).

El pequeño tratado sobre la idolatría confirma, por tanto, la importancia del binomio *justicia - injusticia*. A todo género de idólatras alcanza el juicio condenatorio de Dios y de toda mente sana, pues la idolatría es la manifestación más notoria de la necedad (no sabiduría) y una fuente perenne de injusticias, al eliminar de la vida personal y social el fundamento razonable para actuar con rectitud y justicia: Dios, garante del respeto y de la dignidad del hombre, y al sustituirlo por un ser u objeto, fruto del capricho humano.

Conclusión. Ante la estructura esquemática de todo el libro se observa con claridad que las tres partes de que consta se relacionan estrechamente. Del enfrentamiento particular entre el justo y los injustos de la Primera parte (Sab 1,1-6,21) se pasa a la epopeya nacional o lucha del pueblo de Dios (los justos) con sus enemigos (los malvados): Tercera parte (Sab 10-19). A favor de los primeros y en contra de los segundos está abiertamente Dios, que es justo, y la creación entera. La *Sabiduría* tema de la Segunda parte (Sab 6,22-9,18), es el único medio que tienen los gobernantes para aprender qué es lo justo y conveniente en el gobierno de los pueblos, cómo se ejerce la justicia y cómo se garantiza su defensa. De esta manera podrán ellos responder con gallardía a sus gravísimas obligaciones y salir absueltos del tribunal insobornable de Dios, ante el cual han de comparecer.

5.5. Recapitulación

El libro de la Sabiduría es una relectura del Antiguo Testamento hecha por un judío de la diáspora en los albores de la era cristiana. Lo que en verdad le interesa al autor no es recordar la historia pasada de su pueblo, porque es muy bella y porque es historia, sino porque en esa historia descubre la manera de ser y de actuar de Dios, en el que creía su pueblo y él también cree. Vista de este modo la historia: en sentido restringido, de historia del pueblo de Israel, y en sentido amplio, de historia universal de todos los pueblos, la historia se convierte en maestra de vida para el que la sabe interpretar. El creyente descubre la presencia de Dios en todos sus recovecos, y aprende que Dios le habla a través de todos los acontecimientos palabras de aliento y de esperanza. Porque él es Señor de ella, como lo es de la creación.

Dios promete la victoria final, escatológica, a los individuos (Primera parte) y a los pueblos (Tercera parte), aunque unos y otros tengan que padecer y sufrir derrotas parciales que, a los ojos profanos, parecen definitivas. Dios es educador y maestro de los que confían en él, individuos y pueblos, lo mismo cuando castiga que cuando premia. Los que se afanan por descubrir su voluntad y por seguirla, obedeciendo sus leyes, participan de la Sabiduría. Ella los convierte en justos, amigos de Dios, profetas y reyes (Segunda parte). Los que se olvidan de Dios y siguen sus propios criterios se hacen a sí mismos norma suprema de justicia. De esta manera pervierten el orden de los valores humanos y divinos, se convierten en malvados, impíos, idólatras y, por lo tanto, en reos de lesa divinidad y humanidad. No importa el nombre que se le dé a las doctrinas impías o a los ídolos que el

hombre se forje, pues cada tiempo tiene los suyos, también el nuestro. Dios es el único salvador del hombre (cf. Sab 16,7); pero lo hace a su manera, no anulando al hombre, sino devolviéndole su dignidad y haciendo que el hombre se salve a sí mismo y a los demás (Sab 6,24).

Como resumen final valga una palabra de Isaías y otra de Pedro, el apóstol: «Yo, yo soy el Señor, fuera de mí no hay salvador» (Is 43,11); «La salvación no está en ningún otro (que en Jesús), pues bajo el cielo no tenemos los hombres otro diferente de él al que debamos invocar para salvarnos» (Hech 4,12).

XI

El sabio a través del tiempo

En el libro de la Sabiduría podemos leer que «el gran número de sabios es la salvación del mundo» (Sab 6,24). Al que conoce la manera de pensar del autor de Sab no le extraña esta afirmación tan optimista, ya que él identifica al sabio con el hombre justo (cf. Sab 4,16s). Así puede decir con toda razón que una multitud de sabios salva al mundo. El conocimiento de la creación ennoblece al que es rey de la creación, por lo que el verdadero sabio jamás desdeña ningún conocimiento sobre el mundo. La ciencia en ningún caso se opone a los auténticos valores humanos, sino que los corrobora. En este sentido también es verdad que los sabios, cuantos más mejor, ayudan a despejar las oscuridades que pueden conducir al hombre a cometer graves errores históricos, especialmente los relacionados con la injusticia y la opresión, y así son la salvación del mundo.

La pregunta que ahora nos hacemos es si nosotros podemos decir de nuestros sabios que también ellos son la salvación de nuestro mundo. La respuesta dependerá de lo que entendamos por sabio. ¿Pensamos a este respecto lo mismo que los antiguos o se ha operado una evolución tan grande que el moderno sabio en nada se parece al antiguo?

1. Lo fundamental en la concepción antigua del sabio

Al final de nuestro camino recordamos algunas de las notas que consideramos indispensables en la sabiduría antigua y que se nos manifiestan en aquellos que llamamos sabios.

1.1. *La sabiduría es una cualidad positiva*

Hay cosas que son estimadas por sí mismas independientemente de cualquier circunstancia externa que les pueda afectar. Entre estas cosas valiosas está la sabiduría. Con ella el hombre está mejor y, sobre todo, es mejor. Por la sabiduría el hombre llega a ser un experto en las actividades manuales u oficios, desde los más humildes y sencillos (como las labores domésticas o del campo) hasta los más complicados y considerados (los que sostienen la vida organizada y ciudadana). Así mismo por la sabiduría el hombre se familiariza con las ocupaciones de orden intelectual, ya sea su objeto algo netamente material (como en las artes plásticas), o claramente espiritual (como en la poesía, la música o el estudio en general).

La sabiduría forma parte de la escala de valores que el hombre, consciente o inconscientemente, ha establecido en su conducta; también influye directamente en las actitudes que el individuo adopta ante la realidad de la vida. Más aún, la sabiduría se puede caracterizar como una actitud de búsqueda permanente, por lo que el sabio nunca se sentirá satisfecho con lo adquirido intelectualmente, sino que será un eterno descontento y un buscador empedernido de nuevas soluciones y de nuevos horizontes.

1.2. **El sabio es el hombre de experiencia**

Lo que para el sabio moderno es el laboratorio, para el antiguo es la experiencia de cada día y la tradición de los mayores, como acumulación de experiencia. Por esta razón antiguamente se consideraban sensatos y prudentes, es decir, sabios, las personas mayores o ancianos por el mero hecho de serlo, los cabezas de familia, del clan, de la tribu. Ellos son los conocedores y poseedores de los conocimientos tradicionales y, por eso mismo, los maestros natos, los responsables de la formación de las jóvenes generaciones. Más adelante corresponderá al rey y a sus consejeros estas mismas funciones con relación a sus hijos y herederos, para el bien del pueblo que ellos representan y protegen. Pronto se unirán a los consejeros, ministros y mandatarios, los maestros profesionales en las escuelas dependientes de la casa real y de los santuarios. Los sabios son aquellas personas que son capaces de enseñar especialmente a los jóvenes a prosperar en la vida, a superar toda clase de dificultades, provengan éstas de la naturaleza y de sus fenómenos, o de la convivencia especialmente conflictiva entre los hombres. Por esto, cuanto mejor sepan descifrar los enigmas de la naturaleza o del corazón humano, con mayor facilidad triunfarán en la vida social y dominarán la naturaleza en una lucha desigual.

1.3. El amplio ámbito de la experiencia

El medio de la experiencia de los sabios es tan amplio como la vida misma, sin excluir absolutamente ningún aspecto o rincón. Alcanza, por tanto, la vida real con sus más variadas facetas, como la individual y colectiva, la privada y pública, la rural y ciudadana, la popular y culta, la profana y religiosa, etc. Abarca también las especulaciones y reflexiones que el hombre se hace a partir de sus vivencias y recuerdos, para buscar su sentido y significado, para dar solución a los problemas, a las antinomias, a los enigmas, o, simplemente para poner un mínimo de orden y concierto, consiguiéndolo unas veces, otras no.

El sabio antiguo, de Israel y de fuera de Israel, tiene los pies sobre la tierra y por eso otea el horizonte «bajo el sol», que diría Qohélet. Pero también se eleva más allá de este horizonte y penetra en el misterio de lo divino. Es un hecho que los sabios hablan de Dios (de los dioses), de los lazos que unen este mundo nuestro, cercano o lejano, con Dios y de las relaciones del hombre en general y de cada uno de nosotros en particular con Dios.

Realmente el medio en el que se mueven los sabios con sus reflexiones es amplísimo; con propiedad se puede calificar de ilimitado.

1.4. El sabio antiguo está abierto a todos los vientos

El prototipo del sabio antiguo no es el del individuo aislado en su torre de marfil, protegido de los influjos que vienen de más allá de sus fronteras naturales y de culturas ajenas a la suya. Todo lo contrario. El sabio es como un cuerpo poroso, fácilmente permeable. En él confluyen y se remansan corrientes culturales heterogéneas, plurales, aunque no de manera automática e indiscriminada, sino a través del tamiz de su fe religiosa y de su peculiar modo de pensar.

El verdadero sabio asimila los influjos que vienen de tiempos lejanos: el pasado de su pueblo. Estas son las raíces que lo insertan en un pasado glorioso, que le proporciona honor y seguridad. Con qué orgullo recuerda el sabio los personajes de su pueblo y las hazañas que los inmortalizaron: «Hagamos el elogio de los hombres de bien, de la serie de nuestros antepasados» (Eclo 44,1).

El sabio está abierto a los aires que soplan a su alrededor y a los que provienen de más lejos. El se deja influir por la cultura de su tiempo y de sus contemporáneos, sean éstos correligionarios suyos o de ambientes extraños. Sobre estos segundos el sabio aplica con rigor el discernimiento y la crítica para que la visión resultante de la realidad concreta y del mundo en general sea coherente con su orientación personal.

2. Concepción moderna del sabio

Desde que las ciencias se separan de las especulaciones filosóficas y teológicas con los nuevos métodos de estricta observación de la naturaleza (siglos XVI-XVII), la investigación científica se

convierte en una actividad intelectual realmente autónoma. Desde ese momento generalmente se sustituye la sabiduría por la ciencia y al sabio se le identifica con el científico u hombre de ciencia. Ahora nos interesa hacer algunas observaciones sobre el sabio en sentido moderno, para ver si se diferencia mucho o poco del sabio antiguo.

2.1. El sabio en sentido moderno

Ya no es suficiente definir al sabio como «la persona que posee sabiduría»; ahora es necesario especificar más detalladamente. Si hacemos uso de la categoría de extensión, por sabio entendemos «la persona que posee conocimientos científicos extensos y profundos» (María Moliner). En este sentido, el sabio se convierte en una enciclopedia viviente: sabe mucho de muchas cosas. Este es el sentido más vulgar de sabio; pero hay otro sentido, tal vez más apropiado y científico, ciertamente menos vulgar. Sabio es la persona que se dedica de manera particular a una rama del saber; la dedicación, el estudio y la investigación se ven coronados muchas veces con resultados muy valiosos.

Éstos son los verdaderos sabios según el modo de pensar moderno. Ellos son los que hacen avanzar la máquina imponente del progreso. De estas personas se suele tener una imagen muy particular, como confirma nada menos que A. Einstein: «La mayoría de ellos son en cierta medida extravagantes, poco comunicativos y solitarios» (*Mis ideas y opiniones* Barcelona 1981, pág. 200); lo que no quiere decir que no se sientan integrados en la sociedad que los estima y respeta y a la que, en último término, sirven.

2.2. Actividades del sabio

El estudioso de la naturaleza es el prototipo del sabio en sentido moderno. Nos interesamos por las actividades del sabio en cuanto tal y que son aquellas que se realizan según un método científico preestablecido con todo rigor. Estas actividades están orientadas a penetrar la naturaleza objetiva, a provocar nuevos fenómenos, a fin de conocer su estructura profunda. Conocida ésta, se podrán descubrir las leyes por las que se rige la naturaleza y que se plasmarán en fórmulas matemáticas. Comparando entre sí las relaciones matemáticas descubiertas, el científico o sabio podrá llegar a través de lo poco observado al conocimiento de la totalidad. Este conocimiento de la totalidad es de orden puramente científico: conocimiento de medios, no es de orden ético o religioso: conocimiento de fines; aunque las experiencias científicas bien se pueden equiparar a las vivencias de orden religioso (cf. A. Einstein, *Mis ideas*, pág. 202).

Desde que se rompió con la visión tradicional del mundo, el conocimiento científico no requiere un fundamento distinto de sí mismo, el teológico o la fe en Dios creador de la naturaleza y de sus leyes. Sin embargo, cabe la posibilidad de establecer una visión trascendente de la vida humana al margen, pero no en contra, de los principios científicos (cf. A. Einstein, *Mis ideas*, pág. 134; W. Heisenberg, *Encuentros*, pág. 15).

3. Lo común entre el sabio antiguo y el moderno

Hay muchas cosas que alejan al sabio moderno del antiguo: por ejemplo, el modo y método para acercarse a la naturaleza, la concepción que se tiene del hombre y de la vida debido a los presupuestos de orden ético-religioso, etc. Pero también se dan muchos puntos de contacto.

El encuentro principal entre el sabio antiguo y moderno tiene lugar en la común concepción humanista de ambos. La visión que uno y otro tienen de la naturaleza y del mundo en general desemboca en un humanismo declarado. Para el sabio antiguo el hombre siempre será el rey de la creación, el que da sentido a todo cuanto existe; para el moderno tanto el orden teórico como el práctico y moral termina también en el hombre. Así se expresa A. Einstein: «¿Qué sentido tiene la vida del hombre, o, en realidad, la de cualquier criatura? Tener una respuesta a esta pregunta significa ser religioso. Tú preguntas: "¿Tiene algún sentido, pues, plantear esta pregunta?"⁵⁵. Yo contesto: "Aquel que considera su vida y la de sus semejantes carente de sentido, no sólo es desdichado sino poco hecho para la vida" (*Mis ideas*, pág. 10).

En la escala de valores objetivos el hombre, lo humano, ocupa el puesto más alto. Todo el afán del hombre moderno por hacer avanzar el progreso, la ciencia, parece que tiene como fin el dominio del hombre sobre la naturaleza para servirse de ella y dominarla en beneficio propio. Aunque en este empeño se reconoce que el hombre se ha equivocado muchas veces, ya que el conocimiento más profundo de la naturaleza no siempre se ha utilizado para el bien del hombre sino para su destrucción. Nuestro presente siglo suministra ejemplos aterradores, como el mal uso de la energía nuclear tanto en tiempos de guerra como en tiempos de paz: bombas atómicas, carrera de armamentos, contaminación ambiental, *etc.*

Tal vez esto sea un toque de atención para todos aquellos que cantan exclusivamente las excelencias del hombre, olvidándose de que así como puede subir moralmente a lo más alto, el hombre puede también descender a los abismos más profundos y tenebrosos.

El hombre, por tanto, conoce uno y otro extremo; pero sólo será sabio si sabe mantenerse en el justo medio. Así su sabiduría no será instrumento de destrucción, sino de humanización, por lo que también hoy será verdad aquello de que «el gran número de sabios es la salvación del mundo» (Sab 6,24).