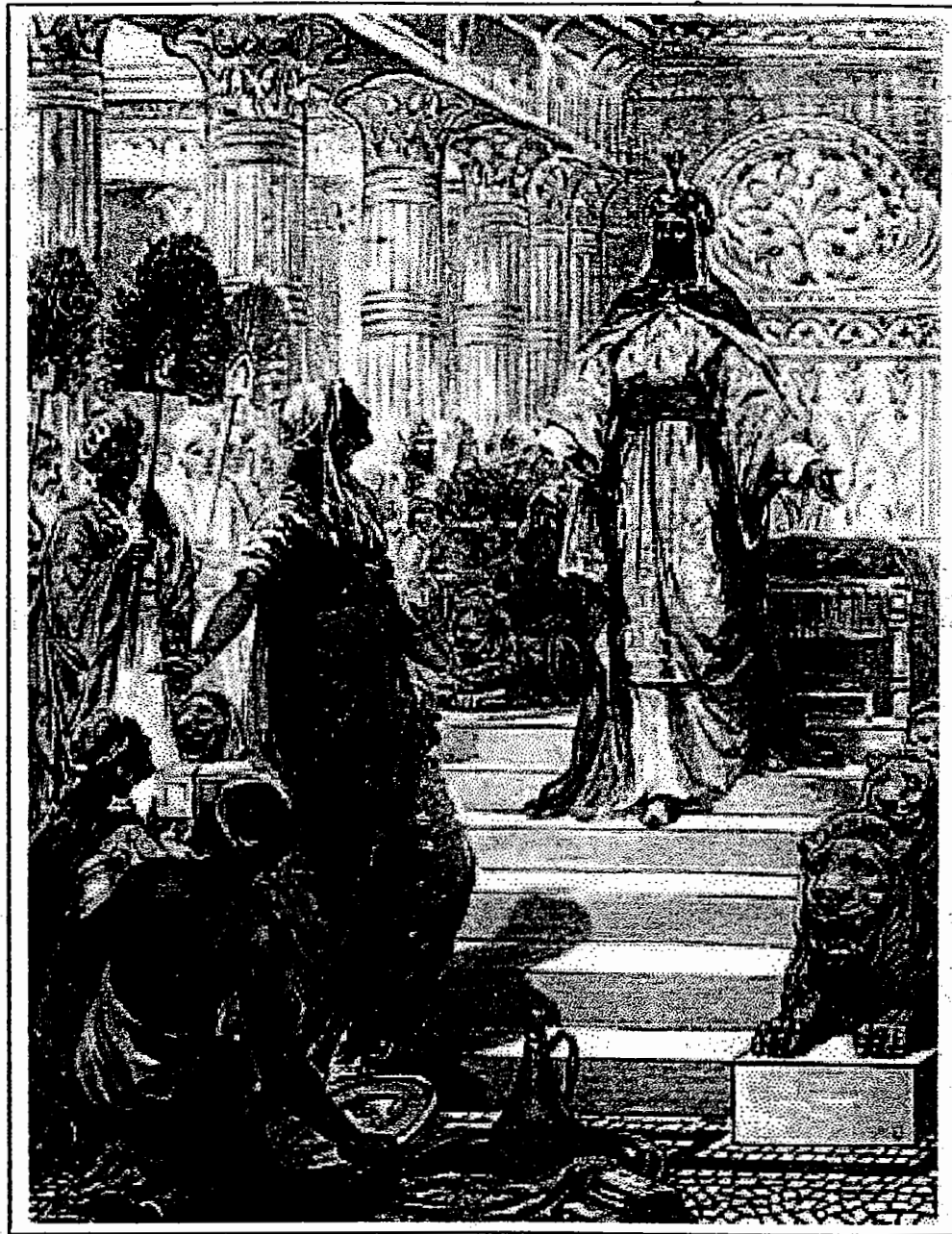


Pontificia Universidad Gregoriana
Apuntes del Curso TP1024
SCRIPTA SAPIENTIALIA
-PROF. BRUNA COSTACURTA-



Parte I: Libros Sapienciales

Redactados por
Pablo Guerrero Pacheco, C.R.
Curso: 1998-99

Indice

Parte I. Libros Sapienciales

| | |
|-------------------------------------|----|
| Introducción | 1 |
| Proverbios | 5 |
| Prólogo: 1,8-9,18 | 5 |
| Lectura de algunos proverbios | 7 |
| El Libro de Job | 15 |
| Introducción | 15 |
| Composición | 15 |
| Temática del Libro | 16 |
| El prólogo: 1-2 | 16 |
| Capítulo 3 | 18 |
| Ciclo de discursos | 21 |
| Elogio de la Sapiencia | 28 |
| La respuesta de Dios | 31 |
| Qohelet | 36 |
| Temática | 36 |
| El Cantar de los Cantares | 40 |
| Sirácide | 42 |
| Organización | 43 |
| Análisis de 24,1-21 | 43 |
| El Libro de la Sabiduría | 52 |

Parte II. Los Salmos

| | |
|--|----|
| Introducción | 1 |
| Salmo 121 | 3 |
| Salmo 129 | 15 |
| Problemática de las imprecaciones | 18 |
| Salmo 144 | 22 |
| Salmo 50-51 | 31 |
| Introducción | 31 |
| Salmo 50 | 32 |
| Salmo 51 | 36 |
| El perdón de Dios y la transformación del hombre nuevo | 40 |
| Esquema del juicio | 40 |
| Esquema del ríb | 40 |
| Síntesis teológica | 42 |

La literatura bíblica sapiencial está formada por los libros de: Job, Proverbios, Qohelet, Sirácide y Sabiduría (el llamado *Pentateuco Sapiencial*). A ellos añadimos para nuestro estudio el libro de los Salmos y el Cantar de los Cantares.

En la base de toda la literatura sapiencial está la experiencia de la vida y de la muerte, con un objetivo primordial: *enseñar al hombre a vivir bien según la verdad, pero una vida que está señalada por la muerte.*

Como inicio y con el objeto de ver la temática que tratan los libros sapienciales haremos la lectura del Salmo 90:

- 1 Señor, tú has sido nuestro refugio de generación en generación.
- 2 Antes que naciesen los montes y formases la tierra y el mundo, desde la eternidad hasta la eternidad, tú eres Dios.
- 3 Haces que el hombre vuelva al polvo. Dices: "¡Retomad, oh hijos del hombre!"
- 4 Pues mil años delante de tus ojos son como el día de ayer, que pasó. Son como una de las vigilias de la noche.
- 5 Los arrasas; son como un sueño: En la mañana son como la hierba que crece;
- 6 en la mañana brota y crece, y al atardecer se marchita y se seca.
- 7 Porque con tu furor somos consumidos, y con tu ira somos turbados.
- 8 Has puesto nuestras maldades delante de ti; nuestros secretos están ante la luz de tu rostro.
- 9 Pues todos nuestros días pasan a causa de tu ira; acabamos nuestros años como un suspiro.
- 10 Los días de nuestra vida son setenta años; y en los más robustos, ochenta años. La mayor parte de ellos es duro trabajo y vanidad; pronto pasan, y volamos.
- 11 ¿Quién conoce el poder de tu ira y de tu indignación, como debes ser temido?
- 12 Enséñanos a contar nuestros días, de tal manera que traigamos al corazón sabiduría.
- 13 - ¡Vuelve, oh Jehovah! ¿Hasta cuándo? Ten compasión de tus siervos.
- 14 Por la mañana sácanos de tu misericordia, y cantaremos y nos alegraremos todos nuestros días.
- 15 Alégranos conforme a los días de nuestra aflicción, y a los años en que hemos visto el mal.
- 16 Sea manifestada tu obra a tus siervos, y tu esplendor sobre sus hijos.
- 17 Sea sobre nosotros la gracia de Jehovah nuestro Dios. La obra de nuestras manos confirma entre nosotros; sí, confirma la obra de nuestras manos.

La estructura es clara: tras una invocación inicial (vv. 1-2) viene una reflexión sapiencial sobre el hombre y su fragilidad y caducidad (vv. 3-12), acabando con una reflexión salvífica (13-17).

vv. 1-2: Invocación inicial: Dios presentado como un Dios de salvación y de **creación**. Une en al mismo tiempo la fe en el Dios que da la salvación y el Dios de la creación.

vv 3ss: Presenta una reflexión y al mismo tiempo una contraposición acerca del hombre que no existe desde siempre ni es para siempre.

Hay una contradicción entre el Dios de la vida, que crea la vida y es fiel a ella y que parece desaparecer delante a la muerte.

Analizando los términos hebraicos utilizados por el salmista vemos que para la palabra polvo no utiliza la usada en Gen 2 y 3 – āpār – sino el término dakka que proviene de una raíz que significa pulverizar, en el sentido de machacar, mucho más fuerte que el término utilizado en el Génesis.

El volver al polvo es consecuencia del mandato de Dios. Él está implicado en la muerte del hombre. Utilizando el verbo šwb (tornar, volver hacia atrás) quiere expresar la experiencia de conversión del hombre: la idea central es el retorno a la muerte por el mandato de Dios, haciendo alusión al Gen 1 (*y dijo Dios...*), pero en vez de crear, lleva la creación a su final. Este verbo tiene un matiz positivo, usando retornar, quiere llamar la atención acerca del retorno a la madre tierra, en el sentido más natural y sereno de retorno al vientre del cual se ha salido.

El salmista ha usado la expresión hijos del Adán: $\text{b}^{\text{ē}}\text{nē } \text{ā}^{\text{dām}}$, para referirse al hombre, en vez de utilizar $\text{ē}^{\text{nōš}}$ = hombres, ser humano en su dimensión frágil. Usando $\text{ā}^{\text{dām}}$, indica también al hombre en general pero en relación con el término $\text{ā}^{\text{dāmā}}$ que significa tierra.

Hay textos en los que los dos términos ($\text{ē}^{\text{nōš}}$, $\text{ā}^{\text{dām}}$) son usados en este mismo sentido de caducidad (cf. Sal 8,5 y 62,10) Especialmente en el Sal 62,10 los hijos del hombre son un soplo, una mentira. Ante todo es soplo (*hebel*), aliento, algo inconsistente. Este será también el centro de Qohelet (*vanidad de vanidades*, vanidad = hebel). Hebel es también el nombre del primer hombre asesinado (Abel). También en el salmo 144, 3-4 aparecen los términos $\text{ē}^{\text{nōš}}$, $\text{ā}^{\text{dām}}$ y hebel (cf. también sal 10,18 y 103,14-16).

El hombre es polvo mientras Dios es otra cosa (v4). Nuevamente retorna la idea de la fragilidad del hombre (v5). Es difícil descifrar el sentido hebraico del versículo 5. Se utiliza un verbo relacionado con la lluvia torrencial: *son como un sueño*. Parecía algo cierto, real, pero cuando abres los ojos se ha desvanecido. Pero el término hebraico utilizado es “sueño” (de tener sueño no de soñar) se trataría del sueño que evoca a la muerte.

vv.7-8: Nuevamente muestra a Dios en la dimensión de la ira que provoca el pecado.

v. 9: Suspiro: no utiliza aquí la palabra *hebel*, sino que proviene de un verbo que recuerda “meditar”, lo que se hace al meditar (como un pequeño murmullo).

vv. 10-11: evoca la caducidad del hombre y a Dios.

vv 12ss: Petición sapiencial: se trata de una reflexión sobre Dios y el hombre, dividida en varias peticiones:

- *Enseñanos a contar nuestros días*: saber que son pocos, valorizarlos precisamente por este motivo.

- ...de tal manera que traigamos al corazón sabiduría Se hace una lectura intransitiva de un verbo que aparece en forma transitiva (en la versión italiana). En otros textos en verbo traer, hacer venir, es usado como un producto de la tierra, la acción se contrapone a sembrar, sería algo así como *llevar la cosecha al granero*, y su significado sería *cosecharemos el corazón de la sabiduría*.

Temática del morir:

Este tema está de trasfondo en toda la sabiduría bíblica. La muerte es presentada como un evento muy problemático en dos formas diferentes:

- a) Natural: como un evento que corona en paz la existencia (*andar en la paz junto a los pobres*), pero de esta manera se presenta en muy pocos textos.
- b) Como un evento traumático, que da miedo, que interroga sobre el sentido mismo de la vida (Cf. Job 18,14: *El rey del terror*). De hecho, la experiencia que el hombre tiene es de miedo ante la muerte. Ante la propia muerte el hombre se encuentra solo y entra en angustia, así tenemos por ejemplo, los salmos de lamentos, miedo ante la enfermedad, ante la guerra. Delante a la muerte de los otros, el hombre bíblico se desespera, siente la separación, llora (Cf. Jer 31, 15: *Dolor de Raquel*).

La experiencia de muerte es absolutizante, tanto para quien muere como para quien queda. Son significativos los ritos de luto: lloros, vestiduras rasgadas, el cubrirse el cuerpo de cenizas, ayunos... En ellos asistimos a un fenómeno de experiencia antropológica del luto: ritualización del intercambio (el vivo se comporta como los muertos). En el mundo bíblico los ritos fúnebres son iguales a los ritos penitenciales.

En su raíz, la muerte es algo que pone en cuestión a Dios y su fidelidad: Dios es el Señor de la vida y la muerte parece decretar la ausencia de Dios, la muerte pone en crisis la fe.

Este tema ocupa los dos grandes libros sapienciales:

- Job: centrado en la relación Dios – Muerte y cuya misión es comprender como es posible que Dios permita que su justo muera.
- Qohelet: se vive para morir y por ello vivir no tiene ningún sentido.

En el evento del exilio de Israel a Babilonia es cuando Israel vive la experiencia de saber lo que es morir. Israel es el hombre que muere; con el exilio todas las promesas han desaparecido: Dios se ha ido con el humo del Templo. El exilio pone en duda la credibilidad de Dios. Israel vive como pueblo el sentimiento del hombre ante la muerte.

La pregunta no parece encontrar respuestas, al menos de una manera convincente, ni siquiera la respuesta de la maldad del hombre es convincente.

El pecado parece justificar la experiencia del exilio y de la muerte del hombre, pero el problema de Dios continúa abierto, ¿qué dios es Dios si el pecado es más fuerte que él? ¿Cómo puede ser la muerte un elemento educativo? Este elemento educativo se comprende para la experiencia del exilio pues de él se vuelve, pero ante la definitividad de la muerte, ¿para qué sirve el perdón de Dios si la muerte continúa lo mismo?

La experiencia del exilio lleva a Israel a descubrir una nueva dimensión de la muerte, hace falta cambiar la imagen, la relación de la muerte; se necesita descubrir la presencia de Dios en la muerte (Cf. Sal 126). Descubrir en la muerte el misterio, los

signos de un Dios que se hace presente en su aparente ausencia en los signos trágicos de la muerte. Dios es tan trascendente que para resaltar su presencia hay que mantener un signo de vacío, pues si se hace un signo de presencia, ésta sustituye a la presencia de Dios. El descubrimiento es que se debe ver más allá de lo que se ve: la muerte no es el final de todo sino una nueva e inesperada presencia, una nueva manera de entrar en relación con un Dios que es Señor de la vida y de la muerte.

En este contexto entra también el tema de la creación que es signo de una fidelidad divina que igual que es desde el principio lo será para siempre.

El vientre materno revela un principio antes del crecimiento, viéndolo comprendemos que la vida del hombre comienza antes del nacimiento y que es promesa de una vida que continuará después de la muerte, es el lugar simbólico de la vida, signo de un don de vida desde siempre y para siempre.

En el mundo bíblico la sabiduría es lo que consiente al hombre vivir bien. El sabio es aquel que se confronta con la realidad, que acumula experiencia... Ser sabio es estar en condiciones de vivir de un modo sensato, y en definitiva, feliz. Precisamente por esto está también en condiciones de hacer vivir bien a los otros; la sabiduría es un tesoro en el momento en que se hace participar a los otros de ella, si por el contrario, se mantiene encerrada, se convierte en locura, en necedad. El sapiente es un maestro que reconoce que siempre está aprendiendo.

La sapiencia que enseña se explica en todas las condiciones del vivir. Existe una dimensión operativa de la sabiduría (sabiduría técnica) que consiste en hacer bien el propio trabajo. En modo particular, son sabios aquellos artesanos que ponen su sabiduría a disposición de cosas grandes (por ejemplo, la construcción del Templo, cf. 2Cro 2,4-6). Cuando Dios crea con la Sapiencia junto a sí, es un artesano, un constructor (Cf. Prov. 8).

La sapiencia se explica también en las relaciones con los otros, mediada por la dimensión intelectual de la sabiduría (catalogación de los elementos para comprender la realidad, etc...). Este tipo de elaboración se realiza en lo que se llama sabiduría social o política que permite la justa relación con los otros hombres y se explicita en la familia (relación padre/hijo) y en la escuela (maestro/discípulo); se trata de una relación disimétrica, pero el que sabe más es porque lo ha recibido de otro y reconoce que no sabe y que debe seguir aprendiendo. Las escuelas de sabiduría (normalmente de corte) eran escuelas de cultura: lectura, escritura, relaciones de gobierno, de justicia, formación ética y moral, en definitiva se enseñaba a ser sabios en la relación con los otros.

La sabiduría es donada, no cuando el hombre está trabajando, en gran actividad, sino cuando está inactivo y por su propia voluntad sino a petición como respuesta a una iniciativa de Dios (cf. Salomón) que invita a pedir lo que se desea. La sabiduría no se tiene si no se desea, si no se comprende que ella es el tesoro más grande que se pueda poseer.

Finalmente, la sabiduría tiene una dimensión religiosa. No se puede vivir si no en relación con Dios y en obediencia a él. Es el temor de Dios el verdadero inicio de la sabiduría.

PROVERBIOS¹

El contenido, aunque en ocasiones es simple, generalmente es complicado, sobre todo el comprender como ha sido organizada la colección de proverbios. Tan sólo entre los siglos IV-II a.C. han confluído diversas colecciones, que tienen origen, época y autores muy diversos.

Otro punto de discusión es la organización del libro que puede ser presentada de la siguiente manera:

| | |
|-------------|--|
| 1,1-7 | Título: <i>Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel...</i> |
| 1,8-9,18 | Se trata de una unidad particular: un gran prólogo que sirve de invitación a la sabiduría; es dirigido principalmente a los jóvenes, a los inexpertos, a los que tienen necesidad de aprender. Su estilo es exhortativo, de tipo narrativo, con unidades bastante largas. Se presenta la Sabiduría (cap. 8) y la locura o necedad (cap. 9) como dos mujeres enfrentadas. |
| 10,1-22,16 | Primera colección de <i>Proverbios de Salomón</i> . Probablemente es la parte más antigua del libro, hay autores que la llevan hasta la época de Salomón y su escuela de sabiduría. Se trata de proverbios breves con una forma arcaica. |
| 22,17-24,22 | No tiene título pero es llamada como <i>Máximas de los sabios</i> . Tiene una forma más compleja siendo prevalentemente proverbios y consejos a los inexpertos. |
| 24,23-34 | Segunda colección de <i>Máximas de los Sabios</i> . |
| 25,1-29,27 | <i>Otros proverbios del rey Salomón que recogieron los escribientes de Ezequías, rey de Judá</i> . Está en relación con la primera colección (10,1-22,16). |
| 30,1-14 | <i>Máximas de Agur, hijo de Yaqué, el masaita</i> . |
| 30,15-33 | Proverbios numéricos. Según algunos autores formarían parte de las Máximas de Agur. |
| 31,1-9 | <i>Máximas de Lemuel, rey de Masá, que le enseñó su madre</i> . |
| 31,10-31 | Acróstico: poema alfabético que celebra a la mujer sabia que se pone en relación con la primera parte del libro (cap. 8). |

Contenido del prólogo: 1.8-9,18

1,1-7 Título del libro:

- 1:1 Proverbios de Salomón hijo de David, rey de Israel:
- 2 para adquirir sensatez y educación, para entender máximas inteligentes,
- 3 para una educación acertada: justicia, derecho y rectitud,
- 4 para enseñar sagacidad al incauto, saber y reflexión al muchacho
- 5 – lo escucha el sensato y aumenta el saber, el inteligente adquiere destreza -
- 6 para entender proverbios y refranes, máximas y enigmas.
- 7 Respetar al Señor es el principio del saber; los necios desprecian la sensatez y la educación.

Hay un círculo hermenéutico, son *proverbios... para comprender proverbios*. Palabras que para ser comprendidas es necesaria una sabiduría

¹ En general se toman los textos de la Biblia del Peregrino de L. Alonso Schokel, aunque en ocasiones puedan ser tomados de RVA.

particular, para ser sabio y comprender hace falta *ser sabio y comprender*. Sólo quien es sapiente desea la sabiduría. Se trata de una sabiduría que se acoge como un don, pero un de Dios. El Temor de Dios es la actitud que tiene el hombre sabio al saber delante de Quién está (no se trata ni de miedo ni de familiaridad); del que no olvida que Dios es trascendente, es misterio, es Aquel que te hace vivir, él que es al mismo tiempo absolutamente cercano y absolutamente lejano. El Temor de Dios reconoce a Dios por lo que es.

1,8-9,18: Prólogo.

Estos consejos son dados a los jóvenes para que aprendan a vivir. Los primeros capítulos ponen en guardia contra el engaño del pecado, de la necedad (1,10: *...si intentan engañarte los pervertidos, no accedas...*). La conciencia es de saber que existe el riesgo. La tentación toma la forma del pecador y de la mujer extranjera y prostituta, por mujer extranjera el autor quiere decir extraña, no asimilable a la mujer habitual, con todas las connotaciones de la prostituta y la adúltera.

Principalmente en los capítulos 8 y 9 tenemos la contraposición entre Señora Sabiduría y Señora Necedad (que puede ser asimilada a la extranjera aun siendo figuras diversas).

Al elegir la figura de la prostituta, se quiere destacar la dimensión del engaño, de la relación engañosa. Su uso está en relación con el contexto histórico social proveniente de la prostitución sagrada de otras religiones paganas. El amor es vida, es deseo del bien del otro, es don, es relación exclusiva, todo ello es negado por la prostituta, que representa el engaño, la infidelidad, que irremediamente lleva a la muerte.

Por otro lado tenemos la tipología de la Señora Sapiencia (cap. 8), donde la sabiduría es presentada tal y como es. Aparece sobre todo a las puertas de la ciudad (8,1-11) y es desde allí que llama a los hombres, en el lugar de paso, de encuentro (es el lugar privilegiado para el encuentro), a las puertas de la ciudad llegan desde fuera portando noticias, los comerciantes hacen sus negocios, son lugares de decisión e incluso de juicios. Muestra así que la Sabiduría no va buscando a los solitarios, a los especiales, sino que va a todos, está en el lugar de lo cotidiano. El destinatario de la sabiduría es el hombre, sin diferencias. Es la palabra que toma la iniciativa, que tiene la voluntad de manifestarse y que escucha con actitud de apertura y de acogida. *

En 8, 12-21 se presenta la Sabiduría. No como algo que afecta sólo al ámbito de lo intelectual sino que además afecta a la esfera del hacer.

En 8, 22-31, es presentada la Sabiduría en su relación con Dios. El Señor es el sujeto principal, pero al final es la relación de la Sabiduría con los hombres la que sirve de unión de Dios con los hombres. Cuando Dios crea, allí está la sabiduría, cercana a Él, como un artesano (8,30: *yo estaba junto a él, como artesano, yo estaba disfrutando cada día, jugando todo el tiempo a su presencia*). Esta palabra (artesano) ha sido interpretada también como niña (se trataría de un cambio en la ortografía del original hebraico). Se trata de un arquitecto pero al mismo tiempo de una niña que juega delante de Dios con el mundo mientras Dios lo va creando, de esta manera es placer y delicia de Dios y de los hombres (8,30-31).

Lectura de algunos proverbios.

Por la forma, existen diversos tipos de proverbios: simples, múltiples, breves, casi, narrativos, etc. Nosotros vamos a hacer una lectura a partir de la forma en vez de agruparlos por contenidos.

1. - Proverbios simples en los que se desarrolla un único concepto:

| | |
|-------|---|
| 21,3: | Practicar el derecho y la justicia Dios lo prefiere a los sacrificios. |
|-------|---|

Desarrolla un solo concepto: la justicia y la equidad es lo único que vale a los ojos del Señor. ¿Dónde está el problema? Comprender como funciona el proverbio a la hora de ponerlo en práctica. Decidir lo que se debe hacer, y ante ello hay tres alternativas:

- No hacer sacrificios
- Hacer sacrificios como algo secundario
- Hacer una gradualidad.

Se debe comprender la relación entre justicia y sacrificio, éste debería expresar la decisión de actuar con justicia. Se trata pues, de comprender la relación entre las dos cosas y esto es lo que quiere resaltar el proverbio (cf. Saúl o la polémica profética contra los sacrificios – Is 1,10-20, Jer 7). Resalta también el riesgo de poner el culto a cambio de la propia conversión personal, el sacrificio señala la verdadera relación con Dios y por tanto con la justicia.

| | |
|--------|--|
| 21,13: | Quien cierra los oídos al clamor del necesitado no será escuchado cuando grite. |
|--------|--|

Es un proverbio que vale para todos. Es un juego de palabras entre el escuchar y el hablar: el sordo (de nacimiento) es también mudo porque no oye, esto es lo que pone en juego el proverbio, si uno no escucha no podrá emitir ningún sonido y por tanto no es tanto el otro el que entra en la segunda parte del proverbio sino uno mismo, no te escuchan cuando gritas porque no puedes emitir ningún sonido pues te has vuelto sordo. Pone también en relación la justicia y los gobernantes.

| | |
|--------|--|
| 21,23: | Quien guarda la boca y la lengua se guarda de aprietos. |
|--------|--|

Estad atentos a lo que decís, debéis saber callar en el momento justo. Es una disciplina a la cual los sapienciales dedican gran atención.

| | |
|----------|--|
| 26, 4-5: | 4 No respondas al necio según su desatino, no te vayas a igualar a él; 5 responde al necio según desatino no se vaya a creer listo. |
|----------|--|

Los dos proverbios expresan un mismo concepto, pero en su forma parecen contradictorios. En realidad expresa el modo de comprender las cosas y el cómo y cuándo aplicarlo. Se debe ver el punto de vista, el primer proverbio toma el punto de vista de prudente, del sabio, el segundo desde el punto de vista del necio.

2. - Proverbios que desarrollan dos conceptos o imágenes.

2.1. - Paralelismo.

| | |
|--------|---|
| 21,17: | Quien ama los festejos acabará mendigo, quien ama vino y perfumes no llegará a rico. |
|--------|---|

Está expresando un mismo concepto de forma paralela. La idea es que el amar lo superfluo de un modo no sabio ni equilibrado, aunque venga del hecho de ser rico, al final hace a la persona pobre. Este proverbio no hace referencia a categorías éticas más altas, como la solidaridad, sino que está remarcando la parte negativa, el castigo.

| | |
|--------|---|
| 21,18: | El malvado servirá de rescate por el honrado; el traidor, por el hombre recto. |
|--------|---|

El proverbio, en forma de paralelismo, expresa un mismo concepto, pero en contra del anterior, si expresa un nivel ético. Existe una dificultad, si el pecador paga por el justo, si el justo es justo ¿por qué debe pagar? La vida es la que hace pagar su precio, tanto al culpable como al inocente. Parece contradecir la realidad en la que los justos pagan por los malvados que son los que prosperan mientras el justo se encuentra en la opresión. Es un proverbio típico de la sabiduría consoladora (tradicional).

2.2.- Antítesis.

2.2.1. *El segundo estiquio completa el primero:*

| | |
|--------|---|
| 16,33: | Las suertes se agitan en el regazo, pero la sentencia viene del Señor. |
|--------|---|

Con la primera parte, nos encontramos con la forma de tomar las decisiones importantes, el "juicio de Dios" a través de la suerte (cf. Jonás), puede dar la impresión de que todo dependa de la suerte, por ello se añade la segunda parte del proverbio: es el Señor el que toma la decisión definitiva.

2.2.2. *Dos proverbios unidos en uno:*

| | |
|-------|---|
| 10,1: | Hijo sensato, alegría de su padre; hijo necio, pena de su madre. |
|-------|---|

Se repite el mismo concepto pero con dos proverbios distintos que en este caso son antitéticos. En este ejemplo tenemos una antítesis imperfecta: los

términos sensato – necio y alegría – pena sí que son antitéticos, pero los términos padre – madre son correlativos.

Se trata del clásico proverbio sapiencial, su objetivo es ayudar a tomar el camino de la sabiduría abandonando o rechazando el de la necedad. La sabiduría social, política, etc. tiene su primer ámbito de desarrollo en la familia.

- | | | |
|-----|----|--|
| 11, | 10 | El éxito de los honrados lo festeja la ciudad, y cuando fracasan los malvados, canta de júbilo. |
| | 11 | Con la bendición de los rectos prospera la ciudad, la boca de los malvados la destruye. |

En el versículo 10 tenemos una antítesis parcial mientras que el 11 ofrece una antítesis perfecta. Los dos proverbios expresan el mismo concepto.

Analicemos cada uno de ellos:

v10: antítesis: éxito – fracaso; honrado – malvados, pero cuando llegamos a la consecuencia: festeja – canta de júbilo, vemos que en sí no son términos antitéticos, pero es el contexto el que hace contradictorios los términos. El festejo de la ciudad es una alegría positiva a propósito de algo también positivo, sin embargo el canto de júbilo expresa un sentimiento de fiesta por un mal lo cual en sí mismo es negativo, pero que en comparación con un mal mayor es positivo.

La enseñanza de este proverbio es que no sólo hay que ser justo para ser feliz sino que porque hace feliz y justo a los demás, si uno es malvado, esta maldad hace que los demás se conviertan en malvados.

El versículo 11 traslada este mismo pensamiento al campo de la palabra, la bendición es para los justos, para los impíos es el engaño, la traición, la palabra que envenena.

- | | |
|--------|---|
| 13,20: | Trata con los doctos y te harás docto, el que se junta con ignorantes se echa a perder. ² |
|--------|---|

Es un proverbio típico sapiencial que se transmite de maestros^a discipulos y que es el corazón de la sabiduría. Se está condicionado por las compañías que se frecuentan, pero también la elección que se hace de las compañías dice algo del sujeto: elegir un sabio como compañero ya supone una elección de sabiduría.

- | | |
|--------|--|
| 13,24: | Quien escatima la vara odia a su hijo, el que lo ama lo corrige temprano. |
|--------|--|

Es un tema frecuente en la literatura sapiencial. Quien verdaderamente ama a alguno se preocupa de que sea feliz, de que haga las elecciones justas; se preocupa de educarlo, ayudándole a conocer el peligro; si necesita castigar a su propio hijo lo hace para que comprenda que no debe hacer algo que le ponga en peligro.

² Del refranero castellano: *No con quien naces, sino con quien paces.*

14,30: Corazón sosegado es vida del cuerpo,
la envidia es caries de los huesos.

Se trata de una comprensión psico~~om~~ática del hombre que afirma la unidad del hombre. Muestra la visión antropológica de la Biblia.

22,3: El sagaz ve el peligro y se esconde,
el incauto sigue y lo paga.

Un proverbio que enseña la prudencia e indica que la temeridad es signo de necesidad. Es típico del necio infravalorarse, pero también no reconocer el peligro. El miedo para el mundo bíblico es una noción fundamental, no sólo porque te hace reconocer el peligro, sino también porque permite sobrevivir y enseña a vivir porque hace reconocer que se puede morir, que se es pequeño, frágil y por tanto se tiene necesidad de salvación.

2.3. Proverbios de comparación.

2.3.1. Del tipo "es mejor que..."

En general son proverbios bastante obvios, pero que sirven para hacer una reflexión de tipo antropológico.

15,16: Más vale poco con temor de Dios
que grandes tesoros con sobresalto.

El proverbio pone en juego la reflexión sobre el temor de Dios. Hace comprender que el *temor de Dios* es algo que tranquiliza, que da la paz. Lo mejor se juega no sobre lo que ya se tiene sino sobre el sentido del hombre, es decir sobre lo que se es. Para la sapiencia no es significativa la riqueza sino la paz que viene del temor de Dios.

15,17: Más vale ración de verdura con amor
que buey cebado con rencor.

Nos lleva de plano a la reflexión exclusivamente antropológica. La idea del proverbio es que ni las verduras ni el buey son buenos en sí mismos sino en relación con el hermano con quien se come. Lo que califica es la relación con el otro reflejada en el comer. Se juega sobre la relación amor – odio.

Se trata de una temática antropológica bíblica importante (basta recordar que en la Biblia toda la reflexión sobre el pecado empieza con una comida: el fruto del árbol de la Ciencia, toda la reflexión sobre el rechazo de Dios hasta la alianza con el pueblo esclavizado en Egipto y que se realiza mediante el derramamiento de sangre y la cena pascual, hasta la definitiva Nueva Alianza que se verifica en la Cena Pascual). Desde el punto de vista antropológico el acto de comer es algo que pone en contacto con la vida. Existe una igualdad entre el hombre y los animales consistente en alimentarse de lo mismo (cf. Gn 1), animales y hombre para vivir deben asumir el mismo alimento. El hecho de que debe comer significa que el hombre no vive por sí mismo sino que depende del

alimento; con el acto de comer el hombre confiesa que no puede sobrevivir por sí mismo sino que necesita que otro le dé el alimento. En este contexto el ayuno cobra su sentido: la vida que uno posee en realidad no viene del alimento, sino de Aquel que da el alimento.

El proverbio muestra también una dimensión comunitaria: comer con alguien se convierte en signo de condisión de la misma vida y lo importante, y esta es la conclusión del autor del proverbio, lo importante es cómo se comparte no la cantidad o la calidad de lo que se come. El buey comido con rencor contradice el gesto mismo de comer. Podría decirse que *no se vive de lo que se come sino de las relaciones con el hermano*.

| | |
|--------|---|
| 17,12: | Encuentre yo una osa a quien robaron las crías y no un necio diciendo sandeces. |
|--------|---|

El tema es el de la locura (en efecto una osa o cualquier animal, a quien se le quitan las crías, enloquece). Entre las dos el locuras que pone de manifiesto el proverbio es mejor la de la osa que la del necio. La tentación del hombre puede ser el considerar la necedad como algo inocuo, sin embargo hay muchos proverbios que inciden sobre el peligro de la necedad.

2.3.2. Como – así...

Es un tipo de proverbio en forma de comparación, ya sea explícita como implícita, muy frecuente.

| | |
|--------|--|
| 11,22: | Anillo de oro en jeta de puerco: la mujer hermosa falta de seso. ³ |
|--------|--|

Se trata de una comparación implícita. El término *puerco* provoca un rechazo, una reacción de disgusto para el lector hebreo; el anillo de oro es un elemento de gran belleza y al mismo tiempo puesto en la nariz un elemento femenino. El proverbio gira en esta comparación, la repugnancia que provoca el puerco y la mujer bella, a la que va destinado el anillo, pero que es necia, carente de sentido.

| | |
|-------|---|
| 26,1: | Ni nieve al verano, ni lluvia a la siega, ni honor al necio le van bien. |
|-------|---|

Lo mismo que es imposible que en Palestina nieve en verano o llueva durante la siega, así es imposible que honor y necedad vayan juntos. Pero el proverbio dice algo más, igual de dañino es que nieve en verano o llueva durante la siega (provoca un año de carestía y por tanto de hambre y muerte, cf. 1Sam 12,17) la unión entre honores y necedad es desastrosa.

| | |
|-------|--|
| 25,13 | Frescura de nieve en tiempo de siega el mensajero fiel para quien lo envía. |
| 14 | Nubes y viento sin caer gota es quien presume de regalos sin valor. |

³ El equivalente de castellano sería: *Hermosura sin talento, gallardía de jumento*.

Jugando con elementos meteorológicos el autor pone dos proverbios con un significado similar. El v. 13 indica como el mensajero fiel es igual al aire fresco que puede soplar en tiempo de cosecha (en Palestina juntando el calor del verano y el trabajo fatigoso de la cosecha, nos puede dar una idea de lo que quiere expresar el proverbio).

26,8: Quiere sujetar una piedra en la honda
quien concede honores a un necio.

Retoma la idea de los honores al necio. La imagen de la piedra en la honda es difícil de interpretar. El verbo usado en hebreo significa apretar, errar, cargar el arma y se le pueden dar dos significados. Por un lado en el sentido de cargar el arma, una vez cargada no sabes lo que puede pasar, es un peligro (así es el dar honores al necio: no sabes lo que puede pasar). Por otro lado, podría ser cargar el arma de modo errado, en este caso el peligro es que la piedra puede acabar en cualquier caso dañando incluso al que ha cargado el arma. Pero básicamente el significado es el mismo: no sabes como puede acabar.

2.4. Los proverbios numéricos.

Principalmente en Prov. 30, 15-33

30,15-16 15 La sanguijuela tiene dos hijas: «Dame, Dame». Tres cosas hay insaciables y una cuarta que no dice «Basta»:
16 el Abismo, el vientre estéril, la tierra que no se harta de agua, el fuego que no dice «Basta».

Es el clásico esquema 3/3+1 (cf. Amós 1). Parece un modo de indicar la multiplicidad, en este caso de la aidez. las cuatro cosas no agotan la lista de las cosas insaciables, pero ¿qué tienen en común las cuatro cosas que cita el proverbio? Una cosa puede ser la muerte: el Abismo incansable se traga a los difuntos, el vientre estéril es vida muerta, la tierra insaciable es la estéril y árida, el fuego es mortífero, los cuatro son insaciables y destructivos. La lección que se puede obtener de este proverbio estaría en la necesidad de dar fruto para no quedar estéril y por tanto muerto.

2.5. Los proverbios retrato y de tipología humana.

20,14: «Malo, malo» dice el que compra;
después se aleja ponderando la compra.⁴

Esboza una escena típica del mercadeo: el "regateo".

20,17: Sabe dulce el pan sustraído,
después se llena la boca de guijos.

⁴ Del refranero castellano: "Lo que pienses comprar no lo has de alabar".
"Quien dice mal de la yegua ése la merca".

Tipologías humanas:

Se puede presentar en forma de proverbios breves o largas y complejas.

El perezoso:

26,13 (cf. 22,13): Dice el holgazán: «Hay un león en el camino,
hay una fiera en la calle»

Este proverbio es aplicable a cualquiera que quiera racionalizar su pereza inventando excusas, dificultades inexistentes o que agiganta las ya existentes.

26,14: La puerta da vueltas en el quicio,
el perezoso en la cama.

26,15 El holgazán mete la mano en el plato
y le cansa llevársela a la boca.

Aunque de una manera indirecta está indicando que la pereza hace morir. Es por este motivo que mete la imagen del que se cansa incluso cuando tiene que comer.

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

Este proverbio ilustra el método sapiencial, primero pone en relación al perezoso y al insensato. Es el sapiente quien se pone en movimiento: observa en torno a su vida, anota los detalles significativos, reflexiona sobre la experiencia vivida, saca conclusiones y finalmente las ofrece en forma de proverbio como enseñanza o exhortación.

La adúltera:

30,20: Así procede la adúltera:
come, se limpia la boca y dice:
«No he hecho nada malo».

cap. 1-9: En el contexto de la primera parte aparece la escena de la extranjera y la adúltera (7,6-23) que mantiene el mismo esquema descriptivo sapiencial de 24,30-34. Puede decirse que se trata de una deformación del Cantar de los Cantares.

Conclusión:

Todos los proverbios nos quieren decir que la sabiduría es bella pero difícil de alcanzar. La vida parece decir que la sabiduría no da la vida, pero los proverbios indican precisamente lo contrario: es la sabiduría la que hace posible vivir.

EL LIBRO DE JOB

Introducción.

La vigilia del guardián expresada en el sal 121 parece ser desmentida por la propia vida en la que parece que Dios duerme, o que está despierto pero a favor de los enemigos. Esta circunstancia o apariencia es a la que la Sabiduría debe dar respuesta. La sabiduría antigua, daba una visión consoladora para los buenos: *compórtate bien y Dios te ayudará*, pero que es desmentida por la realidad de la vida: el justo sufre y es el malvado el que triunfa. El libro de Job representa el momento de crisis de la sabiduría clásica.

El libro, en temática, organización y composición es muy complejo. En él confluyen diversas temáticas de autores y épocas diversas, para^o incluso que hay temáticas repetidas, girando sobre un único punto que es el sufrimiento, y en particular sobre el sufrimiento del justo, sufrimiento inmotivado o no adecuado, que nunca tiene una explicación posible.

Pero también el sufrimiento del injusto es inadecuado, al menos en su dimensión definitiva que es la muerte. La vida entra dentro de la creaturalidad y la muerte tiene un aspecto de trascendencia, para la eternidad, por ello que siempre es inadecuada.

El libro de Job presenta el problema de una retribución que no funciona, pero que aunque funcionase la teoría retributiva no es una solución pues deja intocable el problema del mal, pues se responde a un mal con otro mal. A esto trata de dar respuesta el libro.

Pero el tema del dolor y de la muerte no es exclusivo de Israel, también se encuentra en las culturas vecinas. En el libro de Job, los nombres de los amigos son todos extranjeros (no israelitas), el mismo nombre de Job proviene posiblemente de la raíz acádica ʾayyab, y habita en Hus, un pueblo que no se encuentra en territorio israelita. Se trata pues, de un libro de Sabiduría de Israel pero que tiene como protagonistas a no israelitas y que se desarrolla en un territorio que no pertenece a Israel, ¿por qué? Dos son las posibles soluciones:

1. La voluntad de una apertura universal: éste es un problema del hombre y no sólo de Israel.
2. Intención polémica contra la sabiduría tradicional (consoladora) israelita.

Obviamente, no son posiciones excluyentes y posiblemente en los autores existía la doble motivación.

Composición.

Cap. 1-2: Prólogo: escrito en prosa y que presenta la situación de la historia; el hombre justo al que todo va bien hasta que Satán desafía a Dios.

Cap. 3: Gran monólogo inicial de Job maldiciendo el día de su nacimiento.

Cap. 4-14: Primer ciclo de discursos: Amigos – Job

Cap. 15-21: Segundo ciclo de discursos

Cap. 22-26: Tercer ciclo de discursos: pero aquí sólo hablan dos de sus amigos, el tercero viene sustituido por el gran monólogo de Job.

- Cap. 27-31: Mašal (מָשָׁל) de Job. Este término tiene un significado muy amplio que va desde proverbio hasta discurso, pasando por parábola. Al final del cap. 31 se dice: “*fin de los discursos de Job*”.
- Cap. 32-37: Intervención de Elihu, en una serie de cuatro discursos que rompen el ritmo de la narración.
- Cap. 38-42: Respuesta de Dios: interviene en forma de preguntas retóricas. Al final de cada serie Job debe dar respuesta. Con la última respuesta en la que Job cede se cierra el libro.
- Cap. 42,7-17: Epílogo en prosa que retoma el prólogo y hace terminar el relato.

La anomalía del tercer ciclo de discursos (cap. 22-26) parece estar bien pensada por el autor, como algo preparado. Los comentaristas, en general, dicen que Sofar, habla aunque no figure el versículo introductorio⁵.

Pero, es posible que el ciclo permanezca incompleto porque no acaba nunca, todos hablan pero no escuchan lo dice el otro, se trata de un diálogo de sordos, una larga serie de monólogos. Es por ello que la intencionalidad de la no presencia del Sofar en el último ciclo es bastante posible. El monólogo de Job (27-31) sirve para remarcar la importancia de lo que sucederá al final cuando Job tome posición definitiva de frente a Dios.

Cuando los personajes hablan hay una introducción siempre igual: *Bildad de Suj habló a su vez y dijo*, siempre la misma para señalar a cada uno de los personajes, para Job la frase es similar: *Respondió Job*; en cambio, cuando interviene Dios, esta frase introductoria cambia: *El Señor respondió a Job...* de esta manera se añade el destinatario de la respuesta (de manera similar sucede cuando, en el diálogo final Job se dirige a Dios).

Estas diferencias en las frases introductorias pueden indicar que es sólo al final, cuando hablan directamente Dios y Job, cuando se produce un auténtico diálogo, ya que uno habla y el otro escucha. Este hecho es importante para el desarrollo del libro: cuando se habla del sufrimiento del hombre sin, ni siquiera, escuchar al hombre es mejor permanecer callado. Es por este motivo que Dios puede responder a Job: porque escucha al hombre que sufre.

Temática del Libro de Job

El Prólogo: Presentación de Job (cap. 1-2)

Es la presentación de un hombre ideal, con los elementos típicos de la bendición, de la buena relación con Dios. Los signos de esta bendición son que se vive bien con Dios, en plenitud de alegría en la relación con los otros y con el mundo.

El elemento de la paz y de la plenitud, vienen presentados en seguida, expresados a través de merismos: animales de todo tipo (ovejas, camellos, bueyes) e hijos de toda clase: 7 hijos varones y tres mujeres (no olvidemos que tanto el 7 como el 3 representan la idea de la totalidad). Su riqueza, pues, era grande, pero al mismo tiempo era vivida en armonía, en el compartir con todos, en la fiesta y al mismo tiempo en la vigilancia por la pureza.

⁵ De hecho la Biblia de Jerusalén pone entre el versículo 12 y el 13 un título introductorio: *Discurso de Zofar: El maldito*. Aunque Alonso Schökel en la Biblia del Peregrino no lo considera.

Tras la presentación de este cuadro casi idílico, se introduce un elemento de tipo dramático: Satán (vv. 6ss). A lo largo del libro, encontraremos un estribillo que será importante en su desarrollo; se trata del v1b: *era justo y honrado, religioso y apartado del mal*. El desafío que Satán⁶ lanza a Dios se inserta en la situación de Job. Satán no puede decir nada en contra de Job, y por tanto, no pudiendo poner de relieve los elementos negativos, pone en cuestión los elementos positivos: la perfección de Job, ¿es desinteresada o su bondad es para obtener a cambio todos los privilegios de Dios? ¿Job es bueno porque es bueno o por qué le conviene serlo? ¿O Job es bueno sólo porque no tiene motivos para ser malvado? La pregunta de Satán es clave, ¿la actitud de Job es de fe o es por el interés? Lo que se pone en cuestión es la relación de Job con Dios. Este desafío de Satán será la gran prueba de Job que deberá servir para demostrar si su fe es sólo fe o hay algo más.⁷

La prueba viene de Satán, pero es la vida misma la que es una prueba para el hombre; es la vida en su relación con Dios puesto que requiere fe, y esta fe debe ser siempre puesta a prueba. La vida pone a prueba nuestra fe, porque es en el vivir cotidiano donde debemos aceptar el desafío de creer, Satán en el relato de Job hace el papel de la vida. Las pruebas a las que es sometido Job son las pruebas de la vida (esto está expresado con un merismo: calamidades de la naturaleza y calamidades del hombre, es decir toda la gama de pruebas a las que la vida del hombre puede ser sometido).

Job pierde todo, incluso los siervos y los hijos, que mueren en cierto modo a causa suya (esto es evidente para el lector), es sometido a la prueba, pero él permanece en su fe, el sufrimiento se abate sobre él, pero es un sufrimiento que no es acusatorio hacia Dios:

1,21: 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!

La bendición continúa porque Job continúa bendiciendo a Dios y esto está bien aclarado en el texto:

1,22: A pesar de todo, Job no pecó ni acusó a Dios de desatino.

En el capítulo 2 se repite la escena inicial (2,1-3a), pero la respuesta de Dios es clara: el desafío de Satán ha provocado que Dios haga gratuitamente el mal:

2,3b: tú me has incitado contra él, para que lo aniquilara sin motivo; pero todavía persiste en su honradez.

Pero Satán todavía provoca a Dios, hasta ponerle en el límite del respeto a la vida. El desafío no estaba concluido, quedaba algo para el hombre que estaba por

⁶ Este personaje de Satán no se corresponde todavía (como en otros lugares de la Biblia) con la personificación del mal, parece que su misión sea la de ser escéptico, de poner en duda las cosas para revelar su verdad más profunda.

⁷ A este punto es interesante leer Dt 8, 2-6: ² *Recuerda el camino que el Señor, tu Dios, te ha hecho recorrer estos cuarenta años por el desierto, para afligirte, para ponerte a prueba y conocer tus intenciones, si guardas sus preceptos o no*. El desierto es el lugar de la prueba para conocer lo que verdaderamente hay en el interior del corazón.

encima de todo lo demás: la propia vida, y ésta no ha sido tocada y por esto Satán insiste. Dios debe aceptar el desafío por el simple motivo de que lo que está en juego es su relación con Él.

Ante la visión de este hombre a las puertas de la muerte interviene la mujer (v9) y la respuesta de Job es un tanto extraña (v10):

2,9-10 ⁹ Su mujer le dijo: ¿Todavía persistes en la honradez? Maldice a Dios y muérete.

¹⁰ Él le contestó: Hablas como una necia, Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no vamos a aceptar los males?
A pesar de todo, Job no pecó con los labios.

Job no puede maldecir, sino bendecir a Dios, continúa siendo un hombre de una fe que no ha sido puesta en crisis, ni siquiera por la tentación que representa la intervención de la mujer (la necedad de la mujer es una aparente piedad hacia Job). Es la tentación crucial del hombre ante el sufrimiento, ante el mal: nombrar al culpable y morir; no vale la pena vivir si Dios es así. Para comprender la medida de la tentación de maldecir a Dios, debemos comprender que la tentación viene de la misma carne de Job, es la otra parte de él, por ello, la tentación, que toma la forma de las palabras de la mujer, es una tentación que parte del interior de Job, de su propia carne. Job vence la tentación y continúa bendiciendo a Dios.

En la siguiente escena (2,11-13) se produce la llegada de los tres amigos de Job. Vienen a “consolarlo”, a sufrir con él.

2,11-13: ¹¹ Tres amigos suyos –Elifaz de Temán, Bildad de Suj y Sofar de Naamat–, al enterarse de la desgracia que había sufrido, salieron de su lugar y se reunieron para ir a compartir su pena y consolarlo. ¹² Cuando lo vieron a distancia, no lo reconocían y rompieron a llorar; se rasgaron el manto, echaron polvo sobre la cabeza, hacia el cielo, ¹³ y se quedaron con él, sentados en el suelo, siete días con sus noches, sin decirle una palabra, viendo lo atroz de su sufrimiento.

Todos los gestos de los amigos son los típicos del luto⁸, están delante a la muerte y callan, no dicen nada. Delante de un sufrimiento así, la sapiencia no sabe qué decir, más aún, delante de tanto dolor, es sabiduría el callar.

En medio de tanto silencio tan sólo habla Job: es signo de sapiencia que los amigos callen, pero es también signo de sapiencia, como se mostrará en el epílogo, que Job maldiga.

Job comienza a hablar y lo hace maldiciendo la vida (cap. 3), pero no maldice a Dios como le había sido pedido, sino a la vida en su totalidad. Se trata de un texto complejo, que en grandes líneas presenta la siguiente estructura de tipo temática:

⁸ Sir 22,11-12: ¹¹ *Llora al muerto porque le falta luz, llora al necio porque le falta el sentido; aunque es mejor llorar al muerto, que ya descansa, pues la vida del necio es peor que la muerte;* ¹² *el luto por un muerto dura siete días; el de un necio o impío, toda la vida.*

- | | | |
|---|-------|--|
| a | 3-10 | Maldición del día del nacimiento y de la noche de la concepción. |
| b | 11-16 | ¿Por qué no estoy muerto? |
| c | 17-19 | La muerte vista como reposo, descanso. |
| d | 20-23 | ¿Por qué hacer nacer a alguien? |
| e | 24-26 | Visión de Job nacido y por ello sin descanso. |

La relación presenta una inversión de los valores tradicionales. Las preguntas, de tipo acusatorio, alargan el discurso.

- 3,3-10: 3 ¡Muera el día que nací,
la noche que dijo: "han concebido un varón"⁹
4 Que ese día se vuelva tinieblas,
que Dios desde lo alto se desentienda de él,
que sobre él no brille la luz,
5 que lo reclamen las tinieblas¹⁰ y las sombras,
que la niebla se pose sobre él,
que un eclipse lo aterrice;
6 que se apodere de esa noche¹¹ la oscuridad,
que no se sume a los días del año,
que no entre en la cuenta de los meses,
7 que esa noche quede estéril¹²
y cerrada a los gritos de júbilo,
8 que la maldigan los que maldicen el día,
los que entienden de incitar al Leviatán;
9 que se velen las estrellas de su aurora¹³,
que espere la luz y no llegue,
que no vea el parpadear del alba;
10 porque no me cerró las puertas del vientre
y no escondió a mi vista tanta miseria¹⁴.

Prevalece la dimensión de oscuridad, Job no quiere la luz; el deseo de la nada, del caos y en clara contraposición con la palabra creadora de Dios (Cf. Gen 1). Dios comienza creando la luz, Job lo hace deseando las tinieblas, es decir reafirma la negación total de la vida. En esta negación total de la vida se sitúa el merismo nacer/concebir. Para algunos autores se trataría de dos sinónimos, pero no es así, hay una progresión hacia atrás. Parte del nacimiento y retrocede hasta el momento de la concepción. Son cosas diversas, precisamente para maldecir absolutamente todo: maldice la vida desde el mismo momento del inicio de la vida.

La explicación o motivación de esta maldición viene dada en el vers. 10: la vida es afán, implica la muerte, el sufrimiento. La nostalgia de la muerte para expresar el

⁹ Es la noche que habla, que da el anuncio de la concepción.

¹⁰ tinieblas = muerte (salmāwet); el término en hebreo contiene el sonido de la palabra muerte (māwet). Las sombras pueden ser los demonios, con un alargamiento en 5b (eclipses). El eclipse, como una oscuridad fuera de tiempo, perturba el orden y el ritmo de la creación.

¹¹ En la versión italiana de la CEI se habla de *quel giorno*. En est versículo se empieza a hablar de la noche.

¹² En el versículo 9 la noche podrá generar a la aurora.

¹³ Se presenta la idea de una noche que es incapaz de generar la aurora. Las estrellas pueden ser tanto las de la tarde como las de la aurora. Para ser coherentes con la idea de la noche incapaz de generar la aurora es preferible traducir las estrellas de la aurora.

¹⁴ Motivación de la maldición al día y a la noche de los versículos precedentes.

deseo de una vida sin muerte: Job no maldice a Dios; tampoco se suicida, acepta la vida aunque la denuncia como inaceptable; permanece dentro de sus límites denunciando la injusticia del vivir, porque se da cuenta que se nace para morir. El texto está en estrecho contacto con Jer 20,14-18.

La expresión del versículo 10 *no me cerró las puertas del vientre* puede indicar tanto el impedir el nacimiento, como impedir la concepción, ambas interpretaciones son posibles. Posiblemente se sitúa en la línea de evitar la concepción.

- 3,11-16
- 11 ¿Por qué ^{al} salir del vientre no morí
o perecí al salir de las entrañas?
- 12 ¿Por qué me recibió un regazo
y unos pechos me dieron de mamar?
- 13 Ahora reposaría tranquilo
y dormiría en paz,
- 14 como los reyes y consejeros de la tierra
que reconstruyen ciudades derruidas;
- 15 o como los nobles que poseyeron oro
y llenaron de plata sus palacios.
- 16 Ahora sería un aborto enterrado,
una criatura que llegó a ver la luz.

Tanto en el versículo 11 como en el 16 se retoma la idea del aborto con relación al v10. En el 11 existe la doble interpretación de morir antes de nacer o de morir apenas nacido. Si se traduce en 11a como muerto dentro del vientre, se rechaza la concepción, si se traduce como saliendo de vientre, hace referencia a morir inmediatamente después de nacer. En 11b sería el morir después del nacimiento.

Si tomamos en cuenta los versículos 10-11, vemos que se habla tanto de la concepción, como de la muerte después del nacimiento. Así pues, tendremos: la negación de la concepción (v10), la negación del momento del nacimiento (v11a) y la negación de la vida después del nacimiento (v11b). En Os 9,11b [*no habrá parto ni embarazo ni concepción*] se ponen los tres elementos en relación. Se trataría entonces del momento de la gravidez, del embarazo, en suma, la negación de todo.

En el versículo 12 tenemos el rechazo de la ternura materna porque el regazo de la madre es reconocido como el lugar del engaño: parece prometer al niño una vida bella, hecha a base de amor y Job dice que esto no es así, que la vida es sufrimiento, que la vida es para morir.

Desde el versículo 13 el grito de acusación ¿por qué? se hace visión nostálgica. Job sólo desea estar en el reino del reposo eterno. Es la visión idílica del estar muerto. El momento de la lucha es el momento de morir, una vez superado éste, se está en el reino del descanso y de la libertad. La muerte viene vista como el final de la injusticia, como la liberación de Dios, porque Dios es el patrón (v19), es el enemigo a batir. Job no lo dice directamente pero ya se sospecha que Él es el amo.

- 3,20-23:
- 20 ¿Por qué dio a luz a un desgraciado
y vida al que la pasa en la amargura,
- 21 al que ansía la muerte que no llega
y escarba buscándola, más que un tesoro,
- 22 al que se alegraría ante la tumba
y gozaría al recibir sepultura,
- 23 al hombre que no encuentra camino
porque Dios le cerró la salida?

En el versículo 20 nuevamente se pregunta el sentido del nacimiento. Acepta éste, pero la pregunta sigue siendo acusatoria: ¿Qué sentido tiene tener la vida si después se consume en el sufrimiento? La vida es todo un engaño, y todo ello tiene un responsable, que finalmente, en el versículo 23 es nombrado: Dios. Por tanto, es con Dios, con quien Job deberá confrontarse. No le basta la ciencia para encontrar sentido a todo, la lucha es directamente contra Dios. La actitud de Job maldiciendo la vida, es una actitud de oración; se trata de la manifestación de la oración que pone en cuestión a Dios.

CICLOS DE DISCURSOS (CAP. 4-31).

El discurso asume una apariencia repetitiva, la cuestión, a pesar de la tragedia del hombre, es simple: ¿por qué el hombre sufre? La respuesta a esta pregunta se desarrolla por dos binarios, el de los amigos y el de Job.

- a) Línea de interpretación de los amigos: es la línea de la sabiduría tradicional. La sabiduría de la retribución: si haces el bien, estás bien, por tanto, si estás mal es que has hecho el mal. Es la comprensión de la realidad a través de una esperada justicia. El hombre va en busca de algo que diga que Dios es justo. Esto se encuentra en la respuesta retributiva, que permita afrontar la vida con la certeza de la recompensa, da consolación cuando ve al malvado que triunfa (porque Dios lo castigará tarde o temprano). Esta es la teoría de los amigos: no se pone en crisis por la situación de Job. Si estos viejos discursos no funcionan con Job, la solución no es cambiar la teoría, sino cambiar a Job: inculpan a Job de haber pecado, así la teoría permanece intocable, haría justo su sufrimiento y Dios sería justo en su actuar. El problema es que se condena injustamente a Job.
- b) Delante a esta posición de los amigos, Job y el lector reaccionan (éste sabe desde el principio que el desafío de Satán a Dios es porque Job es justo). ¿Cómo puede reaccionar Job? Responde diciendo la verdad, disculpándose, pero al mismo tiempo tiene que inculpar a otro, que inevitablemente es Dios. Se presenta así la problemática del libro: o es culpable Job o es culpable Dios. De esta manera Job cae en la trampa de los amigos, razonando como ellos, ya que Job se pone a la búsqueda del culpable y no es así como se llega a la solución, pero esto no se verá hasta el final, cuando Dios intervenga. Pero Job actúa de manera diversa a sus amigos. Al mismo tiempo que acusa a Dios, se apela a la justicia de Dios, quiere el confronto. Aun diciendo que Dios es injusto, afirma que Dios es justo y es porque reconoce que Dios es justo que quiero confrontarse con él.
Por el mismo hecho de acusar a Dios, Job está afirmando que él cree en un Dios justo y que está buscando a un Dios bueno, e invita a Dios a mostrarse como es: como un Dios justo y bueno. Job tiene el valor de poner en crisis sus certezas para buscar una certeza más grande; tiene valor para hablar y acusar a Dios, a lo que tiene verdaderamente miedo es a que Dios sea de verdad injusto.

Por este doble binario, es por donde se desarrolla la lucha de Job con Dios y con los amigos.

Líneas de pensamiento.

a) Los amigos:

Elifaz:

- *recurre (como hacen los sabios) a la experiencia;*

- 4,7-9: 7 ¿Recuerdas un inocente que haya perecido?
 ¿Dónde se ha visto un justo exterminado?
8 Yo sólo he visto a los que aran maldad
 y siembran miseria, cosecharlas.
9 Sopla Dios y perecen,
 su aliento enfurecido los consume.

Es el discurso del sabio, invita a mirar alrededor; pero, la historia de Israel no es otra cosa que el morir del justo (Abel, José, ect.) por ello el discurso no puede ser consolador para Job.

- *Aconseja:*

- 5,8-11: 8 Yo que tú acudiría a Dios
 para poner mi causa en sus manos.
9 Él hace prodigios incomprensibles,
 maravillas sin cuento;
10 da lluvia a la tierra,
 riega los campos,
11 levanta a los humildes,
 da refugio seguro a los abatidos.

Recurre al Dios de la fe, al Dios auténtico, pero que es puesto en cuestión por la situación de Job. No se trata de negar a Dios sino de descubrir su auténtica grandeza (éste es el gran desafío de Job). Elifaz acusa a Dios y al mismo tiempo aconseja a Job recurrir al mismo Dios que lo está matando. En realidad Job se confronta con Dios, pero no como quiere Elifaz (no viendo la realidad) sino viendo la realidad y en actitud de reconocer el misterio.

- Elifaz introduce otro tema típicamente sapiencial: la corrección, el castigo:

- 5,17-18: 17 Dichoso el hombre a quien Dios corrige:
 no rechaces el escarmiento del Todopoderoso,
18 porque él hiere y vena la herida,
 golpea y cura con su mano.

El castigo visto como el modo de atender al hijo (cf. Proverbios). La interpretación que Elifaz da del sufrimiento de Job es de corrección; todos los amigos recurren al discurso sapiencial. Esto marca el hecho de la crisis de la sapiencia clásica. Este recurrir a la sabiduría antigua, no quiere decir que se avale ésta, sino que se supera: la antigua sapiencia retributiva es válida siempre que pueda ser profundizada para darle un nuevo valor. El sufrimiento es entendido como corrección, pero de una nueva manera, pues en el caso de Job no hay culpa que corregir. En otras palabras, la sabiduría debe saber afrontar los nuevos valores pero sin olvidar los antiguos.

Bildad:

En el cap. 8 comienza a hablar Bildad que inicia presentando el tema de la justicia, y encontrando una solución original:

- 8,2-7: 2 ¿Hasta cuándo hablarás de esa manera
y serán tus palabras un huracán?
3 ¿Puede Dios torcer el derecho
o el Todopoderoso torcer la justicia?
4 Si tus hijos pecaron contra él,
ya los entregó en poder de sus delitos.
5 Pero si tú madrugas por buscar a Dios
y suplicas al Todopoderoso,
6 si te conservas puro y recto,
él velará por ti y restaurará
tu legítima morada;
7 tu pasado será una pequeñez
comparado con tu magnífico futuro.

La solución que Bildad ofrece es la de buscar un culpable con el fin de justificar la injusticia, y lo encuentra en los hijos de Job. En su visión dice: *si ellos son culpables y buscas a Dios pidiendo gracia, te encontrarás en una situación mejor*. Es la aceptación de un Dios que castiga a los hijos y la invitación al padre para que abandone a sus hijos (cf. Job 1); pero, ¿Dios puede ser alguien que mata? ¿se puede buscar a un Dios así?

El verbo *buscar* (v5) es nominativo, proviene del sustantivo *aurora* e indicaría la búsqueda desde el alba, desde el amor, del que no duerme por deseo del otro. Este tipo de amor viene sugerido por Bildad, en el confronto con un Dios que ha matado a sus hijos. En línea de principio, este discurso pertenece a la sapiencia antigua; es positivo, pero fuera de lugar en la situación del hombre que tiene delante. Es una sabiduría válida pero que no tiene en cuenta al hombre al que va dirigida. Job replicará diciendo que ésta no es sabiduría, aunque al final (en el epílogo) las cosas serán como decía Bildad.

Zofar (cap. 11):

Empieza afirmando la necesidad de intervenir para que Job no hable como un necio.

- 11,13-20: 13 Si está firme tu corazón,
extiende las manos hacia él;
14 si hay maldad en tu mano, aléjala,
y no more en tu tienda la injusticia.
15 Entonces podrás alzar la frente sin mancilla,
acosado, no sentirás miedo,
16 olvidarás tus desgracias
o las recordarás como agua que pasó;
17 tu vida resurgirá como un mediodía,
tus tinieblas serán una aurora;
18 tendrás tranquilidad en la esperanza,
escarbarás y te acostarás tranquilo,
19 te tumbarás sin que nadie te espante,
y muchos buscarán tu favor.
20 Pero a los malvados se les ciegan los ojos,
no encuentran escapatoria,
su esperanza es un soplo.

Expone el principio de retribución, pero con la connotación de una religión interesada que es precisamente el tema que Satán había presentado en el prólogo a Dios, la religiosidad que Dios sostenía no era la de Job.

Ante los discursos de los tres amigos, Job, igual que en el prólogo (ahora las desgracias son sus amigos) se mantiene fiel. Job rechaza la visión de los amigos y busca el confrontarse directamente con Dios.

Respuesta a Elifaz (cap. 6-7):

La respuesta a Elifaz comienza con una lamentación, acusando a los amigos de ser desleales por recurrir a la mentira, y acaba afrontando directamente a Dios. La estructura es clara:

| | |
|---|--------------------------|
| } | lamento |
| | confronto con los amigos |
| } | lamento |
| | confronto con Dios |

Job afirma que su situación es tal, que el único reposo parece ser el sueño, pero éste es también una ilusión, pues el sueño se hace pesadilla. Al final acabará afirmando que es mejor morir.

Job se encuentra en situación de poner a prueba su fe

7,16-20: 16 No he de vivir para siempre:
 déjame, que mis días son un soplo,
17 ¿Qué es el hombre para que le des importancia,
 para que te ocupes de él,
18 para que le pases revista por la mañana
 y lo examines a cada momento?
19 ¿Hasta cuándo no apartarás de mí la vista
 y no me dejarás tragar saliva?
20 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?
21 ¿Por qué no me perdonas mi delito
 y no alejas mi culpa,
 si muy pronto me acostaré en el polvo,
 madrugarás por mí y ya no existiré?.

Job utiliza aquí el Sal 8, pero con un traslado de la perspectiva: la fe es la del salmo 8, pero es contradictorio, es perversión, porque Dios se cuida del hombre pero agobiándolo, sofocándolo. Si Dios cuida del hombre, éste no debe tener sobre sí el peso de sí mismo, en cambio tiene un pero terrorífico encima.

Dios, que debería ser el custodio (Sal 121) del hombre, se ha convertido en su tirano.

En Jer 4,17¹⁵, tenemos un juego de palabras similar, se utiliza el verbo šmr (שמר)¹⁶, en Job se usa el verbo nsr (נצר) con un significado análogo, pero con el sentido

¹⁵ Jer 4,17 como guardas de campo te cercan, porque te rebelaste contra mí.

¹⁶ Recordemos que significa custodiar para evitar que alguien salga o entre.

de custodiar para mantener con vida, protegido, incluso puede significar vigilar o asediar manteniendo prisioneros, y esto es precisamente lo que no acepta Job: el Dios que debería ser su guardián, se convierte en carcelero. Lo que Dios debería hacer, dice Job, es perdonar su culpa (pero él es inocente). Puede admitir una doble interpretación:

- 5 - El hombre que reconoce que siempre tiene algo que purificar.
- El torturado que ante la tortura confiesa todo lo que no ha hecho.

El verbo **buscar** es el mismo que usa Bildad, ese buscar especial. La afirmación final deja el discurso con dudas, porque Job dice que él muere y es ahí donde comenzará la lucha con Dios.

¿Es cierto el salmo 8? ¿El hombre está para el bien o para el mal? De todos modos Dios se debe manifestar e intervenir para demostrar que es bueno, para demostrar que está en comunión con su creatura.

Respuesta a Bildad (cap. 9-10)

Es imposible afrontar a Dios, ¿cómo puede un hombre tener razón frente a Él?

- 9,2-4: 2 Sé muy bien que es así:
que el hombre no lleva razón con Dios.
3 Aunque pretenda pleitear con él,
no le responderá de mil razones una.
4 Sabio de mente, rico de fuerza,
¿quién le resiste y queda ileso?

A continuación Job describe a Dios como creador, con los mismos elementos que se encuentran en la respuesta de Dios: cuando Dios se manifieste lo hará como Dios creador. La llegada de Dios es imposible porque no hay igualdad, no hay posibilidad de diálogo, es demasiado potente. No existe la posibilidad de un confronto jurídico.

- 9,20-22: 20 Aunque tuviera yo razón me condenaría,
aunque fuera inocente,
me declararían perverso.
21 Soy inocente; no me importa la vida,
desprecio la existencia;
22 pero es lo mismo -os lo juro-:
Dios acaba con inocentes y culpables.

Job presenta aquí el problema en toda su gravedad. Declarar su inocencia sería orgullo de frente a Dios, una autoafirmación delante a Dios y por ello es un motivo de condena. Es por este motivo que dice que es lo mismo ser inocente que culpable, será igualmente condenado. ¿Qué hacer? Apelar a Dios contra el mismo Dios. Esta es la única vía para Job. La esperanza de Job es que si Dios deja de asustar entonces se podría intentar el confronto:

- 9,34-35: 34 y apartar de mí su vara,
para que no enloquezca con su terror.
35 Así hablaría sin miedo;
de lo contrario no soy dueño de mí mismo.

En el capítulo 10 Job se dirige a Dios acusándole:

- 10,2-3: 2 Pediré a Dios: "No me condenes,
 hazme saber qué tienes contra mí".
 3 ¿Te parece bien oprimirme
 y desdeñar la obra de tus manos,
 mientras alumbras
 los designios del malvado?

Job apela al buen sentido de Dios, resituándole delante del no-sentido de lo que está haciendo. Si Dios no es un hombre, ¿por qué se comporta como un hombre? Si Dios no es injusto, ¿por qué se comporta injustamente?

Lo insensato es que Dios se comporta como un hombre, pero al mismo tiempo que se comporta de esta manera se está encarnizando contra su propia criatura. Las manos de Dios son las manos que plasman, que crean, las manos que deberían amar y atender, pero para Job son manos que estrujan, que oprimen, que destruyen y esto es una injusticia; es ésta la locura que Job denuncia y de la que quiere ser liberado, por ello se apela a Dios para que Él lo libere de Sí mismo:

- 10, 7-9: 7 ... aunque sabes que no soy culpable
 y que nadie me libraré de tus manos?
 8 Tus manos me formaron, ellas modelaron
 todo mi contorno, ¿y ahora me aniquilas?
 9 Recuerda que me hiciste de barro,
 ¿y me vas a devolver al polvo?

Job recuerda a Dios lo que debe ser, e intenta que se confronte consigo mismo, para que así se dé cuenta de su locura. Al final retornan los mismos elementos de Job 3 y Jer 20.

Respuesta a Sofar (cap. 12-14).

En la respuesta a Sofar se ve más claro que Job debe luchar en los frentes distintos: los amigos y Dios.

- 13,2-5: 2 Lo que sabéis vosotros yo también lo sé,
 y soy menos que vosotros.
 3 Pero yo quiero dirigirme al Todopoderoso,
 deseo discutir con Dios,
 4 mientras vosotros enjalbegáis con mentiras
 y sois unos médicos matasanos.
 5 ¡Ojalá os callarais del todo,
 eso sí que sería saber!.

En el prólogo, los amigos callaban por compasión, aquí es distinto este silencio:

- 13,7-8: 7 ¿o es que intentáis defender a Dios
 con mentiras e injusticias?
 8 ¿Queréis ser parciales a su favor
 o haceros abogados de Dios?.

No es sólo sapiencia la que calla por compasión, también lo es la del que calla porque sabe que su hablar es falso, de quien para defender a Dios necesita recurrir a mentiras. La diferencia con los amigos, es que Job busca la verdad y los amigos repiten

dirigiéndose al Dios bueno aunque él no lo vea y necesita que sea Dios mismo el que se muestre, el que se haga visible.

El segundo y tercer ciclos de discursos continúan con este tipo de problemática, que se concluye con el gran mástil de Job y en medio se sitúa el capítulo de la sapiencia (c28).

Cap. 28 Elogio de la sapiencia.

Muchos autores piensan que se trata del último texto añadido al libro de Job, tanto por su composición como por su situación en el libro. Se trata de una inserción en un momento decisivo del libro.

Desde el punto de vista lingüístico es un texto muy difícil, especialmente en las pequeñas unidades, aunque el sentido global es claro. Se puede hacer la siguiente división:

- 1-11 Bloque de actividades del hombre: Trabajo en las minas
- 12 Estribillo
- 13-14 Respuesta
- 15-19 Bloque de actividades del hombre: comercio
- 20 Estribillo
- 21-22 Respuesta
- 23-27 Sólo Dios la conoce: actividad de Dios
- 28 Respuesta a dónde está la sapiencia.

Primer bloque: 28,1-11

- 28,1-11
- 1 Tiene la plata veneros,
el oro un lugar para refinarlo,
 - 2 el hierro se extrae de la tierra,
al fundirse la piedra, sale el bronce.
 - 3 El hombre pone fronteras a las tinieblas,
explora los últimos rincones,
las grutas más lóbregas;
 - 4 perfora galerías un pueblo extranjero,
olvidados de los pies, oscilan
suspendidos lejos de los hombres.
 - 5 La tierra que da pan
se trastorna con fuego subterráneo:
 - 6 sus piedras son yacimientos de zafiros,
sus terrones tienen pepitas de oro,
 - 7 Su sendero no lo conoce el buitre,
no lo divisa el ojo del halcón,
 - 8 no lo huellan las fieras arrogantes
ni lo pisan los leones.
 - 9 El hombre echa mano al pedernal,
descuaja las montañas de raíz;
 - 10 en la roca hiende galerías,
atenta la mirada a todo lo precioso,
 - 11 ataja los hontanares de los ríos
y saca lo oculto a la luz.

El sujeto, indicado en el versículo 3, en el texto hebreo se sobreentiende. La más profunda oscuridad, en referencia a la oscuridad y las sombras (salmāwet, צֶלְמוֹת), en posible referencia a las tinieblas infernales. El hombre es capaz de llegar al corazón de la tierra, donde se encuentran las sombras de la muerte.

El versículo 4 es difícil de comprender, aunque pueden verse alusiones de tipo mitológico que se habrían perdido; otra vía de interpretación estaría en la descripción del trabajo minero.

Los versículos 5 y 6, están en referencia al jardín de Gen 2, la tierra que da pan y esconde tesoros en su interior.

Del 7 al 11, describe la actividad minera, y la exploración de los ‘hontanares’ de los ríos, que en traducción directa del TM, sería *el llanto de los ríos* (mibbekî, מִבְּכִי).

Como línea de interpretación tenemos la descripción de un trabajo que lleva al hombre al límite de sus capacidades; a un lugar (la mina) en donde el hombre necesita la *sabiduría*. El hombre necesita ir más allá de su naturaleza, porque el hombre existe para habitar la superficie de la tierra y no para trabajar bajo ella. Y lo que es más importante, lleva la luz al lugar de las tinieblas.

Pero la pregunta es, ¿el hombre puede conocer todo?.

28,12: Pero la Sabiduría, ¿de dónde se saca?,
¿dónde está el yacimiento de la prudencia?

La respuesta es clara, el hombre no puede conocer todo:

28,13-14: 13 El hombre no sabe su precio,
no se encuentra en la tierra de los vivos.
14 Dice el Océano: “No está en mí”,
responde el Mar: “No está conmigo”

Es inútil excavar, ir hasta el fondo, porque allí no se encuentra la Sabiduría. En el versículo 13, para designar al hombre se utiliza el término enoś (אָנוֹשׁ), que se utiliza para indicar la fragilidad del hombre, y este hombre frágil, que es capaz de desarrollar todos estos trabajos, no puede conocer el precio de la Sabiduría (aunque en la LXX, precio se traduce por vía). El término hebraico utilizado para precio, lo podemos encontrar en otras lenguas semíticas con el significado de casa, residencia. Así, pues, podríamos estar ante un nuevo caso de *paralelismo de Jano*.

| | | |
|-----------|-----------------|---|
| hebreo | → precio | } |
| LXX | → Vía | |
| Semíticas | → su residencia | |

Si tomásemos el campo semántico de camino – residencia, haría referencia a todo el discurso anterior sobre la actividad minera del hombre, por más que excava no consigue encontrar la casa, la vía de la Sabiduría; pero con el significado de precio, haría referencia a la sección que viene a continuación que hace referencia a la actividad comercial del hombre.

En la siguiente sección (15-19), se desarrolla una nueva actividad del hombre: el comercio. Tampoco con el intercambio de bienes o pagando un precio es posible

A partir del versículo 23, Dios es el protagonista del capítulo:

- 28, 23-27: 23 Sólo Dios sabe su camino,
 sólo él conoce su yacimiento,
 24 pues él contempla los límites del orbe
 y ve cuanto hay bajo el cielo.
 25 Cuando señaló su peso al viento
 y definió la medida de las aguas,
 26 cuando impuso su ley a la lluvia
 y su ruta al relámpago y al trueno,
 27 entonces la observó y la calculó
 la escruta y la asentó.
 28 Y dijo al hombre:
 "Respetar al Señor es sabiduría,
 apartarse del mal es prudencia".

Al final del capítulo se sabe dónde se encuentra la Sabiduría: en la enseñanza de Dios, porque sólo Dios posee la Sapiencia y sólo él puede indicar la vía para encontrarla. El hombre debe aprender la Sabiduría de Dios que solamente se hace visible cuando él la dona; la Sabiduría es 28,28, que no es otra cosa que lo que Job hacía desde el principio.

En realidad nos encontramos en la misma situación que al inicio del libro, donde el problema de Job permanece intocable. La respuesta de Dios no puede venir de las viejas concepciones de la Sabiduría y es precisamente para obtener la auténtica respuesta de Dios que Job lucha. Por ello el monólogo de Job concluye con el desafío a Dios, mediante un juramento de inocencia haciendo irrevocable su acto de desafío.

Todo el capítulo 31 es un revelar todo lo que Job **no** ha hecho de mal. Al final presenta el desafío a Dios:

- 31, 35-37: 35 ¡Ojalá hubiera quien me escuchara!
 ¡Aquí está mi firma! Que responda el Todopoderoso,
 que mi rival escriba su alegato:
 36 lo llevaría al hombro
 o me lo ceñiría como una diadema;
 37 le daría cuenta de mis pasos
 y avanzaría hacia él como un príncipe.

Job se sabe inocente, y por ello pone su firma y es desde este momento que puede afrontar a Dios sin miedo. Job comienza a caminar hacia Dios y le cuenta los pasos, porque ya va directamente hacia él, ya no le tiene miedo, va con la confianza de que la verdad deberá triunfar. Job con estas palabras finales hace el último gesto de desafío y es el último acto que realiza. Después de ello, sólo queda que Dios responda.

Respuesta de Dios

Finalmente (a partir del cap. 38) Dios se manifiesta a Job en medio a una tormenta, es decir se manifiesta como el Dios de la creación. Es una respuesta, pero que en la realidad no son sino una larga serie de preguntas dirigidas a Job. Posiblemente Dios está pidiendo a Job que recorra un camino de autoconciencia, le ayuda a tomar conciencia de la realidad y a que sea él mismo quien dé una respuesta, que sea él mismo quien confiesa su propia verdad. Es el descubrimiento de un mundo del cual el hombre

no sabe prácticamente nada y esto lo debe descubrir el propio Job: tomar conciencia de que no sabe casi nada.

Dios, con sus preguntas, pone delante de Job los secretos del cosmos para que pueda comprender que le son desconocidos. Es llevado, en cierto modo, fuera de sí, para poderse confrontar consigo mismo y reconciliarse con la propia verdad. De esta manera, Job comprenderá que no puede comprender.

El mundo que Dios pone delante de Job, es un mundo bueno, gratificante. Dios aparece potentísimo y en cambio, Job no puede responder a nada. El mundo es el de Gen 1, delante al cual se encuentra a Dios; un mundo bello hecho por Dios y no por Job. Él puede enfrentarse, sin miedo, a una verdad: es imposible para el hombre comprender los secretos de la creación. Si Job no sabe designar las estrellas, mucho menos puede comprender los misterios de la vida humana.

En el cap. 40 se encuentra la pregunta crucial:

40,2: ¿Quiere el censor discutir con el Todopoderoso?
El que critica a Dios que responda.

Utiliza el término rîb (רִיב) = censor. La pregunta presenta las pretensiones de Job como un absurdo: es absurdo ser el acusador de Dios, es absurdo juzgar como un absurdo el mal y la muerte.

Delante a la revalorización de la perspectiva, Job reacciona de la mejor manera posible (cf. 29,9):

40,4-5: 4 Me siento pequeño, ¿qué replicaré?
 me taparé la boca con la mano.
 5 He hablado una vez y no insistiré;
 dos veces y no añadiré nada.

No se trata de una derrota, sino del descubrimiento del misterio. Job no se declara vencido, simplemente se declara criatura.

En este momento, en que Job reconoce su creaturalidad, Dios responde con un "golpe bajo". Propone a Job un intercambio de papeles. Propone a Job que él haga de Dios y así destruirá el mal, mientras tanto Dios hará de hombre. Todo ello va acompañado en esta ocasión, de una visión de la creación terrible (Las bestias: 40,15ss). Nos encontramos en el proceso final de la toma de conciencia de Job. Dios hace a Job una propuesta sarcástica para permitirle dar el último paso para comprender dónde está el problema: Aceptar el ser hombre y no querer ser como Dios. Este hombre, que según Gen 1-2, ha sido creado como señor de los animales, ante las fieras se detiene. Es de este modo como Job llega a comprender el centro de la cuestión.

La pregunta de

40,8: ¿Te atreves a violar mi derecho
o a condenarme para salir tú absuelto?

es una pregunta impropia; el problema no es acusar a Dios para salir justificado, sino que el camino es diverso: aceptar el misterio, aceptar el mal.

La intención de Dios es llevar a Job por la vía de la experiencia, él debe comprender que no hay respuesta para el mal.

En 42,1-6, Job da su respuesta final:

- 42,1-6:
- 1 Job respondió al Señor:
 - 2 -Reconozco que lo puedes todo
y ningún plan es irrealizable para ti.
 - 3 [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.
 - 4 [Tú has dicho] "Escúchame, que voy a hablar,
voy a interrogarte y tú responderás".
 - 5 -Te conocía sólo de oídas,
ahora te han visto mis ojos;
 - 6 por eso me retracto y me arrepiento
echándome polvo y ceniza.

Aceptando el misterio la realidad asume su justa situación y es entonces cuando los ojos ven. Ahora Job conoce a Dios, pero este conocimiento consiste en fiarse de él. No hay explicación, pero está la posibilidad de confiarse. Es más, la muerte es un misterio, no se conoce, pero se puede hacer con ella experiencia de Dios, adoración, confianza y percepción del bien. Job ha luchado con Dios, como Jacob, y no se comprende quién o qué se pierde. Dios no le da el nombre (como a Jacob) pero le da la bendición. Para el hombre, al luchar con Dios, al comprender el misterio, no hay posibilidad de apropiarse del nombre de Dios. No hay posibilidad de apropiarse del misterio de Dios, pues en el momento en que se acepta, Dios se revela.

Esta es la nueva relación con Dios, nueva relación que implica también una nueva relación con lo real. Ha cambiado la relación con Dios y con ella también la relación con el sufrimiento y la muerte. Precisamente, la muerte era el problema, y es la muerte lo que diferencia a Dios del hombre, éste encuentra la posibilidad de vivir en su verdad y morir con sentido y hacer vivir al hombre. Si el hombre acepta la muerte, puede vivir según la verdad.

Finalmente, el Dios ausente se hizo presente. Nada ha cambiado, todavía no ha llegado el epílogo donde Dios restituirá a Job todo. Ver a Dios es siempre anterior a un cambio de la situación. Dios no cambia pero si da un nuevo sentido.

Epílogo.

El epílogo pone todo en orden, pero vanalizándolo un poco. Se trata de un final de cuentos y la pregunta que se plantea es: ¿cuál es su función en el libro de Job?

Empieza con la ira de Dios que sido el aparente problema de Job (aparente porque no era real), sólo que en esta ocasión no es aparente sino que realmente existe dirigida hacia los amigos de Job. Estos, por defender a Dios, habían mentido, habían pretendido mostrar una justicia de Dios a nivel meramente humano, un Dios que se irrita, que se calma con la penitencia, pero que no es capaz de perdonar gratuitamente.

Los discursos de los amigos eran fruto de su bienestar y no tenían en cuenta la profunda misericordia de Dios. No se puede hablar rectamente de Dios si el corazón está cerrado al sufrimiento de los amigos. Se presenta no como el Dios del que hablaban

los amigos, sino como el amigo que buscaba Job. Esto permite a Dios perdonar mediante la intercesión de Job¹⁹.

De esta manera, Dios se manifiesta como es, también a los amigos. Precisamente se condena el hablar de los amigos, cuando son estos los que callan en el prólogo. Se trata de una mención intencionada a los discursos, es decir, de la parte en poesía y de la parte en prosa. Con esto se da unidad a todo el texto. No se puede decir que el epílogo (prosa) haga sólo referencia a la parte en prosa (prólogo), si el autor los ha querido unir, ¿qué tipo de unión hay?

A lo largo de todo el libro la lucha ha sido contra la sapiencia antigua, de tipo retributiva y, ahora, aparece el clásico final retributivo, ¿por qué?

El final feliz está reforzado (un número doble de animales, siete hijos), pero tiene algunas particularidades:

- Siete hijos: aparece en la forma dual con terminación femenina, por lo que habría que interpretar que tuvo un total de 14 hijos, es decir el doble de los que tenía.
- Hijas: da el mismo número que en el prólogo, pero recalca la belleza, mencionando su nombre y añadiendo que también ellas recibieron parte de la herencia, lo que es signo de un amor particular del padre.
- Job tiene una muerte plena, después de una vida vivida en plenitud.

La sensación extraña, de que se recae en la teoría retributiva es solamente aparente, puesto que la relación prólogo – epílogo es también aparente. El verdadero problema de Job permanece sin resolver. ¿Quién le restituye los hijos y siervos muertos? ¿y los días de angustia?. ¿Qué tipo de final feliz es éste? En realidad, no es un final feliz, se trata de una nueva explicitación de la presencia de Dios que utiliza los cánones clásicos de la retribución, pero el bloque poético intermedio lo cambia totalmente en su significado. Es una forma de decir que ahora la muerte es diferente. Cuando Dios está presente, la muerte no es la misma, no puede ser la misma. Es la recuperación de la teoría clásica pero en su justo término. Es un modo de decir que Job ha recuperado la bendición de Dios a pesar del dolor, del sufrimiento. Se trata de la teoría retributiva problematizada. Los problemas son los mismos, solamente cambia que Job se ha reconciliado con él y con Dios y para indicar la bendición y felicidad que ello conlleva, se expresa con teoría clásica. Este ha sido el fruto de la experiencia de Job: Job ha tenido una fuerte experiencia de Dios que ha pasado a través de la muerte, y en la muerte ha sido capaz de hacer esta experiencia de Dios, es entonces que la muerte se convierte en vida.

El libro se concluye permaneciendo abierto. Dios responde haciendo preguntas, y el libro termina sin terminar con la esperanza de que el lector reflexione sobre el mal, se dé cuenta que no tiene una respuesta, pero que al mismo tiempo descubra que el mal también se revela Dios. Se trata de una pregunta esencial si la cual no podrá llegar a descubrir la **respuesta**. El libro lleva a la pregunta, pero también a la respuesta. Job hace la pregunta y hasta que no se entiende y se atraviesa completamente toda su profundidad (el horror del dolor, la muerte, el silencio de Dios) haciendo experiencia de ella (no estudiándola) no se llega a la respuesta que para nosotros es **Cristo**, con su muerte y resurrección pone fin a la muerte y también a la culpa. La pregunta no era sólo

¹⁹ Para el tema de la intercesión del hombre justo cf. Gen 18 (Abraham intercede, pero el justo debe estar dentro de la ciudad); Jer 5 y el Cántico del Siervo de II-Isaías. En el Nuevo Testamento, tenemos al Señor Jesús, el único justo.

el por qué del dolor sino quién es el culpable del dolor. No es culpable el que muere, no lo es tampoco Dios, ni tampoco lo son los hombres: *Padre, perdónales porque no saben lo que hacen.*

QOHELET

Se trata de la obra, igual que el libro de Job, post-exílica, tardía (\pm III a.C.). El título es el nombre del autor, que proviene de la palabra qāhāl, que significa asamblea, comunidad. Qohelet es un participio activo presente de género femenino que está en relación con qāhāl; a lo largo del texto se utiliza, tanto con como sin artículo, por lo que no es del todo claro como funciona, si como nombre propio o en femenino para indicar una determinada función en la asamblea.

Qohelet se presenta como *hijo de David, rey de Jerusalén*. La comparación de este título con el 1,12, en donde se identifica como rey de Jerusalén, permite la identificación ficticia con Salomón. El autor se identifica con Salomón porque éste es el sabio por excelencia, de esta manera se podía introducir el libro en la tradición sapiencial, con ello se pretende dar autoridad moral y legitimidad a la obra que en realidad toca el límite de la ortodoxia.

Se trata de una reflexión sobre la vida, pero referida a su característica experiencial fundamental: ser vanidad (hebel=הֶבֶל). La vida es interpretada como vanidad, como un no-sentido; la experiencia de Israel es que Dios es su roca y la vida tiene una estabilidad, por ello Qohelet extraña cuando afirma que la vida es "hebel". Pero esto está dicho por un rey de Israel, un rey sabio que se hace garante de la fe y de la transmisión de la sapiencia divina. En definitiva, el libro de Qohelet sobrepasa la temática del libro de Job, restringido al tema del sufrimiento del justo.

Temática.

El libro comienza con la frase *vanidad de vanidades* (הֶבֶל הֶבְלִים) que es la manera de expresar el superlativo en hebraico. Es una afirmación basada en una observación fenomenológica de lo real. Mirando hacia el hombre se ve que es alguien que viene y se va (una generación viene mientras otra se va), es un sucederse de generaciones, y mientras tanto la tierra permanece; la tierra contrasta con el hombre que es un alternarse de generaciones; Qohelet hace la contraposición entre lo efímero del hombre y la tierra que queda y que queda siempre igual; a la tierra no le interesa que el hombre venga o vaya porque de él no queda huella alguna. El andar cíclico de la tierra indica perpetuidad, mientras que el del hombre es caducidad, brevedad del existir y, sobre todo, total insignificancia.

Qohelet quiere decir que no hay nada nuevo bajo el sol, lo único que cambia es el hombre, es decir, el elemento más insignificante, pero de este cambio ni el hombre se da cuenta. Parece nuevo porque en medio ha estado la muerte, el paso generacional que impide conservar la memoria.

Si todo esto es así, ¿para qué sirve el vivir? Qohelet ha tratado de comprender, de hacer una investigación según la sapiencia y para ello ha entrado en todas las dimensiones del espíritu, acumulando más experiencias que cualquier otro hombre, pero la conclusión de Qohelet es que *todo es vanidad, todo es perseguir el viento* (1,14) (el verbo usado en el original hebraico podría traducirse también "pastar" el viento).

Qohelet ha buscado en otras zonas de la existencia, en todas las actividades que desarrolla el hombre, que desarrolla un hombre de éxito, donde la dimensión del éxito daría consistencia al hombre, pero ni siquiera esto sirve para justificar tanta pena en el vivir, por que *todo es vanidad*.

Qohelet afirma que hay una ventaja de la sabiduría de frente a la necedad, ya que el sabio tiene los ojos de frente, mientras que el necio camina en la oscuridad. El sabio sabe donde va, mientras que el necio camina como un ciego, pero sabe que una única suerte está reservada para los dos, tanto el sabio como el necio, el justo como el injusto, mueren del mismo modo y, entonces ¿dónde está la ventaja de ser sapiente? : *todo es vanidad*.

Por otra parte, la sabiduría que uno ha acumulado en vida, no sirve para vivir después de la muerte, ni siquiera en el recuerdo, porque cuando el hombre muere cancela incluso el paso de la memoria; el hombre acumula sabiduría, experiencia, al morir, igual que el necio, la transmite al hijo, pero se descubre después que el hijo era un necio y, entonces, ¿para qué ha servido todo este acumular sabiduría?

La única posibilidad es la de gozar un poco en el escaso tiempo que el hombre tiene. Se trata de una conclusión, especialmente razonable, de quien, sin hacer demasiado drama, trata de pactar con la propia vida. Como fuera de Dios no hay otro, tomémoslo todo de sus manos, contentémonos y gocemos un poco. Esto parece ser la solución (sabiduría retributiva) pero, dice Qohelet, *esto es vanidad*. ¿Por qué la muerte hace todo vano? Porque todos mueren; el sabio y el necio, el justo y el injusto.

No es que el hombre morirá al final de su vida y mientras tanto trata de vivir justa y sabiamente, la muerte – dice Qohelet – es una realidad de cada día, no es que el hombre morirá al mismo modo, sino que ya está muriendo al mismo modo. El hombre es aquel que va hacia la muerte (hōlek – הֹלֵךְ= participio presente²⁰). Por tanto no se muere, se está ya muriendo, la muerte está presente en el vivir mismo. Todo el momento del vivir no es sino un paso más que acerca a la muerte. La perspectiva es que la muerte avanza hacia el hombre de manera que cada día que pasa no es un día más que ha acumulado sino un día menos que le queda por vivir. En el capítulo 9, este caminar se explicita, y en 9,1-10 se dice lo que es el Sheoll, el final radical de todo, donde no hay más actividad, ni interés físico, no hay actividad intelectual ni relaciones afectivas, ni siquiera la posibilidad de mantener un vínculo ni físico ni psicológico con los que quedan en vida. Y esta muerte no es el evento final, sino el hoy. Está claro que si esto es así, *todo es vanidad*, los días del hombre están contados, no queda más que gozar un poco, pero sabiendo que no vale nada porque al final todo es igual.

Ante todo estamos delante a la profundidad de la pregunta, es la experiencia del ser hombre, como ser mortal, que pone delante de la muerte que vanifica todo; la respuesta no puede ser otra que la victoria sobre la muerte. La profundidad de la pregunta de Qohelet está en este radicalismo. Con Job todavía hay intentos de dar una respuesta: Dios perdona todo, aun cuando no resuelva el problema. Pero con Qohelet no hay posibilidad de escapar, o se responde con la perspectiva de una muerte vencida o se permanece cerrado dentro de la inmanencia desesperada y desesperante de la vanidad. En este sentido, Qohelet es el libro que más pone la profundidad, la radicalidad de la pregunta, pero es también el libro que no da respuesta.

A la perspectiva de la victoria sobre la muerte Qohelet no llega claramente, pero en el proceder de su razonamiento encontramos elementos que no se pueden reducir a vanidad: lo divino y el juicio de Dios (Cf. 2,24-26; 3,16-17; 8,11-14; 11,9 y 12,13-14), donde está la idea de Dios, de un Dios que hay que temer y un Dios que hace su juicio. Pero si el juicio de Dios se desarrolla dentro de la historia, es un juicio ya vanificado por la presencia de la muerte; tampoco sirve este juicio después de la muerte, pues no hay nada después de la muerte: después de la muerte no hay conciencia de sí, no hay

²⁰ El verbo hōlek – הֹלֵךְ en participio presente es usado en 1,4; 3,20; 6,3-6; 9,10 y 12,5.

actividad física, ni intelectual, no hay movimientos psicológicos, no hay afectividad, por tanto ¿para qué sirve un juicio después de la muerte si es un juicio en la nada y sobre la nada?. La única posibilidad, para que el juicio de Dios tenga algún significado, es que este juicio sea en la muerte. Que sea en la muerte donde se encuentre la transformación y la victoria por parte de Dios. Toda la construcción de Qohelet, aunque él no lo dice, en realidad postula la victoria sobre la muerte, por tanto la petición, la esperanza, la perspectiva de que la muerte sea transformada en vida. Para que el juicio de Dios tenga sentido es necesario que la intervención de Dios sea en la muerte. Qohelet dice, sin decirlo, la necesidad del hombre de permanecer más allá de la experiencia vivida, que tiene necesidad de una relación con el Absoluto, que abra a una perspectiva diversa. La aparente desesperación del análisis fenomenológico de Qohelet se convierte en necesidad absoluta de esperar. Es la apertura no dicha del libro que abre a toda la línea de la esperanza mesiánica y por tanto que abre a la necesidad de una inserción del hombre al interno de la historia de la salvación.

Cuando Qohelet busca decir todo esto lo hace por medio de contraposiciones, En estas contraposiciones dialógicas sobre lo que está construido todo el libro interviene algo que no se consigue insertar ni en la vieja sapiencia ni en el desmentido fenomenológico y este algo es Dios y su juicio. Esto abre el discurso de Qohelet a una verdad diversa, pero no dicha directamente.

Todo esto supone la fe y de hecho Qohelet es un hombre de fe que habla de Dios y su juicio, pero el análisis de Qohelet no obstante la fe, parece interrumpir la fe de Israel: la historia. La perspectiva tradicional bíblica está toda fundada sobre la historia, el hombre es visto como un eslabón en la cadena de las generaciones en la que Dios está presente, dando la vida y la salvación. En el hoy está el encuentro del ayer y del mañana. Mi hoy es el resultado de toda la historia pasada de la humanidad y es apertura a toda la historia futura. Esto permite al pueblo de Israel decir: "yo estaba presente en el Mar Rojo cuando Dios ha abierto sus aguas y yo estaré presente en el momento en que vendrá el Mesías y pasará a través de la puerta santa de Jerusalén". El hombre es el resultado de las generaciones que lo preceden y verá el futuro a través de sus hijos y es este paso de padres a hijos lo que hace posible la historia de la salvación. Pero Qohelet quiebra la tradición, se cierra en un hoy sin pasado y sin futuro, se cierra en la dimensión fenomenológica. Pero cuando empieza a hablar del juicio de Dios esto ya no funciona porque Dios no es reconducible a la fenomenología, porque el juicio de Dios no es reconducible a la apariencia sobre la que la fenomenología se basa. Dios con su juicio abre a una necesidad de sentido que pide que la muerte sea vida. Una victoria que Qohelet no puede imaginar, pero un Dios que responde porque Qohelet ha presentado la pregunta y esta es toda la dimensión neotestamentaria.

Si el discurso se para en la sapiencia ésta se autovanifica, porque decir que todo es vanidad también es vanidad porque el que lo dice también está muriendo. Esto quiere decir que aunque diga que todo es inútil al menos es útil decir que todo es inútil, sólo que la auténtica sapiencia no es la que se limita a registrar lo real, sino que va a buscar la verdad que hay bajo la apariencia. La auténtica sapiencia es la del sabio que encuentra en la sapiencia su propia sabiduría; no busca nada, no busca ninguna recompensa, va más allá del discurso de Qohelet, incluso lo contradice. El discurso de Qohelet, como sabio dice "mirad que no hay ninguna ventaja" pero el auténtico sabio no busca la ventaja, y por tanto, decir que no hay ninguna ventaja si es dicho a quien es sabio no provoca ninguna consecuencia porque el sabio no es sabio para tener alguna ventaja. De hecho, cuando el mismo Qohelet dice que lo único que vale es gozar un poco del vivir, entra en esta dimensión, porque lo único que hay (a pesar de haber

buscado de todo) es el gozar de lo que tienes. Significa entrar en una dimensión de gratuidad, de gozar sin esperar nada; ésta parece la actitud sapiencial; es la busca de la ventaja la que pone en crisis la sabiduría y por tanto a Qohelet y a la búsqueda de un juicio de Dios con una recompensa final. La verdadera búsqueda sapiente es la desinteresada que encuentra incluso lo que no busca, como cuando Salomón pide tener sabiduría y Dios le da además la riqueza, la victoria sobre los enemigos, etc.

Entramos así, a partir de estas contradicciones que están detrás del libro de Qohelet, de la crítica interna del libro que lleva a abrirse a algo que va más allá del libro de Qohelet, pero que el mismo libro pide, es decir abrirse a aquella dinámica de amor que es el perderse para encontrarse, que es el donar en vez del tomar, que es el encontrar la vida en la muerte porque el juicio de Dios es descubierto como juicio que transforma la muerte en vida. De este modo Qohelet se abre radicalmente al discurso neotestamentario. Y, es de hecho, sólo en el cumplimiento del Hijo de Dios que se dona y donándose vence definitivamente a la muerte, es sólo allí que se encuentra la respuesta inimaginable para Qohelet pero que es la única que puede responder a la pregunta profunda de Qohelet pero que en su profundidad dice la inadecuación del ponerse, de manera que se necesita buscar una respuesta en otro lugar. El movimiento de Qohelet, aparentemente cerrado en la búsqueda inmanentista se revela como petición de trascendencia, porque si se permanece en la búsqueda inmanente, la búsqueda se autodestruye y por tanto no funciona.

El libro de Qohelet es esto, pero la apertura del libro, aunque él no lo sabe es otra; es la apertura que nos lleva absolutamente y en absoluta necesidad a los umbrales del Nuevo Testamento. De hecho después de Qohelet lo único que se puede hacer es comenzar a leer los Evangelios. Pero Qohelet no los ha leído y por tanto permanece el gran punto interrogativo al ^{que} puede llegar la palabra del sapiente.

No es solo la sabiduría la que entra en crisis, es la sapiencia que ~~entra~~ en crisis porque se hace experiencia de los límites de la sabiduría y cuando ésta reconoce su propio límite es cuando se hace grande, no porque alcanza palabras grandes de sabiduría, porque estas se deben parar y es en ese momento cuando se abren a una **palabra** de sapiencia diversa, que es una palabra de sabiduría que trasciende la sabiduría del hombre para abrirse desde la sabiduría humana a aquella palabra que es el **logos** eterno de Dios y que es la definitiva y última sapiencia.

Estos libros vienen tomados como libros límites, no solo porque hablan de cosas que parecen inaceptables sino precisamente porque en el momento de su afirmación es cuando la sabiduría se autoafirma como incapaz, y es esto lo que la hace abrirse definitivamente capaz de abrirse a la realidad última. El camino de Job y Qohelet es entonces, el camino que viene pedido a todo creyente que queriendo ser sabio, se encuentra que va más allá y que lo trasciende y ésta es la sapiencia que Pablo identifica como el Hijo de Dios hecho hombre.

EL CANTAR DE LOS CANTARES

Después del libro de Job y del Qohelet tenemos los otros libros sapienciales interocanónicos: Sirácide y Sabiduría, pero entre los sapienciales se incluye otro libro que es El Cantar de los Cantares. El problema de este libro es identificar dónde se encuentra el elemento sapiencial y el divino. Se trata de un libro centrado en el amor, en sapiencial y vinculado con libros procedentes de otras culturas.

Su autor es desconocido, no estando claro que sea un único libro o una colección de cantos. Su autoría se hace llegar hasta Salomón.

Desde el punto de vista literario es un libro complicado, con gran presencia de hebraísmos y arameísmos. Con términos que aparecen una sola vez en toda la Biblia. Compuesto posiblemente en época post-exílica pero con material preexistente y que presenta un carácter unitario.

Su género literario no es identificable, pero si encontramos una cierta dimensión sapiencial en su temática: hombre – mujer (elemento antropológico), el amor, relectura de la creación.

En el centro del libro están él y ella, que se buscan, se aman, se cantan mutuamente, y la maravilla del amor que los liga, además del mundo de Gen 1-2, que es el jardín encantado por el amor del hombre y de la mujer (por este motivo algún autor lo interpreta como una lectura midrásica de los primeros capítulos del Génesis).

El problema del libro es responder a la pregunta: ¿de qué amor se habla?.

Existen dos grandes líneas de interpretación:

Alegórica – espiritual:

Ha sido la línea que en el pasado era unánime (hasta el siglo XIX). El Cantar sería una gran alegoría que canta el amor entre Dios y el hombre. Entre Dios e Israel, entre Dios y la Iglesia, entre Dios y el creyente. Esta interpretación busca dar al hombre y a la mujer un rostro exclusivamente religioso y con las características de un amor espiritual.

En ambiente judaico esta interpretación tiene una manifestación particular en el Targum (s. VI-VII) y en el Midrash, en donde se busca una especie de gran alegoría de la historia de Israel en el confronto con su Dios; la monarquía, Salomón y la construcción del Templo se encuentran en la descripción de la belleza; el exilio estaría en la búsqueda nocturna del esposo por parte de la esposa, etc. Son intentos de no afrontar la problemática de un texto que parece sólo humano, con elementos un tanto oscuros.

Esta alegorización puede llegar a la exageración como en el caso de algunos Padres o de la exégesis medieval. Se produce una ruptura de la imagen y del símbolo, pero que no corresponde al símbolo.

Literaria:

Como respuesta a este tipo de interpretación que elimina del Cantar toda su fuerza simbólica, desde el siglo XIX se desarrolla una interpretación directa de tipo literaria. Se trataría de un texto sapiencial lírico que canta el amor humano.

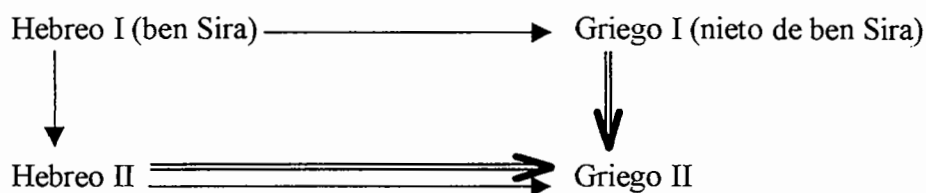
1º Interpretación de tipo novelesco: Cantaría la historia de amor de Salomón con una pastorcilla, haciendo intervenir en ocasiones a un tercer sujeto, con la presencia del pastor. Se trata de intentos ingenuos pero que han comenzado a abrir paso a una interpretación de tipo más literario.

2º Se trataría de un canto de amor que celebra el amor entre un hombre y una mujer. Pero, con la conciencia para quien lo lee al interno del canon, de que el amor humano revela algo más alto. La fuerza simbólica está en asumir la dimensión humana del amor celebrado, pero que manda a otro amor que es signo del amor divino. Dejando el texto en su única dimensión humana es donde se descubre el aspecto religioso del cantar. Estamos en la línea simbólica, no alegórica, en la línea bíblica, de la interpretación simbólica de la Alianza, o en el Nuevo Testamento con la Carta a los Efesios.

SIRÁCIDE, BEN SIRA O ECLESIAÍSTICO.

El libro del Sirácide presenta una situación textual muy extraña, fascinante pero al mismo tiempo muy complicada. Se trata de un libro compuesto en hebreo, en torno al 200 a.C. en Jerusalén por Ben Sira que era un maestro de sapiencia, un escriba, un estudioso de la ley, con una gran experiencia y, que como todo sapiente, maestro de sapiencia, quiere enseñar a los demás, dar a los otros su propio tesoro. Para ello hace una colección de sapiencia, heterogénea, muy amplia, que en algunas cosas se asemeja al libro de Proverbios.

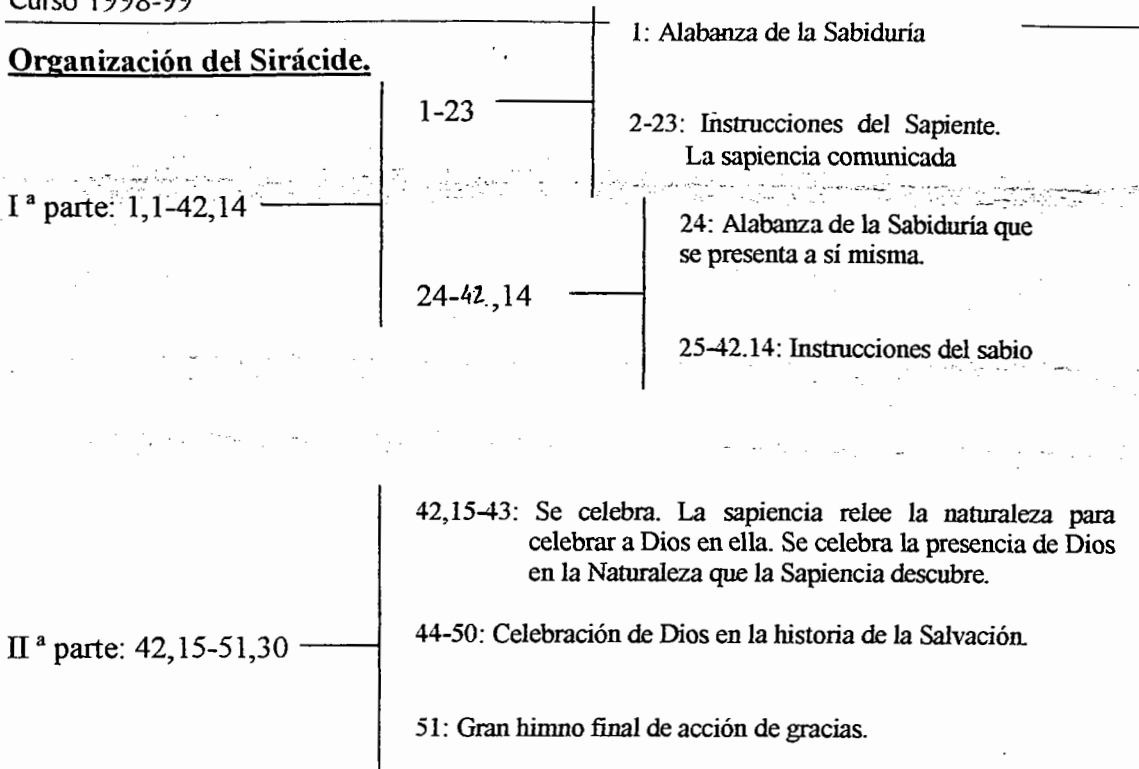
La fecha de composición (± 200 a.C.) es fluctuante pero, de todos modos, se sitúa antes de la revuelta macabea (167 a.C.) de la que no se hace mención en el libro. Este texto es traducido al griego, en Alejandría, por el nieto de Ben Sira, que añade al texto un prólogo donde explica todas estas cosas. Estamos, como fecha posible, en torno al 130 a.C. Estos textos, tanto el hebreo como el griego, han conocido otros añadidos. Esta reelaboración sucesiva parece que ha llegado hasta el s I d.C.



El Griego II puede ser, o bien la traducción del Hebraico II con algunos añadidos, aunque podría también ser la reelaboración del Hebraico II, pero utilizada solamente cuando sirve para integrar el texto de Griego I. El problema que se encuentra es saber exactamente qué es el Griego II.

El problema se plantea por el hecho de que el texto hebraico ha desaparecido y queda solamente el texto griego, tanto el I como el II. Siendo Griego II el que pasa a la traducción latina. La situación textual se complica por el descubrimiento en 1896, en la Genizah²¹ del Cairo de copias medievales en hebreo, del libro del Sirácide. Desde este momento se ha tenido que comenzar de nuevo todo el estudio textual, pues hasta el momento sólo se contaba con el texto de la LXX. El manuscrito encontrado era claramente de los siglos XI-XII d.C. y se presentaba el problema de su fiabilidad (algunos autores pensaron que se trataban de retroversiones hechas a partir de los textos en siríaco y griego). Descubrimientos posteriores de fragmentos en hebreo tanto en Qun Ram (1947) como en Masada (1964) hacen pensar que se trata de copias directas del original en hebreo. En total se ha conseguido recuperar aproximadamente el 70% del Sirácide, sea del Hebreo I como del II (faltarían los cc. 1-2 16-30 y 38-39). En nuestro estudio se hará referencia siempre al texto griego.

²¹ La Genizah es el depósito de la Sinagoga donde eran almacenados los manuscritos y textos litúrgicos que no son utilizados. No podía ser destruido ningún texto que contuviese la Palabra de Dios o que sirviese para la oración del judío.



Los tesoros de la sabiduría judaica son recogidos, pero también se encuentran elementos claramente de la cultura del tiempo. En la época de Ben Sira ya empezaba a introducirse en la Judea la cultura helenística, aun cuando todavía no se encontraba en una fase de helenización plena, pero aun así el sapiente debía dialogar con esta nueva cultura y en particular, con el movimiento estoico.

Análisis de Sir 24, 1-21:

Se trata de la presentación de la sapiencia y de ésta personificada. Estamos en Sir 24 como en Prov. 8 ante una personificación poética de la Sabiduría; Ésta es presentada como persona, es presentada como mujer de la cual se habla y que habla ella misma presentándose.

En este texto de Sir 24,1-21, la Sabiduría es presentada como persona que tiene una relación privilegiada con Dios; es una Sabiduría que viene del cielo y que pertenece a la esfera celeste, pero que se encuentra y habita sobre la tierra y, sobre la tierra habita en una morada terrestre pero similar y correspondiente a la morada celeste. Por tanto, en este texto, tenemos de manera muy explícita, la idea de la Sabiduría como fuente, como posibilidad de unión, de conexión, entre el cielo y la tierra. Porque ella es del cielo pero está en la tierra, porque habita en el cielo y contemporáneamente en la tierra y estas dos moradas se corresponden.

Lo que Prov. 8 decía al final del discurso de presentación (Prov. 8,30-31: *yo estaba junto a él, como artesano, yo estaba disfrutando cada día, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando con el orbe de su tierra, disfrutando con los hombres*), mientras Dios creaba el mundo la sapiencia estaba con Él, era la delicia de Dios jugando delante a Él; jugando sobre el globo terrestre o también con el globo y poniendo su delicia entre los hombres. La sapiencia es delicia de Dios pero encuentra su delicia entre los hombres. Juega delante de Dios pero juega sobre el mundo y con el mundo. Esta fuerte relación

entre Dios y el mundo que es operada por la Sabiduría, en Sirácide se encuentra más explicitada a través de imágenes diversas.

El discurso comienza con los versículos 1-2 que sirven de introducción, la sapiencia se alaba a sí misma, se jacta en medio a su pueblo. Después comienza propiamente el discurso de la sapiencia.

El discurso que va del v3 al 21 está compuesto por 22 versos formados por dos partes. La presencia de precisamente 22 versos es probablemente intencional, ya que 22 son las letras del alfabeto hebreo.

En la Biblia es frecuente el uso de las letras del alfabeto para escribir poemas cuyos versículos comienzan con una de las letras del alfabeto. Las modalidades son diversas: se puede usar el alfabeto completo desde la primera hasta la última, se puede hacer que el primer verso empiece con la primera letra (א) y el último con la última (ת), o que termine con la última letra, indicando de esta manera que, aunque no estén presentes todas se abarcan todas ellas (merismo). También se puede jugar con el número 22 (como en nuestro caso) que es el número de letras. El sentido de este uso es la voluntad de expresar a través de esta particularidad estilística, la idea de totalidad, puesto que el uso de las 22 letras sirve para hablar, para comunicar todo lo que se quiera, y el único modo que tenemos de expresar toda realidad es utilizar el lenguaje y por tanto todas las letras del alfabeto. Esta característica se usa también para expresar el decir, y por tanto el decir de Dios y según la mentalidad bíblica, el decir de Dios que no dice solamente, sino que hace lo que dice. Y es con la palabra que Dios crea y por tanto, en la tradición judía es con las letras del alfabeto que Dios crea. Por lo que un texto que presenta todas las letras del alfabeto expresa esta dimensión de totalidad, de toda la realidad y de todo lo que ha sido creado a partir de las palabras que brotan de la boca de Dios.

En nuestro texto lo que sale de la boca de Dios es la Sabiduría, de aquí la relación entre sabiduría y creación que es un tema que no está desarrollado en Sir 24 al contrario de lo que sucede en Prov. 8.

| | |
|----|---|
| 24 | 1 La sabiduría se alaba a sí misma, se gloria en medio de su pueblo, 2 abre la boca en la asamblea del Altísimo y se gloria delante de sus potestades: |
|----|---|

La introducción prepara el discurso que la sapiencia hace y en ella el modo de expresarse aparece, semánticamente, doble, y esto lo hace para poder expresar desde el inicio la idea de la duplicidad de la sapiencia, que es al mismo tiempo del cielo y de la tierra. Porque se dice que “la sapiencia se gloria en medio de su pueblo” por tanto, está en la tierra, en medio del pueblo, en medio de Israel, pero “abre la boca en la asamblea del Altísimo y delante de sus potestades” y aquí comienza el doble juego, porque la sapiencia está en medio al pueblo y en medio de la asamblea del Altísimo. Pero, ¿qué es esta asamblea del Altísimo? ¿Es el pueblo reunido en oración entorno a Dios? ¿Es el pueblo que está delante de la potencia de Dios, el pueblo en el Templo? o la asamblea del Altísimo ¿es la asamblea de los ángeles, la asamblea celeste, la asamblea divina? ¿La sapiencia está en medio del pueblo reunido en el Templo o está contemporáneamente en medio del pueblo y delante a Dios? El texto no lo dice, parece desarrollar esta especie de confusión que es precisamente el perno que se reencuentra en todo el capítulo y que es la doble tonalidad celeste y terrena de la sapiencia.

El discurso que la sabiduría hace, ciertamente, está dirigido al pueblo, a la comunidad de Israel centrada en el Templo, en el servicio sagrado y litúrgico, pero este Templo, este servicio sacro – litúrgico, se refiere a la asamblea celeste de los ángeles. Y

Jerusalén, donde está el Templo, es también la ciudad de Dios. Esta sapiencia que está en Jerusalén está también en el cielo, que está en medio del pueblo está delante de Dios: la sapiencia es quien hace de unión entre Dios y el pueblo. Esta es la sabiduría personificada. Si todo lo dicho hasta ahora se refiere a la sabiduría como don que viene de Dios y que hace al hombre capaz de vivir según el sentido, según el proyecto de Dios y que permite al hombre vivir según el temor de Dios, es fácil comprender como la Sabiduría es don de Dios y por tanto del cielo pero que es donada al hombre y pertenece por ello a la tierra haciendo al hombre divino, pues permite al hombre vivir según la vida de Dios, permite al hombre vivir con el temor de Dios que es la obediencia a su ley y que será el tema de todo el final de este capítulo 24.

Por tanto, ¿dónde está la Sabiduría? Está en el cielo, pero también en la tierra. Y está, por supuesto, en el corazón del sabio.

24, 3-8 3 Yo salí de la boca del Altísimo
y como niebla cubrí la tierra
4 habité en el cielo
con mi trono sobre columna de nubes;
5 yo sola rodeé el arco del cielo
y paseé por la hondura del abismo²²,
6 regí las olas del mar y los continentes
y todos los pueblos y naciones.
7 Entre todos ellos busqué donde descansar
y una heredad dónde habitar.
8 Entonces el creador del universo me ordenó,
el que me creó estableció mi residencia:
Reside en Jacob, sea Israel tu heredad²³.

La Sabiduría habla y lo hace para decir que ella misma es palabra, La σοφία como λογος, la σοφία como palabra que sale de la boca del Altísimo, y que cuando habla de sí necesariamente debe hacer referencia a Dios. La sabiduría no puede hablar de sí sin hablar de Dios porque ella no existe por sí misma sino que existe sólo en cuanto que sale de la boca de Dios. Toda su consistencia es la de ser palabra y por ello palabra de otro, y es en este ser palabra de otro que la sabiduría encuentra su identidad y es verdaderamente sí misma, con este descentramiento absolutamente radical que es el descentramiento en la realidad de Dios.

Esta es la Sabiduría y por tanto, esta es la realidad de hombre que acoge la sabiduría y que se hace sabio. Recordemos el canto del Siervo de Isaías. Allí Dios presenta al siervo y después el siervo se presenta a sí mismo y habla de sí, pero, ¿cómo lo hace? diciendo que es Dios quien le ha mandado, que es Dios quien lo ha constituido desde siempre. El juego es el mismo que con la sapiencia, está personificada en grado máximo, pero personificación de una palabra que es de Dios y por tanto encuentra solo en Dios una consistencia que es la consistencia de esta sabiduría que incluso se hace persona. Esto es claramente verdad para la Sabiduría pero también es verdad para cada uno de nosotros que recibiendo la Sapiencia y por tanto viviendo sabiamente, vive como Siervo del Señor.

²² Cf. Job 38,16

²³ O también: *Y toma tu heredad en Israel.*

Entonces la Sapiencia viene de Dios, mejor, explícitamente dice que “viene del Alto porque ha puesto su tienda en las alturas” y por tanto no es del mundo porque sale directamente de la boca de Dios que está en el cielo, en las alturas. No es del mundo pero está en el mundo, porque es en Israel, es en el templo que por mandato de Dios encuentra su morada que es igual a la morada que la sabiduría tiene y que está en el cielo. La tienda está arriba pero ahora por mandato de Dios la sapiencia pone su tienda aquí abajo y entonces cielo y tierra se corresponden porque la tienda es siempre la misma y por tanto, esta Jerusalén que acoge la Sabiduría, de alguna manera se hace cielo porque la Sapiencia hace a Jerusalén y a Israel igual a la morada que tiene en el cielo. Todo ello por mandato de Dios. La iniciativa no es de la sapiencia, menos aún la iniciativa puede ser del hombre, es sólo y exclusivamente de Dios la iniciativa que pone la Sabiduría en medio a su pueblo. En estos primeros versículos continúa pues, el juego entre cielo y tierra (hasta tres veces).

El establecerse de la Sapiencia es en Israel, pero antes de la referencia explícita a Jacob e Israel, está la referencia a la nube y a la columna de nubes. La relación con las imágenes veterotestamentarias, de todas las tradiciones precedentes de Israel, parece evidente: la nube es la nube de la gloria de Dios que llena el Templo, que llena la Tienda del Encuentro, que recubre el monte Sinaí, es la nube de la manifestación de Dios. La columna de nubes es con toda probabilidad una clara alusión a la columna de nubes del éxodo. Por tanto la manifestación teofánica que ha acompañado toda la historia de Israel y que, sobre todo en el evento del éxodo encuentra su cumplimiento, y es en la construcción de la Tienda, que se estabiliza después en la construcción del Templo y en la toma de posesión del Templo por parte de la nube, y por tanto por parte de la gloria de Dios, para habitar en él. Esta es la gloria de Dios, pero ésta es también la Sabiduría porque es una criatura de Dios pero diversa a cualquier otra criatura, es creada por Dios, palabra de Dios, pero otra cosa diversa a las otras criaturas humanas. Es lugar privilegiado de manifestación de Dios y de su gloria.

Es precisamente por esta relación privilegiada con Dios, porque es criatura pero al mismo tiempo algo divino, que la Sabiduría posee todo. Todo este dar vueltas por el cielo, por el mar, sobre la tierra, es un dar vueltas por la posesión, es el llenar todo con la propia presencia, pero al mismo tiempo el poder poseer todo con el fin de poderse fijar en un lugar: Israel, porque es sólo allí donde es posible encontrar el descanso y por tanto la auténtica posesión, porque es Dios que dona Israel en heredad.

Del cosmos total pasamos a la concentración en Israel que es centro, punto culminante de todo el universo y, es sólo en Israel donde la Sapiencia puede encontrar una morada que se corresponde con la celeste (en el versículo 4 y 8 el autor utiliza el mismo verbo para indicar que es solamente en Jacob donde las dos moradas se pueden confundir, es sólo Israel la que puede convertirse verdaderamente en este cielo sobre la tierra porque Dios, a través de la Sabiduría, habita ahí).

Esta sabiduría que va por el mundo dando vueltas hasta que no se detiene en Israel puede ser también figura real, es decir, la alusión puede ser a una figura real, y es el rey quien está en estrecha conexión con la sapiencia, y por tanto es el rey que va por sus posesiones, que las atraviesa, recorre los lugares de su reino hasta que se establece en el lugar que más ama y es ahí donde fija su tienda.

Pero, también, esta sapiencia que va por el mundo y no encuentra donde descansar puede hacer alusión a la paloma del Génesis. Esta en su primera salida del arca, da vueltas por el mundo pero no encuentra un lugar donde detenerse y por ello vuelve al arca, continúa saliendo hasta que no vuelve porque ha encontrado un lugar donde habitar, es entonces cuando Noé comprende que el diluvio ha acabado.

Así pues, figura real que expresa poder, que expresa ese venir directamente de Dios porque el rey es el hijo de Dios y también figura de anuncio de salvación. La sapiencia como la paloma que cuando finalmente no retorna, habiendo encontrado donde establecerse igual que la sapiencia encuentra donde establecerse en Israel, se convierte en signo de la salvación, signo de nueva creación (acaba la vieja creación e inicia la nueva): la nueva alianza que Dios hace con todo el mundo; y entonces Israel, paloma de anuncio de salvación con esta función de ser el lugar donde la sabiduría habita, pero que habita para todos y por tanto, con la explícita función de anunciar y de mediar la salvación. Es la teología de la elección de Israel, elección como servicio, como salvación para todos los pueblos.

9 Desde el principio, antes de los siglos me creó,
y no cesaré jamás.

Después de esta primera presentación de la sabiduría y, tras un intermedio donde el aspecto es temporal (v9) se continúa con la idea de la sapiencia en Israel pero, esta vez, con un movimiento inverso.

En el versículo 9 destaca el aspecto temporal en vez del espacial. No solo la sapiencia está en cualquier lugar hasta que se fija en Israel, sino que además la sabiduría es de siempre: desde siempre y por siempre (totalidad destacada por un merismo). Abraza y empapa todo el tiempo del hombre, pero todo ello concentrándose en el espacio y en el tiempo de Israel puesto que en el v10 vuelve el elemento espacial.

10 En la santa morada, en su presencia ofrecí culto
y en Sión me establecí;
11 en la ciudad escogida me hizo descansar,
en Jerusalén reside mi poder.
12 Eché raíces entre un pueblo glorioso,
en la parcela del Señor, en su heredad.

La morada está delante de Dios, así pues, nos encontramos en el Templo. La sabiduría toma en heredad Israel porque Israel es la heredad del Señor. Por tanto, se había partido del cosmos para llegar a Israel y éste era el movimiento de los primeros versículos, de la totalidad al particular. Ahora, permaneciendo en el particular de Israel, asistimos al movimiento inverso, un ensanche del discurso: se comienza en el Templo, tienda santa, en Sión, que es la colina del Templo, se ensancha a Jerusalén (toda la ciudad santa) para abrirse finalmente a todo el pueblo.

Este movimiento de apertura hace de Israel el centro del universo, porque todo el cosmos se reduce a Israel, en el centro de Israel está Jerusalén y, por tanto, Jerusalén es el punto cardinal, el corazón donde la sabiduría se sitúa, pero para poder ensanchar el discurso a todo Israel. Esta apertura, este ensanchamiento a todo Israel se realiza a través de la metáfora de la planta: *he puesto las raíces en medio a un pueblo glorioso*. Metáfora que continúa en los versículos siguientes.

13 Crecí como cedro del Líbano
y como ciprés del monte Hermón,

14 crecí como palmera de Engadí y como rosal de Jericó, como olivo crecí en la pradera y como plátano junto al agua.

Comparación, y por tanto metáforas, de las plantas en referencia a la Sabiduría: la Sabiduría es como una planta. Esto, desde el punto de vista simbólico, es particularmente significativo. Esta mención de las plantas sirve fundamentalmente para describir todo el territorio de Israel; pero tiene, también un valor simbólico extremadamente fuerte, pues la planta es algo que “pone sus raíces”, algo que está profundamente enraizado en la tierra y que se expande hacia el cielo. Además, la planta vive y se desarrolla, con toda la dimensión que conlleva, de crecimiento, de la belleza, de la utilidad para el hombre. Por todo esto la planta puede describir la Sabiduría, porque la Sapiencia crece, la sapiencia es bella, sirve para hacer vivir al hombre. Pero, siguiendo con la metáfora, ¿cómo crece la planta y hace vivir al hombre? tomando su alimento de la tierra: con las raíces extrae el alimento del humus que es capaz de dar el nutrimento y es fértil porque recibe el don del cielo: la lluvia, mediante la cual el cielo fecunda la tierra. Viviendo de esta fecundidad del cielo, la planta (la sabiduría) hace vivir a los hombres porque da fruto, porque da sombra que ayuda a sobrevivir en un país desértico, porque el árbol crea humedad y permite a la lluvia descender, etc... En definitiva, el árbol es lo que transforma el desierto en habitable. Entonces las plantas que hacen vivir al hombre son como la sabiduría y viceversa, que recibiendo su alimento del cielo hacen que, cuando el hombre se alimenta de ellas, se esté alimentando también del don que viene del cielo. Esta es la fuerza simbólica de la imagen vegetal.

En la Escritura la imagen de la planta es muy utilizada a nivel metafórico, para hablar del hombre justo (cf. Sal 1), para hablar de Israel mismo como pueblo que vive según la vida de Dios. Toda esta fuerza simbólica la encontramos en nuestro párrafo a propósito de la Sabiduría. Pero, la imagen de las plantas no sirve sólo para evocar el mundo simbólico, sino también para describir, a través de la flora, el territorio completo de Israel, porque estas plantas con las que se compara la sapiencia son típicas de los diversos lugares geográficos que delimitan el territorio de Israel. Esta sabiduría ha puesto la tienda en Jerusalén, está allí, pero se ensancha, ocupando y fecundando todo el territorio de Israel cuyos confines vienen expresados a través de las plantas: el Norte a través del Líbano (Norte) y el Hermón (Noroeste), el Este con Jericó, el Sudeste con Engadí, y el Oeste a través de la llanura costera (la pradera). Pero no es sólo Israel con sus confines, sino también con todas las características geográficas puesto que se mencionan los montes y la llanura, la tierra fértil y el desierto²⁴, por tanto la totalidad del territorio de Israel, y no sólo la totalidad sino también el florecer de dicho territorio. Se trata del Israel que es transformado por la presencia de la Sabiduría y que se transforma en jardín.

No sería inverosímil que se pueda hacer alusión al Jardín del Cantar de los Cantares, porque en él se encuentra la descripción y la gran profusión de la naturaleza: Palmas y cedros (Cant 5,15 y 7,8-9). La presencia de Sabiduría transforma Israel y lo hace según las dimensiones del jardín del Cantar, y esto quiere decir también que lo transforma en el jardín que es la respuesta al Jardín del Edén. Sería, no el Edén que

²⁴ Nota del redactor: Obviamente, estamos delante del clásico merismo del cual ya estamos cansados de que aparezca constantemente a estas alturas del curso. Para incluir otro merismo, a pocos días de acabar el semestre, tenemos que día y noche (es decir siempre) estudiar, desde el Paraíso Terrenal, hasta el Infierno (es decir desde Antropología, hasta Escatología) es decir todo. Buena fortuna a todos y que día y noche, pidamos y busquemos la Sapiencia que viene de lo Alto. Siempre poniendo algo de nuestra parte.

conoce la caída y la perversión del hombre, sino el Edén que vuelve a ser el jardín encantado querido por Dios, allí donde el hombre y la mujer no deben esconderse, no deben hacerse vestidos con una hoja de higo, sino que pueden vivir en plena comunión porque se vive en plena comunión con Dios. La Sabiduría es la que permite esta comunión y, por ello, la sapiencia es la que transforma Israel en el jardín del amor, donde la Sabiduría es al mismo tiempo esposo y esposa, y según la simbología del Cantar, también esposo y esposa que se buscan y que se necesitan buscar continuamente. Se podría pues, introducir la temática de la Sapiencia como el don de Dios que el hombre debe buscar y desear continuamente, como el esposo y la esposa se buscan y se desean y cuando se poseen, permanecen abiertos a la maravilla del don. Así es el hombre con la sabiduría: debe buscarla, debe desearla y cuando la posee debe continuar deseándola porque nunca se descuenta, no es suya, sino que es el mismo Dios que la dona.

Estas plantas son típicas de la zona en donde el autor las sitúa y algunas tienen también connotaciones particularmente interesantes. El cedro del Líbano evoca la fuerza, la belleza, la estabilidad (Sal 92,13: *El honrado florecerá como palmera, se elevará como cedro del Líbano*). La palmera es conocida por su belleza, por su majestuosidad, por su altura, crece en el desierto, sus frutos son muy dulces. El ciprés, que en algunas culturas está vinculado a la muerte (árbol típico de los cementerios) es mencionado en la Biblia como un árbol muy bello, elegantísimo, que con su forma apuntada, parece señalar hacia lo alto (Sir 50,10: *como olivo frondoso cargado de olivas, como árbol balsámico de espeso ramaje*²⁵). El olivo, de por sí, es el más común de Palestina, con un fruto que permite obtener el aceite, que no es sólo un alimento esencial para el hombre, sino que ayuda a su bienestar (se pueden preparar medicinas, ungüentos, bálsamos, etc.) Son todas ellas plantas que, cada una a su manera, poseen alguna de las dimensiones de la Sabiduría.

| |
|--|
| <p>15 Perfumé como cinamomo y espliego y di aroma como mirra exquisita, como incienso y ámbar y bálsamo, como perfume de incienso en el santuario.</p> <p>16 Como terebinto extendí mis ramas, un ramaje bello y frondoso;</p> <p>17 como vid hermosa retoñé: mis flores y frutos son bellos y abundantes.</p> |
|--|

Continúa la comparación de tipo vegetal, pero introduciendo elementos nuevos. Ya no se trata de territorios geográficos, sino que pasamos, primero a los perfumes, es decir a las plantas olorosas que servían para hacer el crisma y el incienso. Por tanto, esta sabiduría que hasta ahora se ha mostrado como planta típica de Israel, ahora se muestra en comparación con las plantas que sirven para la liturgia y **sólo** para la liturgia²⁶. La sabiduría es este perfume que es el perfume típico del Templo. Israel, por la presencia

²⁵ Sin embargo en la Biblia de Jerusalén (versión italiana) leemos: *come un ulivo verdeggianti pieno di frutti, e come un cipresso sveltante tra le nuvole.*

²⁶ Cf. Ex 30,23-25.30-33.34-38, donde se habla de la composición del crisma y del incienso para explicar como se debe hacer e indicar que se deben utilizar exclusivamente para la liturgia.

de la sabiduría se transforma en un gran templo donde perennemente se desarrolla el culto santo al verdadero Dios.

Pero la sabiduría es también terebinto y viña. El terebinto es un árbol muy grande, majestuoso, similar al pistacho, con alturas de hasta 5-6 metros y, que por esta grandeza y estabilidad es frecuentemente asociado a los cultos religiosos, pero a los cultos religiosos paganos (cf. Is 1,29 y 57,5). Pero, en nuestro párrafo se menciona claramente positivo, en referencia a su grandeza y que de hecho, es vida para Israel. En este sentido, Is 6,13: *Y aunque queden en él uno de cada diez, de nuevo será barrido; encina o roble que, al cortarlos, sólo dejan un tocón. Este tocón será semilla santa.* El Término usado para encina o roble es el mismo que el usado para terebinto, y en este caso es una clara alusión a Israel.

En referencia a la viña, es una metáfora muy utilizada para referirse a Israel (Cf. Is 5, Sal 80). La viña pueda representar a Israel pues se trata de una planta de por sí muy preciosa, que tiene necesidad de mucha atención para que dé frutos buenos, pero al mismo tiempo representa algo superfluo, mientras el grano y los cereales dan el pan (alimento imprescindible), la viña produce el vino que es algo que, en su ausencia se puede sobrevivir, pero que con él se vive mejor. El vino está ligado a la fiesta, a la celebración de la vida y en especial con las bodas, pues es algo que está ligado al futuro: esposa + esposo = hijos (=futuro)²⁷.

Con esta connotación la viña es Israel y esta comparación de la sabiduría con estas imágenes, nos da un nuevo elemento de pertenencia al pueblo. Se alarga a todo el territorio y se hace única posibilidad de vida para el pueblo y por tanto, para Israel, encontrar la sabiduría como viña que es encontrarse a sí mismo como viña del Señor, es decir, su propia identidad como pueblo de Dios.

| |
|--|
| <p>19 Venid a mí los que me amáis, y saciaos de mis frutos; 20 recordarme es más dulce que la miel, poseerme es mejor que los panales. 21 El que me come tendrá más hambre, el que me bebe tendrá más sed.</p> |
|--|

De la viña se pasa a los frutos, con una invitación al banquete, a la sabiduría²⁸. Esta da de comer al hombre que vive sobra la tierra y este alimentarse es presentado como la única posibilidad de bendición para el hombre. La dimensión de la bendición expresada con la idea del no avergonzarse y no pecar viene expresada con la acogida de la sabiduría y sus frutos, este alimentarse y saciarse provoca un nuevo deseo de hambre y sed; cuando más se alimenta de ella más se sacia, pero al mismo tiempo más se desea comerla y beberla, se desea y se busca. Porque desear y buscar la sabiduría ya es sabiduría.

Todo esto se pone en conexión con la Ley a través de la imagen de la miel (Sal 19,11: *...los mandamientos del Señor son genuinos: justos sin excepción; son más*

²⁷ En este sentido: Is 16,8-9: *Languidece la campiña de Jesbón, la viña de Sibmá, jefes de naciones aplastaron sus sarmientos... Por eso lloraré con el llanto de Jazer por la viña de Sibmá; os regaré con mis lágrimas Jesbón y Elalé. Que murieron las coplas de tu vendimia y tu cosecha.* (cf. también Is 24, 9 y 25,6). En referencia a la fiesta de la vida cf. Jer 31,12

²⁸ Is 55,1-3: *...escuchadme atentos, y comeréis bien, saborearéis platos sustanciosos. Prestad oído, venid a mí, escuchadme y viviréis...* Y especialmente el cap. 6 de Juan.

valiosos que el oro, que el metal más fino; son más dulces que la miel que destila un panal). Cuando un niño comienza a aprender las primeras letras del alfabeto hebraico (a través de letras hechas de madera), el maestro se las da bañadas en miel de manera que pueda hacer experiencia de que la ley de Dios escrita con el alfabeto, es más dulce que la miel. La ley es la posibilidad dada por Dios de vivir según la alianza y de convertirse en esposa de Dios. La sapiencia, que tiene relación con el esposo – esposa, permite a Israel ser la esposa de Dios que vive la alianza en observancia de la Ley.

EL LIBRO DE LA SABIDURÍA

Se trata de un libro escrito directamente en Griego, en ámbito egipcio (posiblemente en Alejandría), en época muy reciente, ± 50 a.C. Como función literaria, es atribuido a Salomón.

El género literario se puede asimilar al “encomio” o “laudatio” griego: celebración de una virtud, mostrando la utilidad, la belleza y como ayuda a vivir. Estos elementos los encontramos en el Libro de la Sabiduría, pero al mismo tiempo, los encontramos junto con elementos midrásicos típicamente hebreos. De manera que se puede decir que es un libro griego, con sus elementos típicos, pero también con elementos típicamente hebraicos. Sería un nexo de unión entre las dos culturas.

Estructura básica:

1,1-6,21: Prólogo. Se muestra la virtud, sus dificultades. Se desarrolla toda la temática de oposición entre el justo y el impío. Está presente todo el problema del helenismo y de la persecución de Israel por su rechazo al mismo. Israel es el justo que es rechazado por los impíos. Israel, en su relación con el helenismo, debe afrontar también problemas internos de apostasía y de abandono de la fe de los padres. La contraposición pone en crisis a los impíos provocando su reacción violenta y el justo se encuentra ante el problema de la muerte, y más concretamente de la muerte violenta, es decir, del martirio. Es precisamente esta dimensión del martirio la que da respuesta al problema. El justo se abre a la perspectiva de una vida eterna.

6,22-9,18: Elogio de la Sabiduría. Concluye con la gran oración de Salomón pidiendo Sabiduría.

10-19: Ejemplos concretos que sirven para demostrar la importancia de la sabiduría. Se recorre la historia de Israel, presentándose el amor de Dios y la necesidad, la locura, es decir lo opuesto a este amor: la idolatría. Es aquí donde encontramos claramente los elementos midrásicos. La historia de Israel es interpretada para servir de consolación a los perseguidos. La historia de Israel atraviesa momentos de muerte que se convierten en elementos de vida. Hace una lectura de Exodo, mediante siete ejemplos que muestran la acción de Dios que salva al justo y condena al impío:

Muerte

Agua del Nilo convertida en sangre
Plaga de las ranas
Plaga de las langostas
Plaga de la lluvia y el granizo
Plaga de las tinieblas
La muerte de los primogénitos de Egipto
El Mar Rojo que se cierra sobre los egipcios

Vida

Agua del desierto
Las codornices sobre el campamento
La serpiente de bronce
El maná en el desierto
La luz brilla para Israel
La acción de Dios vida para Israel
El Mar Rojo abierto para los Israelitas

No se menciona ningún nombre, aunque se habla de Israel, de Moisés, etc. lo que supone un enigma que el libro deja a los lectores. Tal vez porque se deja la fuerza evocadora a Israel o bien porque se quiere abrir a la humanidad una historia que es particular para Israel.

Pontificia Universidad Gregoriana
Apuntes del Curso TP1024
SCRIPTA SAPIENTIALIA
PROF. BRUNA COSTACURTA



Parte II: Salmos

Redactados por
Pablo Guerrero Pacheco, C.R.
Curso: 1998-99

SALMOS

Introducción al salterio.

El texto canónico está compuesto por 150 salmos, mientras que la versión de los LXX y la Vulgata sufren una modificación, uniendo los salmos 9 y 10, que continúa hasta el salmo 147 que la LXX lo divide en 2.

El salterio recoge composiciones de tipo poético que en realidad expresan la oración, sin embargo no están claros los criterios de organización que ha seguido el redactor final. La tradición judaica, a pesar de la heterogeneidad, ha considerado el salterio como dividido en 5 libros, como una especie de respuesta a los cinco libros del Pentateuco. Estos son los cinco libros que enseñan la Ley, mientras que los cinco libros del Salterio enseñan al hombre a través de la oración. Para separar cada uno de los bloques se añadió una doxología en cada uno de los salmos finales de cada bloque, menos al final del Salmo 150 que es ya de por sí una doxología en todo su contenido.

Salmos 1-41 (41,14: Bendito sea el Señor Dios de Israel .
desde siempre y por siempre. Amén, amén.)

42-72 (72,18-19: ¡Bendito el Señor Dios de Israel,
el único que hace maravillas!
¡Bendito por siempre su nombre glorioso
y que su gloria llene la tierra!
¡Amén, amén!)

73-89 (89,53: ¡Bendito el Señor por siempre! Amén, amén.)

90-106: (106, 48: Bendito el Señor Dios de Israel,
desde siempre y por siempre.
Amén. Aleluya.)

107-150.

Se trata indudablemente de obras poéticas muy heterogéneas y diversas entre sí, tanto por sus características estilísticas como de género literario; para algunos se trataría de familias de salmos diversas: Himnos, súplicas (sea individuales como colectivas), reales (en referencia al rey davidico), litúrgicos (reflejan o hacen referencia a fiestas litúrgicas diversas) y de tipo sapiencial.

Lo importante es la realidad humana que estos salmos reflejan. El problema es que, salvo excepciones (como el salmo 150 que es un himno), un salmo no tiene un género puro sino que es la confluencia de varios géneros literarios y ello debido a que deben acompañar el vivir humano que siempre tiene situaciones diversas. Sin embargo podemos destacar dos grandes géneros que se enlazan en los salmos: la alabanza y la súplica o lamento. Estos dos géneros marcan también la vida del hombre. Así cuando el hombre alaba a Dios lo hace por aquello que Dios ha hecho, es una alabanza al Dios que salva, y al reconocer esta capacidad de salvación de Dios, el hombre está aceptando una dimensión de súplica a Dios; por otro lado, cuando entona una súplica a Dios es porque

espera que Dios responda y por tanto está reconociendo que Dios salva y por ello ya está alabando a Dios. Es en los salmos donde el hombre celebra la salvación que le viene dada por Dios y es por ello que pueden tener la doble dimensión de alabanza y de súplica. La alabanza ayuda al hombre a salir de sí mismo para abrirlo a la acogida al don que le viene de Dios, por ello el hombre está destinado a la alabanza y es esta dimensión la que el salmista recoge.

El término salmo proviene del griego ψαλμός que quiere decir canto acompañado de un instrumento musical llamado salterio. Se individualúan pues, por su forma externa de canto. El nombre hebreo, más que describir la forma va al contenido: t^hillim (sustantivo, masculino, plural) = laudes. Si analizamos de donde proviene el término podremos individualizar su contenido:

t^e → indicación de que se trata de un sustantivo

im → señala que se trata del masculino plural

hll → hallel → hallelu-ya (imperativo) = alabad a Dios.

Por tanto se trata de lo el hombre hace cuando responde al imperativo hallelu-ya (alabad a Dios). Esta es la dimensión fundamental de la oración: la alabanza a Dios.

Los salmos forman textos oracionales únicos en la Biblia; se trata de oraciones sin contexto. Ciertamente encontramos otros salmos en la Biblia (por ejemplo Jonás 2 o Is 38), pero están contextualizadas claramente. Los salmos en cambio, son contadas las ocasiones en las que pequeñas anotaciones iniciales en referencia, sobre todo, a la historia del rey David, nos ayudan a comprender el contexto en que vienen rezados. Al comprobar que su recopilación no tiene ninguna función literaria se comprende que la **única** función de los salmos es la de ser oración. Son el formulario de la oración del creyente, pero también son oraciones que encontramos recopiladas como Libro en la Escritura, y por tanto como libro inspirado, y es pues, Palabra de Dios; en este sentido podemos decir que es la oración de Dios. El uso del Salterio es, en modo analógico, como la experiencia del niño que aprende a hablar – lo hace con el lenguaje que oye de sus padres – ¿quién está orando cuando se dice un salmo, el hombre o Dios? La respuesta es que ambas, el hombre que reza el salmo lo hace con el lenguaje de Dios y al mismo tiempo está aprendiendo el lenguaje de Dios, aprende a conocer y a tomar para sí los sentimientos de Dios.

Salmo 121

- 1 *Salmo de las ascensiones.*
Levanto los ojos a los montes:
¿de dónde me vendrá el auxilio?
- 2 El auxilio me viene del Señor,
que hizo el cielo y la tierra.
- 3 No dejará que tropiece tu pie,
no duerme tu guardián.
- 4 No duerme, no dormita
el guardián de Israel.
- 5 El Señor es tu guardián, el Señor es tu sombra,
está a tu derecha.
- 6 De día el sol no te hará daño
ni la luna de noche.
- 7 El Señor te guarda de todo mal,
él guarda tu vida.
- 8 El Señor guarda tus entradas y salidas
ahora y por siempre.

Se trata de un salmo de confianza que se encuentra de la colección de los *Salmos de las ascensiones* o graduales (sal 120-134) que son un conjunto de 15 salmos que dentro del Salterio representan una colección única por su unidad. Los salmos inician con un título que es un añadido hebraico introducido en tiempos antiguos (aparece ya en la traducción de la LXX) y que posiblemente servían para dar indicaciones para la lectura o para agruparlos bajo una misma colección. Así tenemos los salmos titulados: *De los hijos de Core* (42, 44-49, 84-85 y 87-88) y *Salmos de Asaf* (50, 73-83) y forman una colección no unitaria repartida por todo el Salterio, sin embargo los *Salmos de las ascensiones* (120-134) son una excepción por su unidad.

¿Qué significa Salmos de las ascensiones?¹ No encontramos un género diverso (confianza, lamentación, acción de gracias, penitenciales) que nos pueda servir de referencia, ni un criterio único para su recopilación en este bloque. Pero dentro de esta colección se reconocen especificidades, usos lingüísticos típicos y matices de estilo como fórmulas repetidas, etc. Por eso se reconoce que se trata de un gran libretto no homogéneo, pero con una cohesión interna. Para saber el significado del título se han avanzado diversas hipótesis:

¹ Victor Morla Asensio, Libros Sapienciales, 300: “*šr hammaʿalot* (canciones de las subidas) o *šr lammaʿalot* en el Sal 121. Se han ofrecido varias explicaciones de este título. *Subida* no implicaría un desplazamiento en el espacio, sino más bien un *escalonamiento* (canciones en serio o canciones en secuencia). Una interpretación histórica relaciona *maʿalot* con la *subida* a Jerusalén de los exiliados en Babilonia, a tenor del significado de *ʿlh* en Esd 2,1 y 7,9. Una interpretación cultural traduce *maʿalot* por *escalones*; se trataría de la referencia a alguna escalinata del Templo o sus aledaños donde se recitaría este tipo de salmos. Pero más razonable parece la interpretación ampliamente consensuada, de que el término subidas (e.d. a Jerusalén) se refiere a las actividades de los peregrinantes que *subían* procesionalmente al santuario de Jerusalén con ocasión de ciertas festividades”.

- a) Indica la forma y composición de estos salmos, hechos en subida o gradual, en el sentido de que hay un versículo que expone un concepto y el siguiente lo repite ampliando dicho concepto. En el caso de nuestro Sal 121, se ve que este hecho se produce, pero en otros no es claro.
- b) En línea histórica, es decir, salmos de la *subida*, que es un término técnico que se encuentra en la Biblia para expresar el retorno a la Tierra de los hebreos en la diáspora o en el exilio. Serían, pues, los salmos que acompañasen a los que subían hacia Jerusalén.
- c) Indicarían la experiencia espiritual del que recita estos salmos: Subida desde un estado de angustia hacia la esperanza de la salvación, es decir del creyente que se encamina hacia la Jerusalén celeste.
- d) En referencia a su uso litúrgico, se pueden adelantar varios temas:
 - d1) La tonalidad que se debe seguir al ejecutarle en la liturgia.
 - d2) Su recitación desde un lugar alto.
 - d3) Se trataría de los salmos que se recitarían durante la peregrinación ritual que el hebreo debía hacer a Jerusalén (y al templo) con motivo de las grandes fiestas (esta hipótesis, mayoritariamente aceptada, sería la más verosímil).

En el título del Salmo 121 debemos notar una matización en la traducción; el término hebreo usado habitualmente en vez de *šir hamma^{ca}lot* (canciones **de** las subidas) es *šir lamma^{ca}lot* (canciones **para** las subidas); es decir, hay un cambio en la preposición. Podría tratarse simplemente de una variación de estilo, aunque podría tener un valor semántico particular, indicando de una manera más explícita la finalidad del salmo, en un sentido más dinámico. Según esta idea, se trataría precisamente del salmo que se cantaría durante la subida. Parece obvio que se trata del salmo de uno que camina (montes, pie, guardián o centinela, etc...).

En el versículo 3 tenemos otra matización lingüística. En el original hebraico no se utiliza la negación *lō'* (לֹא) que es la utilizada habitualmente como negación para un verbo en indicativo (por ejemplo en el versículo 4) sino la negación *ʔal* (אַל) que es utilizada para dar un matiz optativo al verbo (de imperativo). Ante esto, la traducción, en vez de ser *no dejará...* debería ser *no "no deje... no duerma"*, expresando un deseo, una esperanza, una voluntad. Si fuese así, sería una petición, aunque extraña, pues está precedida por una afirmación (v2) y seguida por una negación (v4). Podría tratarse simplemente de una variación estilística, para cambiar el ritmo, o tener también un matiz enfático negando un hecho pero con una fuerza particular.

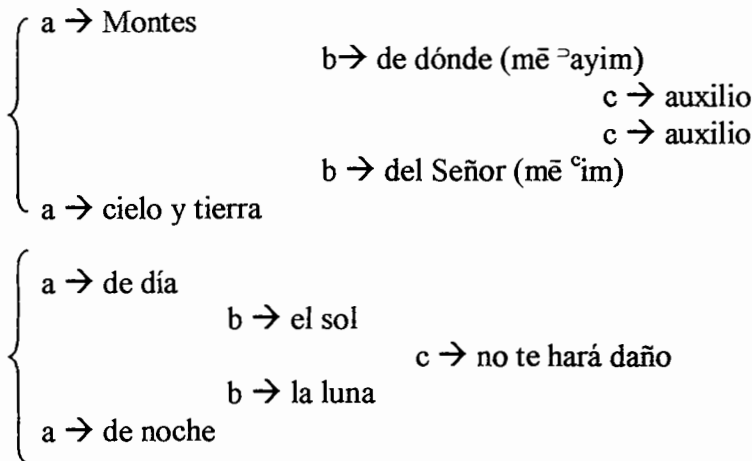
En el texto hebraico notamos la presencia de una raíz particular (*šmr* = custodiar, vigilar = שמר) que se presenta en los versículos:

- 3: no duerme tu guardián
- 4: el guardián de Israel
- 5: El Señor es tu guardián
- 7: te guarda de todo mal, él guarda tu vida
- 8: El Señor guarda tus entradas y salidas


Y si añadimos que en el v5 se define al Señor como **sombra**, y que pertenece al mismo campo semántico que guardián, vemos que el Señor es definido 6+1 veces como guardián (el número 7 en la literatura bíblica indica la totalidad).

sal 121:1 שִׁיר לַמַּעְלוֹת
 אֲשָׁא עֵינַי אֶל-הַהָרִים מֵאֵין
 יבֹא עֲזָרִי:
 2 עֲזָרִי מֵעַם יְהוָה עֲשֵׂה
 שָׁמַיִם וָאָרֶץ:
 3 אֶל-יָתֵן לְמוֹט הַגִּלְדִּי
 אֶל-יָנוּם שְׁמֶרְדֵּךְ:
 4 הֲנִיחָה לֹא-יָנוּם וְלֹא יִישָׁן
 שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל:
 5 יְהוָה שְׁמֶרְדֵּךְ יְהוָה צִלְּךָ
 עַל-יַד יְמִינְךָ:
 6 יוֹמָם הַשֶּׁמֶשׁ לֹא-יַכְכָּה
 וַיָּרַח בַּלַּיְלָה:
 7 יְהוָה יִשְׁמְרְךָ מִכָּל-רָע
 יִשְׁמַר אֶת-נַפְשְׁךָ:
 8 יְהוָה יִשְׁמַר-צִאתְךָ וּבֹאֲךָ
 מֵעַתָּה וְעַד-עוֹלָם:

Otro tema que es evidente es la atención que se ha prestado a la construcción del salmo. Se repiten los términos y verbos: auxilio (1-2), dormir (3b-4a), venir (1) junto con salir – entrar (8), formando una inclusión. Destacar la presencia de dos quiasmos o estructuras cíclicas:



Tenemos tres líneas de pensamiento:

- 
1. El guardián, que auxilia, no deja tropezar, no golpea, no duerme...
 2. El hombre en su totalidad: ojos (v1), pies (3), lado derecho (5), la vida (naf³šek^a = suspiro, persona, vida = נַפְשְׁךָ), a la totalidad de la actividad del hombre (entrar – salir).
 3. Cósmica: montes, cielos, tierra, sol, luna.

La presencia de merismos² es notable (cinco en total): cielo – tierra, día – noche, sol – luna, salir – entrar (totalidad de la actividad del hombre en todas sus dimensiones), ahora – siempre (totalidad del tiempo que se abre a la eternidad, no limitado al día como el merismo día - noche). Con la presencia de éstos, el salmo indica que el hombre en su totalidad está en relación con el mundo en su totalidad, pero esta relación es ambigua, imperfecta, difícil, y por ello entra la línea temática de la ayuda: Dios entra en la relación hombre – cosmos. La relación Dios – cosmos es de creación, es decir de potencia y omnipresencia (mientras que la relación hombre – cosmos es de dificultad). Dios se presenta, pues, al mismo tiempo, como creador del mundo y guardián del hombre y como creador del hombre, pero es descrito como alguien en el cual no entra ningún elemento de creaturalidad (indicado por el hecho de no dormir).

Se puede ver un cierto trasfondo litúrgico implícito. En los dos primeros versículos se habla en primera persona para continuar en segunda persona. Para algunos se trataría del diálogo que se establecía entre los levitas y los fieles que llegaban al templo, para otros se trataría de un diálogo interior del peregrino.

Análisis de cada versículo.

1 Levanto los ojos a los montes:
¿de dónde me vendrá el auxilio?

La comprensión de este versículo no es inmediata, especialmente la imagen de los *montes*. ¿De qué montes se trata? Tenemos varias posibilidades:

- ☞ Se trataría del peregrino que va hacia Jerusalén y ve desde lejos los montes sobre los que se asienta la ciudad.
- ☞ Peregrino que llega justo bajo Sión (Jerusalén) y alza los ojos antes de empezar la subida hacia el templo.
- ☞ Sería la expresión que usaría el orante cuando reza orientándose hacia Jerusalén.
- ☞ Alzar la mirada hacia las defensas que la naturaleza regala al hombre. El hombre que está en Jerusalén y ve los montes que rodean la ciudad y que son su defensa natural.
- ☞ En la situación de una peregrinación pueden ser los montes que hay que atravesar y que fatigan, que lo circundan cuando está acampado y lo protege (también puede ser fuente de peligros, pues no se sabe que hay detrás). O la situación de quien está en peligro y mira hacia montes esperando ayuda.

Así, pues, las posibilidades son grandes. El verbo usado (levantar los ojos) no es un verbo técnico o específico que pueda señalar alguna pista. Podría indicar la actitud de oración, de súplica (Sal 123,1 *Levanto los ojos a ti que habitas en el cielo*). Podría indicar una actitud del culto, incluso en referencia a los ídolos (Ez 18,6: *...levantando los ojos a los ídolos de Israel*; 33,25: *Vosotros, que coméis en los montes levantando los*

² Un merismo es un recurso literario que mediante los dos extremos de una misma realidad se abarca la totalidad de dicha realidad: por ejemplo, en Gn 2: el árbol del conocimiento del bien y del mal, indica todo el conocimiento, no solamente el bien y el mal.

ojos a vuestros idolos...). Puede dar también la idea de los ojos levantados que se consumen en la espera de la búsqueda de Dios. En general tiene el significado de mirar alrededor, dirigir la vista (Cf. Gn 18,2; 22,4... Ez 8,5; Zac 2,5). Pero, ¿por qué debe mirar? El verbo no especifica la actitud, que podría ser de súplica, de confianza, de esperanza, de maravilla, etc. No siquiera el objeto de la mirada (los montes) ayuda. Como hemos visto los montes pueden ser muy variados: las colinas del desierto que hay que atravesar para llegar a Jerusalén, las alturas sagradas, el monte sagrado de Dios (Sinaí, Carmelo, Oreb), ya que Dios se revela a su pueblo en los montes, pero también en los pueblos paganos la divinidad habitaba en los montes.

La segunda parte del versículo puede clarificar un poco la situación: ¿de dónde me vendrá el auxilio?. Algunos autores traducen no como interrogativo sino como afirmativo, con lo que serían *los montes de donde me viene el auxilio*, es decir los montes como lugar de salvación, sin embargo el término hebraico – mē ʔayim – es siempre interrogativo.

Dentro del quiasmo tenemos otra particularidad estilística, en llamado *paralelismo de Jano*³, es decir que una misma palabra puede hacer referencia tanto a lo que la precede como a lo que la sigue, dando así significados distintos. Teniendo esto en cuenta, se podrían tomar los dos significados (interrogativo y afirmativo).

| |
|---|
| 2 El auxilio me viene del Señor, que hizo el cielo y la tierra. |
|---|

Este segundo versículo clarifica un poco el sentido, porque si la pregunta es de dónde me vendrá el auxilio, es claro que el levantar los ojos representa un modo de buscar ayuda, pero al buscarla estoy negando que me venga de los montes; no viene de los dioses que habitan en los montes sagrados, sino del Señor que habita en el Monte, pues está en el Templo del monte Sión, y en cierto sentido viene de los montes, pero no son los montes quienes ayudan sino el Señor. Obviamente, la expresión es ambigua, pero su contenido es fuertemente anti - idolátrica.

Por ello, la relación Dios / montes, cielo, tierra, valoriza los elementos de la creación, pero al mismo tiempo los relativiza. Es la relación con Dios lo que verdaderamente da el valor a la realidad.

La tradición hebraica, expresada en el Midrash, lee en vez de montes (hārīm) lee padres (hōrīm), aquellos que han generado. Por tanto, la expresión *levanto los ojos hacia los padres*, hacia Abraham, Isaac, Jacob, hacia los maestros de la fe; pero para el salmista, ni siquiera ellos podrán ayudar y será cuando levantará los ojos hacia el Padre que está en el cielo y dirá: Tú eres nuestro Padre y de él recibirá el auxilio.

Para Willis [CBQ, 52(1990), 241-251] este versículo explicita el contraste entre los dioses de los montes y el Señor. Su hipótesis es que la pregunta inicial tiene una función pedagógica, retórica, partiendo de la posibilidad de que la ayuda venga de los montes. Es una pregunta retórica pues la respuesta es obvia: sólo puede venir del Señor.

Para este autor este salmo podría ser el salmo de un maestro de sabiduría que quiere ayudar a sus discípulos a tener confianza en el Señor, haciéndoles seguir todo el camino.

Lo que une este salmo con la literatura sapiencial es la relación entre salvación y creación (ver la introducción a la literatura sapiencial). El descubrimiento es que el Dios

³ Jano es un dios romano que tenía dos caras.

de la salvación es también el Dios de la historia, de la elección, es el Dios de Israel, pero también el Dios de los otros, el Dios de la creación.

Dios habita en el templo como lugar privilegiado, pero este Dios que habita en el Templo es también el Dios del cosmos. Esto se ve claramente en este salmo (*que hizo el cielo y la tierra*). El Dios que ha puesto su promesa en la creación del cielo y de la tierra, pone su promesa de vida en el orante y en el pueblo, protegiéndolo y guardándole.

| | |
|---|--|
| 3 | No dejará que tropiece tu pie, no duerme tu guardián. |
| 4 | No duerme, no dormita el guardián de Israel. |

Estamos en situación de camino, de peregrinación; en un país muy caliente, que es mejor peregrinar de noche, caminando en la oscuridad o en la penumbra, pero al mismo tiempo el peligro de tropezar, es mucho mayor. Es por ello que el salmista toma esta imagen. Pero esta imagen metafórica, tiene un significado mucho más profundo en relación con los tropiezos de la vida. Para el salmista el peligro no es tropezar en el desierto sino en la vida. El verbo tropezar indicaría el vacilar moral o la dificultad en la vida, siendo bastante común en los salmos:

| | | |
|----------|----|--|
| 38,17-19 | 17 | Temía que se alegraran de mi caída, que al tropezar yo cantaran victoria. |
| | 18 | Pues yo estoy a punto de resbalar y tengo siempre presente mi pena, |
| | 19 | Mi culpa la confieso, me duele mi pecado. |

Por ello, la expresión debe ser entendida en un sentido más amplio, en referencia a las crisis de fe, *el Señor es tu guardián que no dejará que caigas en una crisis*.

Los verbos usados (dormir y dormitar) en hebraico son: *nwm* (נרם) y *yšn* (ישן). El primero es un verbo raro en la Biblia (sólo aparece 6 veces, dos de ellas en nuestro salmo 121), por lo que se intuye que tiene un significado muy preciso, que está en conexión con la idea de impotencia, de debilidad:

| | | |
|-------------|---|---|
| Sal 76,5-7: | 5 | ¡Tú eres deslumbrante, magnífico con montones de botín! |
| | 6 | Los valientes son capturados, duermen su sueño, los guerreros no encuentran las manos. |
| | 7 | Con un bramido, Dios de Jacob, inmovilizaste carros y caballos. |

Estamos en un contexto de guerra. Dios es presentado como un héroe que combate por Israel. Los potentes son reducidos a la impotencia, no encuentran las manos y duermen su sueño (no se trata del sueño de la muerte). No se trata tan sólo de una imagen metafórica, hay un sentido físico de impotencia.

Nahum 3,18 Tus pastores, rey de Asiria, se **han dormido**
y tus capitanes se han tumbado,
la tropa está dispersa por los montes
y no hay quien la reúna.

La idea es que los pastores, los jefes que deberían combatir por el pueblo, se han ido, es decir duermen. El miedo les ha hecho darse a la fuga, renunciar a su responsabilidad (debemos contrastar esta actitud con el guardián del sal 121 que **no duerme**).

Is 56,10 ...que los guardianes están ciegos
y no se dan cuenta de nada,
son perros mudos incapaces de ladrar,
vigilantes tumbados, amigos de **dormir**.

Los guardianes amantes de dormir, rechazan sus propias responsabilidades de vigilar y defender al pueblo.

Is 5,27: Nadie se cansa, nadie tropieza,
no **se acuesta**, no se duerme,
no se desciñe el cinturón de los lomos,
no se desata la correa de las sandalias.

Aparecen los dos verbos del sal 121. El enemigo asirio es gente dispuesta a todo, que no se duerme y por tanto disponible a golpear e intervenir en cualquier momento.

Ante estas evidencias lexicográficas debemos interpretar el verbo *nwm*, en el sentido de renunciar a su propia misión, a no estar dispuesto a intervenir en el momento necesario. El guardián del sal 121 no duerme y por tanto siempre está pronto a intervenir a favor de los custodiados.

El segundo verbo, *yšn* (𐤊𐤍), es mucho más común, en el sentido de dormir con el fin de recuperar las fuerzas. Sin embargo, tiene matices diversos. Por ejemplo:

1Re 19,4-5: ⁴ Él continuó por el desierto una jornada de camino y al final se sentó bajo una retama y se deseó la muerte: ¡Basta, Señor! ¡Quítame la vida, que yo no valgo más que mis padres!. ⁵ Se echó bajo la retama y se **durmió**. De pronto un ángel le tocó y le dijo: ¡Levántate, come!.

En este caso el verbo está ligado a una situación de angustia, con una actitud interior de renuncia, con lo que adquiere un matiz de muerte (el hecho de dormir interrumpe cualquier capacidad de relacionarse) Es un tipo de relación inconsciente. También el dormir puede ser interpretado como muerte.

Jer 51,39.57: ³⁹ ...haré que sus festines acaben en fiebre, os emborracharé para que celebren una orgía y **duerman** un sueño eterno sin despertar.

Se liga el dormir con un sueño eterno que le da un matiz más explícito del sueño como muerte.

Job 3,13: Ahora reposaría tranquilo y **dormiría** en paz.

Se trata también del dormir de la muerte, pero con una connotación contradictoria: es una muerte que produce paz, tranquilidad.

Con un matiz de tranquilidad, de serenidad encontramos el hecho de dormir en los salmos 3,6 [*Me acuesto y me **duermo**, me despierto, porque el Señor me sostiene*] y 4,9 [*En paz me acuesto y al punto me **duermo**, porque solo tú, Señor, me haces vivir tranquilo*], así como en Ez 34,25 [*Haré con ellos alianza de paz: descastaré de la tierra los animales dañinos; acamparán seguros en la estepa, **dormirán** en los bosques*] En donde encontramos el dormir sereno, con ausencia de cualquier peligro pues hay alguien custodiando.

Por tanto, las matizaciones de este verbo [yšn (ׁשׁן)] van desde la impotencia a la tranquilidad. En todos estos casos se encuentra también la idea del estado de lo real. Se trata de la negación de la actitud de vigilancia, de no-atención, y por tanto cuando el salmo dice que el guardián no duerme quiere decir que está en estado de vigilia, de atención, y por ello, los demás pueden dormir tranquilos.

¿Quién es el guardián? En algunas traducciones se elimina el término guardián para usar algún sinónimo. Sin embargo en el texto hebraico se utiliza seis veces (vv. 3, 4, 5, 7(2x) y 8) con la raíz del verbo šmr en su forma de participio presente, que significa *guardián*, “el que vigila”. El verbo tiene una amplia gama de significados, bien en referencia a que alguno esté bien (en el sentido de vigilar, proteger la integridad), con referencias a la prisión, en el sentido de custodiar alguien que está prisionero; puede tener el significado de guardar los animales (referencia al pastor), proteger algo valioso o la propia existencia; en referencia a la observancia de la Ley del Señor, etc. El verbo aplicado a Dios está en relación a la idea de la salvación (cf. Sal 25,20; 34,21; 140,5...). Veamos ahora algunas citas que pueden servirnos de referencia en nuestro estudio del salmo 121.

Sal 97,10 El Señor ama al que aborrece el mal,
guarda la vida a sus leales,
los libra de la mano de los malvados.

Se trata de una expresión claramente sapiencial, guardar la vida por parte de Dios quiere decir salvar al hombre del peligro mortal.

Sal 116, 5: El Señor **guarda** a los incautos:
estando yo sin fuerzas me salvó.

En nuestro salmo 121, no sólo es el Dios que salva, sino que es llamado el **Guardián de Israel**.

El tema del guardián y del centinela forman dos grandes bloques de sinónimos con matices muy diversos que pasaremos a analizar a continuación.

Guardián: como aquel que está atento a que las cosas o las propiedades no se vean dañadas; en el caso de los animales, sería el pastor que cuida que su rebaño no sufre mal alguno. No duerme porque en su sueño el rebaño puede ser atacado o puede perderse, cuando las alimañas atacan el rebaño él no huye sino que lo defiende. Da una clara imagen de seguridad. Si la imagen que presenta el salmo 121 tiene este matiz, este Pastor de Israel es el auténtico pastor. Tendría una connotación de viaje en referencia al éxodo, donde el Señor se presenta como el pastor de Israel (cf. Sab 19).

Pastor puede ser expresado tanto con nuestro verbo *šmr*, como con el término técnico de *r^h*. En Gen 4, Caín es agricultor y Abel pastor; a la pregunta de JHWH, Caín responde: *¿soy yo el guardián (šmr) de mi hermano?*, utiliza el verbo como si estuviese diciendo *no soy yo el pastor*, niega la sustitución y al mismo tiempo revela la intención de haber querido tomar el puesto de Abel. En este paso, Dios se presenta como el guardián de la víctima. En nuestro salmo podría estar también presente esta idea de Dios como guardián de la vida.

Centinela: sería la acepción más sencilla. Nos situamos en un contexto bien de viaje, bien en la misma ciudad, se pone la mirada en los montes en busca de ayuda, y Dios entonces es el guardián, el centinela, aquel que mientras otros duermen está despierto para custodiar la vida del pueblo. En la Biblia la figura del centinela es importante, pues significa garantía de vida. En 1Sam 26,15ss, encontramos un texto útil para comprender este significado: En el campamento de Saúl todos duermen (es el símbolo de la impotencia más absoluta), David entra en el campamento y roba la lanza y el jarro de agua (dos los elementos más fundamentales para la vida: el arma para conseguir el alimento y el agua para sobrevivir). La acusación que David presenta contra los generales de Saúl es grave: dormían en vez de custodiar al rey.

En Ez 3,16-21 y 33,1-9, se presenta al profeta como el centinela, como guardián. Si la ciudad es destruida es porque el centinela (el profeta) no ha cumplido su misión. Implica pues, un gran sentido de responsabilidad, resistencia a la fatiga, al estrés, significa estar despierto en una situación de gran peligro. En Is 21,11-12, la pregunta es: *Centinela, ¿qué queda de la noche?*. *Centinela, ¿qué queda de la noche?* *Responde el centinela: Vendrá la mañana y también la noche. Si queréis preguntar, preguntad, venid otra vez.* Significa la espera de que la noche se acabe y con ella el tiempo de la angustia, del peligro, que la noche puede presentar.

5 El Señor es tu guardián, el Señor es tu sombra,
está a tu derecha.

La imagen del guardián que presenta los versículos 3-4, en el versículo 5 se personaliza en el Señor. Es un recurso estilístico llamado *identificación retardada*⁴. Esta personalización presenta una nueva imagen: **la sombra**.

⁴ Figura consistente en hablar de alguien sin identificarlo durante un cierto periodo.

Esta imagen de la sombra debemos verla, en primer lugar, con referencia al desierto, como ambiente vital del pueblo de Israel. Es en el desierto donde encontrar un poco de sombra o no marca la diferencia entre la vida y la muerte. Desde un punto de vista antropológico es una experiencia de gran alivio.

Al tratarse de un salmo que juega especialmente con imágenes debemos acudir a muchos textos con el fin de evitar pre comprensiones, por ello lo mejor es que la pre comprensión venga de la misma Biblia.

En general sombra, quiere decir refugio, salvación, escudo, etc... y generalmente se usa en referencia al Señor.

Is 4,6: Baldaquino y tabernáculo cubrirán su gloria: serán **sombra** en la canícula, reparo en el aguacero, cobijo en el chubasco.

Is 30,2-3: ...que bajan a Egipto sin consultar mi oráculo buscando la protección del faraón y refugiarse a la **sombra** de Egipto; la protección del faraón os hará fracasar y el refugio a la **sombra** de Egipto os defraudará.

Is 32,2: Será uno como abrigo del viento, reparo del aguacero, como acequias en secano, **sombra** en roca maciza en tierra desierta.

Sab 19,7-8 (cf. Ex 13,21): Se vio la nube dando **sombra** al campamento, la tierra firme emergiendo donde antes había agua, el Mar Rojo convertido en camino practicable y el violento oleaje hecho una vega verde; por allí pasaron, en formación compacta, los que iban protegidos **por tu mano**, presenciando prodigios asombrosos.

En estos textos, el tema de la sombra se ha convertido en una imagen que hace una clara referencia al éxodo.

También encontramos el guardián y la sombra que hace vivir en referencia a Dios. La aplicación o presentación de Dios como sombra es frecuente en los salmos, pero no sólo con la referencia a la sombra que protege del sol, también como imagen de ternura y protección:

Sal 91, 1.4: Tú, que habitas al amparo del Altísimo
y te hospedas a la sombra del Omnipotente[...].
te cubrirá con sus plumas,
te refugiarás bajo sus alas;
su brazo es escudo y armadura.

Sal 17,8: Guárdame como a la niña de tus ojos,
a la sombra de tus alas escóndeme.

Sal 36,8: ¡qué inapreciable es tu lealtad, oh Dios!
Los humanos se acogen a la sombra de tus alas.

Dt 32,11: Como el águila incita a su nidada revolando sobre los polluelos, así extendió sus alas, los tomó y los llevó sobre sus plumas.

Otra expresión que implica seguridad, fuerza, protección es *a la sombra de tu mano* (Cf. Is 49,2; 51,6). Un texto importante que ayuda a comprender la imagen de la sombra es:

Is 25,4-5: porque fuiste baluarte del desvalido,
baluarte del pobre en peligro,
reparo del aguacero, **sombra** en la canícula.
Porque el ímpetu de los tiranos
es aguacero de invierno,
es canícula estival el tumulto de los bárbaros;
tú mitigas la canícula con **sombra** de nubes
y ahogas los cantos de los tiranos.

La expresión sombra a tu derecha toma como referencia, en primer lugar el punto cardinal, que al contrario que para nosotros tiene como referencia el Oriente, por tanto la derecha es el Sur, es decir el punto más caliente, donde una tiene una mayor necesidad de sombra protectora. Pero, la derecha es también el lado en el que el defensor se pone en el combate para defender a su protegido. Por eso decir que Dios es sombra a tu derecha, indica también a Aquel que combate por ti para protegerme y defenderme del enemigo. En el salmo 110,1.5 (salmo con connotaciones mesiánicas), encontramos un cambio de posiciones, en el versículo 1 el rey se sienta a la derecha, en el 5, es Dios el que está a la derecha (este cambio se comprende solamente a través de la imagen del defensor).

Sal 110,1.5: Oráculo del Señor a mi señor;
"Siéntate a mi derecha
hasta que haga de tus enemigos
escabel de tus pies"...
El Señor a tu derecha, el día de su ira
quebrantará a reyes;

| | |
|---|---|
| 6 | De día el sol no te hará daño ni la luna de noche. |
| 7 | El Señor te guarda de todo mal, él guarda tu vida. |

Si el Señor es el guardián, es sombra, no se debe temer a nada y por ello la negación de todo mal en estos versículos conclusivos. Se trata de una serie de merismos (cf supra) con las referencias al sol y a la luna como elementos de peligro.

El sol (Cf. 2Re 4,18-19) puede provocar la muerte por insolación; la luna, en la concepción de la época, podía provocar la ceguera, la fiebre e incluso la locura (esta imagen permanece en nuestros días). Por ellos se trata de un merismo que se completa con el versículo 7: si el Señor te protege no habrá nada que te haga mal.

| | |
|---|--|
| 8 | El Señor guarda tus entradas y salidas ahora y por siempre. |
|---|--|

Un nuevo merismo que nos amplía el discurso, ya no es sólo la referencia al mal, también el Señor protege en la totalidad del espacio (entradas – salidas) sino también en el tiempo (ahora – siempre).

La expresión entradas – salidas (invertida en los LXX) es frecuente, aunque puede estar invertida:

Salir – entrar: Dt 31,2; Is 37,28; 2Re 11,8

Entrar – salir: Dt 28,6.19; Eze 46,10

No es posible establecer si la inversión del orden puede implicar una diferencia de sentido, la realidad es que el uso conjunto de estos dos verbos expresan totalidad ya que hacen referencia a realidades muy diversas, como pueden ser:

- Actividad humana, especialmente la del trabajo.
- Actividad humana pero en la dimensión de la misión, del descubrimiento, del viaje.
- Nivel existencial: el salir significa el nacimiento, el entrar significa el morir. Pero también pueden invertirse, y así entrar significa ser concebido y salir nacer.
- En referencia a la historia salvífica del Pueblo, la salida hace referencia a la salida de Egipto y la entrada a la Tierra prometida.
- Referencia cósmica: el sol sale y entra (sal 19 y 113,3).

Estas referencias nos indican el nivel de totalidad (merismo) que implica el uso de estos dos verbos, que es llevada más allá de la dimensión espacial, con el uso del **ahora y por siempre**, a una dimensión de eternidad. La protección de Dios no tiene confines ni espaciales ni temporales. El tiempo del salmista es el tiempo de gozar de Dios en la eternidad, sería el momento culminante de la apertura escatológica que toda peregrinación tiene como objetivo.

SÍNTESIS TEOLÓGICA.

Hemos visto que el dormir significa un distanciamiento de lo real, reposo e impotencia, el no poder controlar la realidad, el olvidarse de todo y de todos y por ello en los salmos frecuentemente se pide a Dios que no duerma o que se despierte, ya que si duerme no se da cuenta de las necesidades y no salva. Para el salmista estar despierto e intervenir son sinónimos. El dormir indica la lejanía radical (en esta línea se situaría el dormir de Jonás, el desafío de Elías en el monte Carmelo, el dormir de Jesús en la barca durante la tempestad, el sueño de los discípulos en Getsemaní –Lucas dirá a causa de la angustia).

Si dormir es desconectar de la realidad, el hecho de que el hombre deba dormir es significativo, lo comparte con los animales. Es otra manera de hacer experiencia de la propia creaturalidad. Si el hombre para poder vivir debe dormir, significa que periódicamente debe desconectar de la realidad, si no lo hiciese no viviría. Simbólicamente expresa que el hombre no es capaz de ser fiel permanentemente porque si no muere, significa que debe dejar de amar por un momento. No puede haber una entrega total, un amor absoluto porque en algún momento se debe desconectar para dormir. Solamente Dios es capaz de ello, y por eso es posible cambiar la infidelidad: nuestro dormir indica nuestra incapacidad de amar siempre, pero si dejamos que Dios vigile nuestro sueño, quiere decir que hay Alguien que puede amar allí donde nosotros no llegamos, y así se descubre la verdad de Aquel que puede amar (cf. Sal 127 si el guardián no duerme).

El sueño también evoca la muerte y si es así, el hombre puede dormir tranquilo, porque ha habido Alguien que ha muerto y ha resucitado.

Salmo 129

1 Cuánta guerra me han hecho desde mi juventud,
- que lo diga Israel -
2 cuánta guerra me han hecho desde mi juventud
pero no me pudieron.
3 A costa de mis espaldas araban
prolongando los surcos.
4 El Señor, que es justo⁵, rompió
las coyundas⁶ de los malvados.
5 Retrocedan derrotados
los que odian a Sión.
6 Sean como hierba de azotea
que se seca antes de segarla⁷;
7 que no llena la mano del segador
ni la brazada del que agavilla,
8 ni le dicen los que pasan:
¡que el Señor os bendiga!
Os bendecimos invocando al Señor.

Presentación del texto.

1. Composición literaria.

Empieza con una repetición en el versículo 1, que sirve para enfatizar la petición a Israel de hacer de testigo de la situación trágica que el salmista se encuentra viviendo (vv. 2-3).

En el versículo 4 se dice la salvación operada por Dios. Si se interpreta como una afirmación sirve para cerrar la primera parte, si se interpreta como petición (imprecación) serviría para abrir la segunda. En realidad, tanto por la lectura como por la presentación, parece más posible que sirva para cerrar la primera parte con la afirmación de la salvación, mientras en la segunda parte la liberación es afirmada u la petición es de destrucción de los enemigos.

Esta primera parte (vv. 1-4) debe ser interpretada de esta manera, también porque existe un cierto paralelismo temático entre 1-2 y 3-4:

- 1 Afirmación enfática de la persecución y angustia
- 2b superación
- 3 Descripción de la persecución y angustia
- 4 superación.

⁵ Puede ser leído también como: *El Señor es justo*. Las dos interpretaciones son posibles.

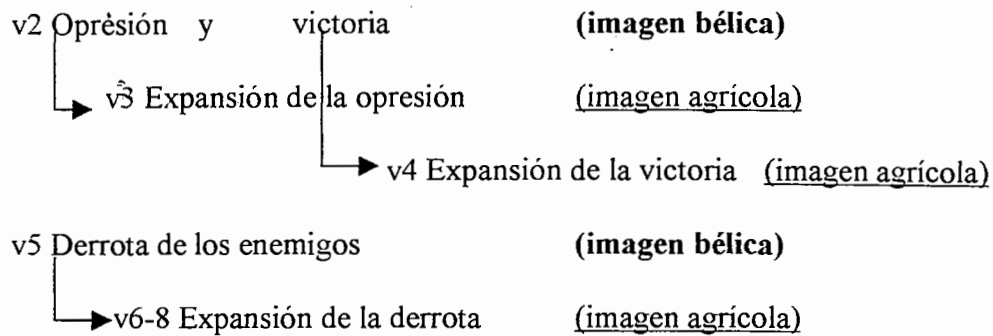
⁶ El término *coyundas* puede indicar un cierto tipo de cuerdas, pero en hebraico es genérico y puede tener diversos significados:

- cuerda del arado, es decir el yugo.
- cuerda para ligar a los prisioneros.
- cuerda para golpear a los prisioneros.
- cuerdas o vínculos de la esclavitud.

Lo importante para el salmista es que el Señor las ha roto.

⁷ Segar, arrancar, literalmente en hebraico significa extraer, en concreto la espada, y por una generalización se aplica a la hierba. Podría traducirse también como crecer dando al verbo un carácter intransitivo.

Sea en la primera parte como en la segunda (vv. 5-8), tenemos un movimiento expansivo del siguiente tipo:



Sobre esto y como una inclusión está el verbo decir (אָמַר) (vv1 y 8). El nombre de Dios, que acaba la primera parte, concluya también la segunda pero en expansión, cerrando definitivamente el salmo.

2. Interpretación.

vv1-2: (cf. Sal 124): es una manera posible de iniciar un salmo, que según algunos autores serviría para indicar el uso litúrgico del salmo, para poner el énfasis sobre lo que se quiere proclamar, y al mismo tiempo la invitación a Israel a unirse a esta celebración en la búsqueda de la dilatación de la afirmación, para poder indicar la importancia de lo que se está afirmando. Sea la victoria individual, como la victoria de Dios sobre el mal, hace falta testigos e Israel debe ser el testigo principal de esta victoria: la alabanza a Dios no puede ser hecha individualmente, debe ser hecha por el pueblo y por el cosmos, para que sea proporcional a la grandeza de Dios.

Mucho me han perseguido (oprimido). El verbo viene de la raíz srr (סָרַר) que tiene dos significados:

- Apretar, oprimir, y que sirve para explicitar una experiencia antropológica del hombre, tanto a nivel psicológico como físico, y que es la de la opresión, la angustia.
- Afligir, asediar, agredir, por parte de los enemigos. Es aquí donde entra la imagen bélica.

En nuestro salmo asume el segundo significado de opresión por parte de los enemigos, pero con una matización hacia el primero, pues la agresión pone al hombre en estado de angustia. Esta situación de opresión, de persecución, de conflicto, es desde la juventud, lo que sirve para indicar una situación prolongada, una opresión que dura en el tiempo, pero al mismo tiempo, da una connotación de algo particularmente injusto y cruel pues, con la juventud quiere expresar que ha sido tocado el momento de la vida que es precisamente es de la plenitud de la alegría y en cambio ha sido señalado por la enemistad y la opresión. Para algún autor, esta mención de la opresión sería una alusión metafórica al tiempo del éxodo, cuando Israel era joven (cf. Os 2, Jer 2, Eze 23).

v3: La expresión anterior se explica con este versículo. El cuerpo del salmista, el cuerpo de Israel (si damos al salmo una visión colectiva) viene comparado con un campo (cf. Is 51,23, 50,6; Am 1,3). Delante a esta imagen brutal,

- inmediatamente está la apertura a la salvación de Dios, la angustia deja el puesto a quien puede contar todo ello como algo del pasado.
- v4: Dios es nombrado por primera vez, como el Dios justo que en su justicia se pone de parte de quien está oprimido, de quien sufre, y se pone de su parte para liberarlo. Las coyundas de las que se hablan, pueden ser simbólicas (la de la esclavitud) pero, si queremos proseguir la imagen precedente, se toma el significado de la cuerda que tiene ligado el animal al arado y así, significaría la liberación del yugo, y de esta manera el enemigo no puede continuar a arar al prisionero, no le puede hacer más mal. Puede ser también una referencia al prisionero, que está él mismo ligado. De esta manera se puede andar en una doble dirección:
- El prisionero es como la tierra, si la cuerda se rompe el arado no puede pasar más sobre él.
 - El prisionero ligado al arado por la cuerda, el oprimido es el animal que porta el yugo y, al romperse las cuerdas, el oprimido está libre pues es eliminado el yugo que lleva a su cuello (cf. Os 10,11ss).
- Se explicita la liberación de Dios, pero esta liberación implica la derrota de los enemigos.
- v5: Términos de derrota militar que se utilizan para describir en la Biblia la retirada de un ejército, el abandono del campo de batalla, la fuga desordenada de un ejército que huye ante el enemigo. Es la derrota vergonzante.
- Retrocedan derrotados* (sean avergonzados): Es el verbo *bwš* (בָּוֹשׁ), primariamente quiere decir ser derrotado (en su dimensión objetiva) y hace referencia a la experiencia psíquica y emotiva de la vergüenza de la derrota (dimensión subjetiva) pues han dado la espalda renunciando a la batalla.
- Para los enemigos es pedida esta derrota deshonrante, que corresponde a una derrota material, es decir una derrota total.
- v6: Hay un juego de palabras (secarse = *ybš*), porque está precisamente la idea de la inconsistencia total, la duración brevísima y por tanto de la inutilidad total. El juego es claro, estos son los que durante largo tiempo han oprimido a Israel y sobre los que se pide que su gran potencia acabe en la nada. La idea es que los enemigos acaban como la paja que viene dispersada por el viento, sin peso, no solamente inútil; todo lo contrario de la experiencia del hombre de frente al enemigo, cuando el Señor interviene los enemigos son como la paja que se lleva el viento.
- v7: La imagen del regazo (brazada) está puesta para indicar que lo que se recogía no era gran cosa, y para el salmista ni siquiera ese poco son los enemigos. Continúa con la línea agrícola que parece que sigue en el versículo 8.
- v8: La dimensión de la bendición. La idea inicial es que los enemigos no sean bendecidos, porque no hay bendición posible para el mal. Es una manera de decir que Dios es santo y que no puede tener ningún tipo de contacto con el mal, que en la Biblia se expresa con la idea de la ira y que también tiene, obviamente, la idea de la maldición. No puede haber bendición sobre aquellos que hacen el mal, que son opresores del inocente
- Pero esta dimensión podría prolongar la imagen del v7 y hacer una referencia metafórica a la cosecha. La expresión ¡*Bendición en el nombre del Señor!* era la exclamación ante los campos de grano con una cosecha abundante (cf. Ruth 2,4), la idea no es de un simple saludo, sino la referencia a la bendición de un campo de grano y a la fertilidad de la tierra que es signo de la bendición de Dios hacia

el propietario. Esta idea insertaría en el texto una nota fuertemente irónica, pues se evoca la imagen de la cosecha, toda esa bendición no es por el grano sino por un poco de hierba inútil, que ni siquiera es cosecha, y por tanto no puede haber bendición. Sean así los enemigos: estériles, inconsistentes e inútiles; la potencia del mal se revela como absolutamente vacía de fuerza y delante a la justicia de Dios el impío se revela como lo que realmente es: nada. Es la revelación del sin sentido del mal pero hecha a través de la destrucción física de los enemigos.

Ante este salmo, la pregunta es ¿cómo puede un salmo, que es oración, que es alabanza, acabar siendo una petición de muerte?. Es el problema de los salmos imprecatorios.

Problemática de las imprecaciones.

Es la petición hecha a Dios, de quien sufre el mal, del que se encuentra delante a esta situación de mal, y es una petición de exterminio de los malvados. La problemática no afecta sólo a los salmos, pero en estos es destacable (cf. Sal 83 y 109 enteros). En muchísimos salmos se encuentran secciones, versículos, de tipo imprecatorio, pero no afecta sólo a los salmos o al Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento se encuentran también textos imprecatorios. Pensemos en la violencia del gesto de Jesús durante la expulsión de los mercaderes del Templo, pero sobre todo en lo que son algunas oraciones del Apocalipsis, al final del canon Neotestamentario, y también allí, donde el mensaje cristiano, está ya absorbido e interiorizado, tenemos la petición a Dios de destrucción, que son como los clásicos salmos imprecatorios.

¿Cuál puede ser el sentido de la dimensión imprecatoria de la oración bíblica? No se puede decir que esta pregunta no nos afecta porque haga referencia casi exclusivamente al Antiguo Testamento, porque el Nuevo Testamento es el cumplimiento de la Escritura, de toda la Escritura, en Jesús, y **todo** el Antiguo Testamento se ha cumplido en el Nuevo, y todo el Antiguo Testamento ha sido asumido por el Nuevo. No olvidemos que Jesús era hebreo, y como tal, su libro de oración era el Salterio, pero no el salterio purgado y censurado como el de nuestros breviarios, Jesús rezaba los salmos completos⁸. Por tanto, si él los rezaba, es necesario que nos interroguemos como rezarlos también nosotros.

La eliminación de estos salmos de nuestra oración, es a causa de consideraciones contingentes; el salterio es usado en una liturgia, muchas veces pública, y los salmos son percibidos como difíciles de comprender, e incluso podrían ser mal interpretados y turbar la conciencia, pero esto es sobre todo, un problema del Pueblo de Dios que no comprende la Escritura (¡Falta de formación bíblica!).

¿Cómo pueden entonces ser afrontados estos textos?

- Estos textos nacen siempre desde una situación en que se reacciona frente al mal, pero comprendiendo el mal como tal y con la conciencia de que lo que está primariamente en cuestión es Dios mismo, su justicia y la posibilidad de revelarse como Dios. En nuestro salmo es evidente, porque son los que odian a Sión, pero Sión es el lugar donde Dios habita, Sión es la esposa de Dios. Por tanto odiar a Sión quiere decir odiar a Dios, no querer aceptarlo, querer romper la relación de Alianza que hay entre Dios y su pueblo. En los salmos

⁸ No existían las conferencias episcopales ni los liturgistas que los cortasen por razones "pastorales".

imprecatorios cuando se dirigen a Dios es porque los enemigos que oprimen Israel son los enemigos de Dios (cf. Sal 83). Esta relación Israel – Dios, es de alianza tan estrecha que no se puede hablar de uno de los dos sin nombrar al otro. Porque si se quiere saber quién es el Señor se debe decir que es el Dios de Israel, y por otra parte, no se puede hablar de Israel sin decir que es el Pueblo de Dios, sin nombrar a Dios. Si se elimina uno de los dos se elimina al otro. Es por este motivo que la metáfora de la Escritura más rica cuando quiere hablar de ello, es la metáfora esponsal: Dios es el esposo e Israel es la esposa, por tanto los dos ya son uno. Cuando al final de la estipulación de la alianza se celebra el gran rito que la sanciona, lo que hace Moisés es tomar sangre y derramarla sobre el pueblo y sobre el altar (el altar representa a Dios). La misma sangre sobre los dos contrayentes. Entre Dios e Israel ahora ya hay esta unión, la misma sangre, es decir la misma vida. Entonces si Israel reacciona porque hay enemigos que van contra él, Israel comprende que estos enemigos, sí, están yendo contra Israel, pero en realidad están yendo contra Dios. Esta alianza de Dios con Israel es signo, promesa y anticipación de la alianza definitiva que el Señor Jesús hace y que no es con Israel sino con todo creyente que acepta esta alianza.

El problema de las imprecaciones es que nacen del hombre que es violado, y allí donde un hombre sufre violencia, Dios la sufre, porque Dios es el esposo, es el garante de la vida y allí donde se atenta a la vida se está atentando contra Dios. La reacción de la imprecación es delante a esta perspectiva, a esta conciencia. Se reacciona con la imprecación porque se comprende que es Dios el que es agredido cuando es agredido el hombre; y es agredido porque Él es el garante, porque es agredido en su posibilidad de ser reconocido como Dios, porque si el mal triunfa, sin que Dios intervenga, lo único que en la oración se puede decir es ¿dónde está tu Dios? (éste es un estribillo continuo en los salmos). Porque éste es el problema, cuando se asiste al mal que triunfa sobre el buen y queda impune, la crisis es decir “Dios no existe”. No hay posibilidad de reconocerlo, de alabarlo. El mal impide la alabanza a Dios, impide su reconocimiento, en definitiva mata a Dios.

Cuando se dice un salmo imprecatorio, el problema se traslada; aparentemente el problema del salmo imprecatorio es “ Señor ayúdame, porque los enemigos me están haciendo mal”, pero en realidad el auténtico discurso del salmo imprecatorio no es esta petición, sino el decir “Señor interviene porque están haciendo mal a ti”. Quien recita el salmo imprecatorio debe haber comprendido esto, de forma que se vea implicado en la causa de Dios. En realidad el auténtico discurso del salmo imprecatorio es pedir la intervención de Dios, no porque estén haciendo daño al salmista, sino a Dios mismo. Quien recita el salmo imprecatorio es porque ha olvidado el mal sufrido y está preocupado por la difusión del Reino y quiere que el mal no impida esta difusión del Reino sobre la tierra. Por esto hay violencia, hay indignación. Es una reacción violenta que expresa el horror de lo que está sucediendo, el horror del mal.

- El problema del hombre es que debe enfrentarse a un mal que es contagioso. El mal tiende, por su propia naturaleza, a crear otro mal, y por tanto delante del mal se cree de poder responder razonablemente con otro mal; además

estar en contacto con el mal crea una cierta connivencia con él, crea también una cierta costumbre, de manera que se acaba con que delante al mal no se reacciona, un poco porque se siente impotencia, otro poco porque ya se ha visto mucho, y porque todo considerado, si no nos toca en el corazón, se puede incluso aceptar. Entonces una dimensión del hombre, y por tanto del creyente es la edulcoración de la percepción del mal. El mal es mal, como tal es terrible y absolutamente inaceptable, tanto que lo que señala el mal es la ira de Dios, su cólera.

¿Qué hace, pues, el salmo imprecatorio? Pide al hombre tener la ira, la cólera de Dios, que es la cólera de quien comprende la profundidad del horror de lo que se tiene delante y permite al hombre hacer verdad sobre sí mismo, y esta verdad es doble. Por una parte, es verdad que desenmascara nuestra hipocresía. La hipocresía de quien delante al mal, con la excusa de que, como ya somos discípulos del Señor Jesús, perdonamos, somos buenos, no reaccionamos, sonreímos siempre, y creyendo que esto sea virtud, enmascaramos el mal con nuestra indiferencia. Ante el mal de los Noticiarios, reaccionamos con indiferencia, con la excusa de decir que no se debe reaccionar, que no se deben tener deseos de venganza, que no hay que tener ganas de matar a los que matan niños; el cambio el salmo imprecatorio dice ¡sí! es necesario tener una gran rabia, deseos de matar a los que matan niños, pero al mismo tiempo al decir que hay que tener ganas de matarlos, quiere decir que se afirma que matar a un niño es insoportable, que no se puede aceptar, que si se escucha, se vuelve loco por la angustia, y aquí el salmo imprecatorio da las palabras para expresar esta insoportabilidad del mal, para expresar la imposibilidad de aceptarlo.

El salmo imprecatorio reeduca la conciencia a la percepción del mal. Es una reacción que desenmascara la hipocresía ante el mal, pero también ante mi propio mal, porque si después recitando el salmo imprecatorio se dice “yo quiero matar al que hace el mal”, se expresa: *atentos, porque también vosotros hacéis frecuentemente el mal*. Está claro que matar a un niño es de una gravedad inaudita, pero hay muchos males, muchos modos de hacer mal a un hermano sin necesidad de matarlo. Por tanto el salmo imprecatorio hace gritar contra el mal que hay en nosotros mismos, contra aquel mal que habita todavía en nosotros.

- El salmo imprecatorio tiene también una dimensión liberadora, porque donde la violencia se expresa verbalizándola, es también un proceso catártico que evita la violencia incontrolada contra nosotros mismos y por tanto consiente al hombre liberarse de la violencia, tanto a nivel psicológico como, especialmente, espiritual, porque es una manifestación de violencia que se hace delante a Dios y no a solas.
- Con el salmo imprecatorio denunciemos el mal, educamos a percibirlo como es, denunciemos nuestro propio mal, conseguimos expresarlo, nos ponemos del lado de las víctimas, pero todo esto se hace delante a Dios, utilizando connotaciones precisas que son las de la petición, de la oración; y ésta es la clave de lectura. Expresamos horror y violencia, pero la expresamos en la oración. Esto quiere decir que, aun siendo sujeto deseo de venganza, en realidad declaramos nuestra imposibilidad de responder al mal de forma sensata y por eso pedimos a Dios que responda al mal. Nosotros mismo podemos responder al mal, pero con los salmos imprecatorios expresamos

que nuestra respuesta sería insensata, porque nuestra respuesta operativa al mal sería la de las formas de reacción que nosotros pedimos a Dios en los salmos imprecatorios. Nosotros pedimos la destrucción porque es el único modo que conocemos de responder al mal que conocemos es detener al malvado y matarlo. No es necesario espiritualizar los salmos imprecatorios porque lo que viene fuera delante del mal es decir: ¡basta!, hay que hacer algo y este algo es detener a quien hace el mal. Expresa el deseo de venganza, pero al mismo tiempo renuncia a ejecutar la venganza dejando que el modo de Dios de ejecutar la venganza **sea su propio modo**. Porque mientras permanezco en mi modo de reaccionar frente al mal, permanezco cerrado dentro del paroxo del intento de destruir la violencia utilizando violencia; es el paroxo de la ley del talión, pero en el momento en que todo esto se convierte en oración, se abren las manos, ya no se está ligado a esto y se deja que este deseo de venganza y los criterios de respuesta, sean asumidos por Dios y así, se hagan los criterios de Dios; estos criterios de Dios los conocemos: son los de destruir el pecado sin destruir al pecador. Los criterios de Dios son aquellos que se han manifestado en el monte Sinaí, cuando Moisés desciende portando la Ley de la Alianza y destruye todos los ídolos pero sin matar a nadie; abandonar en Dios el ejecutar la venganza quiere decir pedir a Dios que lleve a cabo su venganza, de la manera que solamente él sabe y que es la destrucción del mal y del pecado pero sin matar al pecador.

- Ultimamente, la venganza que los salmos imprecatorios pide es la victoria sobre la muerte que el Señor Jesús lleva a cumplimiento con su muerte y resurrección. Esa es la venganza que los salmos imprecatorios pide, con la violencia de quien no soporta el mal, con la violencia de quien debería actuar pero para poderse abrir a este misterio: que el mal sea finalmente destruido, también nuestro mal, en la única manera el que el mal puede ser verdaderamente destruido y que sólo Dios conoce y que es mandar a su Hijo para que asuma la carne de los hombres y pueda morir y resucitar de manera que todos los hombres puedan resucitar en un Reino de Dios donde el horror del mal no existe.
- Por tanto, recitar un salmo imprecatorio es empeñativo, quiere decir no aceptar el mal, quiere decir preocuparse más de Dios que de uno mismo, quiere decir reaccionar también contra el mal que tenemos en nosotros mismos, y, finalmente, quiere decir dar fuerza al deseo que debería habitar en nosotros y que es el deseo de que el Reino de Dios finalmente venga y que Dios sea todo en todos.

SALMO 144

Se trata de un salmo real en el sentido de que es una celebración de Dios que se ocupa de su pueblo, pero concretizando la actitud de fidelidad a la alianza en la ayuda y sostén de su rey. Es pues una celebración de Dios en su realiza en medio a su pueblo.

En su segunda parte encontramos un cierto sentido escatológico, con interpretaciones de tipo mesiánico.

La LXX redimensiona la alusión mesiánica aplicando el salmo a David, y en particular al momento en que por primera vez se presenta en contraposición a Saúl: el enfrentamiento con Goliat (recordemos que en ese momento David ya había sido ungido como rey pero todavía no se había manifestado y acompañaba al rey Saúl). El TM titula el salmo simplemente como: **Salmo de David**, mientras que la LXX le añade: **cuando ha derrotado a Goliat**. Da pues, una indicación tipológica para situar el salmo y poderlo así comprender mejor.

El salmo es presentado habitualmente casi como fraccionado pues tiene dos partes claramente que representan dos bloques (1-11 y 12-15) en apariencia, no homogéneos y casi sin relación entre sí. Esto hace pensar a algunos autores que se trata de la unión de dos salmos, donde el segundo (12-15) tiene su originalidad y el primero es repetitivo, tomando elementos de otros salmos, especialmente el 18 y el 8. Esto ha hecho que el salmo 144 presente poco interés a los comentaristas. La primera parte representa una alternancia entre bendición y súplica, mientras que la segunda es celebrativa.

- A** 1-2 Bendición de Dios.
 3-4 Consideración sapiencial sobre la fragilidad humana
 5-8 Petición de ayuda a causa de la fragilidad del hombre
 9-11 Canto de alabanza con articulación a la súplica.
- B** 12-15 Celebración de la paz y la bendición que viene de Dios.

Análisis exegético:⁹

| |
|---|
| <p>1 Bendito el Señor, mi Roca, que adiestra mis manos para el combate, mis dedos para la batalla.</p> <p>2 Mi aliado, mi alcázar, mi baluarte donde me pongo a salvo, mi escudo y mi refugio, que me somete mi pueblo.</p> |
|---|

Se trata de la celebración de Dios, que es definido a través de diversos atributos que sirven para expresar la realidad de Dios. ayuda, fuerza, lealtad, estabilidad, etc.

Roca: en referencia a una gran masa de roca, imposible de abatir, con la que nadie se puede enfrentar. Es una evocación de estabilidad.

⁹ En el comentario exegético haré referencia e incluiré las citas de términos en italiano con el equivalente de la traducción de Alonso-Schokel. En ocasiones tomo datos de libro de Alonso-Shockel, *Los Salmos II*.

El término *ḥesed*, **aliado** (la CEI traduce, *grazia*) es uno de los atributos de Dios más típico y que puede asumir también una connotación concreta. En general es un término abstracto (*gracia*) pero que puede ser usado para expresar un concepto concreto, en este caso de persona fiel, de persona que da gracia, compañero de alianza, el compañero fiel. Por eso se traduce como **aliado**.

Alcázar (fortezza): lugar seguro, inaccesible, donde es posible esconderse para no ser capturado por el enemigo (en general la parte más alta y inaccesible de una montaña). Refugiarse en Dios es encontrar esta situación de máxima seguridad.

...donde me pongo a salvo (Mia liberazione, para la CEI). El verbo usado en hebreo es מַפְלִיטִי, que es un participio con sufijo de primera persona, que significaría “el que me libera”, “mi libertador”, en el sentido de que si Dios es el libertador del salmista, nadie le podrá hacer ningún mal, estará siempre a salvo.¹⁰

Escudo: se trata de una imagen militar, con lo que el salmista pasa de imágenes de lugares concretadas en la figura del libertador, a la imagen del escudo, algo que tiene que ver con el cuerpo, pues es sólo con el escudo bien pegado al cuerpo que puede salvar a quien lo usa del ataque del enemigo.

Con esta evolución de términos, Dios se acerca cada vez más al salmista, se va de imágenes lejanas (roca – alcázar) a imágenes que denotan cada vez más cercanía (libertador – escudo). Es el Dios lejano que se pega a cada uno para que éste esté a salvo.

Este escudo en el cual confiar, es definido como “colui che assoggetta¹¹ il mio popolo sotto di me” (trad. literal). Parece una imagen extraña y difícil de traducir (como de hecho sucede con la diversidad de traducciones). Trataremos de clarificarla a partir del texto hebreo:

| | |
|------------|--------|
| Pueblo: | °am |
| Mi pueblo: | °ammî |
| Pueblos: | °ammîm |

En el TM¹² el término que aparece es °ammî (mi pueblo), pero los masoretas anotan que hay tres veces en la Biblia donde el mismo término debe ser leído como °ammîm (pueblos).

Estamos ante un juego textual extraño que puede tener la dimensión de triunfo y paz radical de este rey, que tiene en su poder. no sólo a todos los pueblos de la tierra, sino que también el Señor le ha sometido su propio pueblo, indicando que cualquier problema, cualquier conflicto interno, ha sido sometido. Así, si la LXX aplica este salmo a la victoria de David sobre Goliat (y en este momento empiezan sus problemas con Saúl y la división del pueblo), David ha tenido siempre necesidad de que Dios le sometiese su propio pueblo. Por este motivo está permitida la doble lectura.

Pero el juego textual continúa, aun cuando normalmente no se traduzca, el TM dice: bajo mí (יְהוָה תַּחְתִּי), pero algún manuscrito escribe “bajo de sí” es decir bajo Dios. Sería también un doble juego, es decir, obedecer al rey es obedecer a Dios, reconocer la potencia del rey es reconocer la potencia de Dios [si Dios ha sometido el pueblo al poder del rey, al mismo tiempo lo ha sometido a su potencia (de Dios)].

¹⁰ Es por este motivo que Alonso-Shockel opta por la traducción indicada: *donde me pongo a salvo*.

¹¹ Golpea y abate, derrota en el sentido de someter. Esta parte del versículo es traducida en italiano como: *colui che mi assoggetta i popoli*.

¹² Cuando cito TM hago referencia al Texto Masorético.

Con todo esto no sólo se insiste en la relación de cercanía, sino también en la relación interpersonal, que se destaca por la gran presencia de adjetivos posesivos de primera persona.

Estos dos versículos están en referencia a un claro contexto bélico, con lo que el título puesto por la LXX parece correcto.

El Midrash desarrolla esta idea en referencia a esta lucha con Goliat.¹³ Dios ha adestrado a David enseñándole a manejar la honda, la prueba de fuego es el lanzamiento de la piedra contra Goliat, en este momento un ángel toma la piedra y la lleva directamente a la frente de Goliat (esta interpretación se basa en una variedad de detalles del texto bíblico que no nos interesan en este momento).

Tras estas consideraciones iniciales el salmista pasa a considerar quién es este hombre que es liberado por Dios.

| |
|---|
| <p>3 Señor, ¿qué es el hombre para que fijes en él, el ser humano para que lo tengas en cuenta?</p> <p>4 El hombre se asemeja a un soplo, sus días, como una sombra que pasa.</p> |
|---|

¿Qué es el hombre? La respuesta ya nos es conocida: הַבֶּלֶל, un soplo. Se trata de una consideración sapiencial sobre el hombre. El hombre es todo esto (es decir, un soplo, nada) mientras que Dios es roca, es consistencia. Tras esta descripción del hombre se describe la forma de manifestarse de Dios.

Se trata de la pregunta que en el salmo 8 tiene una función meditativa – sapiencial pero que, en este salmo 144, aparte de ésta, asume una función muy precisa: poner a Dios de frente a esta realidad frágil para que se vea obligado a venir en su ayuda. Esta función meditativa está para dar fuerza a la súplica de los versículos siguientes. Además, esta la alusión a Hebel (cf. por ejemplo Gen 4,9: הַבֶּלֶל) que no es otra cosa que el hermano de Caín. Así pues, el hombre no es solamente frágil (הַבֶּלֶל) sino que también se asemeja a Abel y no sólo en la fragilidad sino en la suerte violenta de esta cosa frágil pero al mismo tiempo preciosa: Abel era el predilecto, el pequeño, y Dios siempre ha preferido a los pequeños y por ello, los grandes siempre se resienten y en vez de custodiar al hermano pequeño, mienten y lo matan. El hombre, pues, se asemeja a Abel y, haciendo referencia a ello, Dios se ve obligado a venir en su ayuda porque es su sangre la que está llamando a Dios exactamente como lo hizo la sangre de Abel. Entonces, Dios que ve en peligro que la sangre de su mesías sea derramada, verdaderamente se ve obligado a intervenir en su ayuda.

¹³ En este sentido Cf. “Con la cítara y con la honda” de B. Costacurta. En este libro analiza entre otros textos nuestro Sal 144 y cita el Midrash completo que ahora se limita a resumir.

5 Señor, inclina tus cielos y desciende;
toca las montañas y echarán humo.
6 Fulmina un rayo y dispérsalos,
dispara tus saetas y desbarátalos.
7 Alarga la mano desde lo alto,
defiéndeme, líbrame
de las aguas caudalosas,
de la mano de los extranjeros
8 cuya boca dice falsedades
y cuya mano jura en falso.

Es una petición directa a Dios para intervenga en defensa de los enemigos. La petición es que Dios debe manifestarse en toda su potencia, Por ello, todos los elementos que aparecen son clásicos de las teofanías, especialmente la del Monte Sináí.

Es como si la presencia de Dios trastornase tanto la tierra que la hace manifestar todos los elementos de la naturaleza y con ellos toda la potencia de Dios que destruye a los enemigos pero, que al mismo tiempo, también asusta a aquellos a los que viene a salvar. Son las manifestaciones que implican al cosmos y que revelan la intervención de Dios como el justo que condena a los enemigos y salva a los inocentes. Son las manifestaciones de la trascendencia, acompañadas de la ira, de la cólera de Dios

Esta cólera de Dios es un concepto teológico importante que sirve para manifestar la imposibilidad de Dios de llegar a algún tipo de pacto con el mal, la imposibilidad de convivencia existente entre la santidad de Dios y la maldad de los hombres, y, es precisamente esta imposibilidad de tolerar el mal la que indica que eso está mal. La cólera de Dios sirve para manifestar la contraposición a Dios. No se trata tan sólo de justicia retributiva, sino que es justicia que señala lo que está bien u lo que está mal. La destrucción no es otra cosa que la manifestación de la imposibilidad de subsistencia del mal, es la autodestrucción del mal.

En el salmo 1, clásico salmo sapiencial, se habla del hombre justo en contraposición con el hombre pecados y se contrapone, en apariencia, la doble vía del hombre. El último versículo de este salmo 1, hay un cambio de sujetos (*Porque el Señor se ocupa del camino de los justos, pero el camino del malvado se extravía*), es precisamente la vía del malvado la que va hacia la ruina, no es Dios quien la destruye. No es cierto que existan dos vías, la de la justicia y la de la maldad, porque hay una diferencia fundamental: La vía del justo existe, se puede caminar por ella, la del malvado no existe porque va directamente hacia la perdición, se autodestruye. La justicia tiene su propia consistencia, la maldad no. Esta idea se expresa en el salmo 144 con la destrucción de los malvados.

Desde un punto de vista estilístico, los versículos 6 y 7 están contruidos pero sin indicar quien recibe la acción de destrucción. Aún cuando la CEI indique que son **los enemigos** (i nemici). La pregunta es, ¿quiénes son estos que deben ser destruidos? La respuesta viene dada al final del versículo 7: **la mano de los extranjeros**. Esta particularidad estilística se llama identificación retardada.

Está también la repetición del verbo mandar (šlh = שלח) en el versículo 6 y en el versículo 7 (son traducidos como dispara y alarga, respectivamente). Es una especie de superposición de imágenes: Dios manda al mismo tiempo las flechas y sus manos.

Las manos de Dios son flechas para los enemigos, pero al mismo tiempo, amorosas para su rey al que socorre, al que salva por haberse confiado a sus manos.

En el versículo 7, para expresar la salvación, el salmista utiliza un verbo - נָצַל - que indica la salvación, la liberación, de un peligro que ya se ha realizado. Por ello la imagen de las grandes aguas y la derrota de los enemigos¹⁴. El mundo de las aguas, de las grandes aguas, con las que no se puede tener ninguna relación pues te engullen, es evocado con esta imagen, que en el mundo bíblico se utiliza para describir a los enemigos que destruyen todo (ver por ejemplo su uso en los profetas, Is 8,7-8, por poner un ejemplo). Con este verbo se pide la salvación de estos enemigos que te engullen como un monstruo, pero la salvación cuando la destrucción ya se ha producido.

Los enemigos vienen descrito en la línea de la mentira, de la falsedad. El salmista insiste en esta dimensión de falsedad, no sólo con la boca, sino también con las manos (Ah!!!! **Nuestro clásico merismo** para indicar toda la actitud mentirosa de los enemigos: falsa con la boca, con la palabra, falsa en los actos con las manos, porque es la mano que mata. Es decir todo es falsedad en el enemigo: palabras, gestos y actos).

Aunque nuestra traducción, al final del versículo 8, habla solamente de mano, el término hebreo utilizado (yāmîn = יָמִין) se refiere a la mano derecha. Puede ser una referencia al juramento que viene efectuado con la mano derecha en los tribunales pero también en las alianzas y en los compromisos personales. Lo que es cierto es que la mano derecha servía para sellar con un juramento los compromisos interpersonales. Es posible también la alusión a la mano derecha, que no sólo en los juramentos, sino también al ponerla sobre la mano de un culpable en el acto de acusación, esta acción que solemniza la palabra podía suponer la condena a muerte.

Se puede alargar el campo, aplicando el uso de la mano derecha a todos los niveles: Es la mano que se utiliza para ayudar al otro, es la mano que da un bocado al huésped en señal de bienvenida. Y con este alargamiento se indica que toda acción que realizan es falsa. Es la experiencia del hombre que quiere el mal y que hace todo lo posible para hacerlo, en contraposición con Dios que es *hesed*, aliado. Se contraponen las manos adiestradas por Dios (v1), las manos de Dios que salvan (v7) y las manos de los enemigos (v8).

9 Oh Dios, te cantaré un canto nuevo,
tañendo el arpa de diez cuerdas.
10 Tú das la victoria a los reyes,
tú protegiste a David tu siervo.
11 De la espada cruel defiéndeme,
líbrame de la mano de extranjeros,
cuya boca dice falsedades
y cuya mano jura en falso.

Aparece nuevamente el elemento de alabanza (9-10), que articula la súplica del versículo 11. El versículo 10 presenta algún problema de tipo textual.

¹⁴ Ya habíamos visto que el agua puede ser vida, pero si cambia de fisonomía, si se vuelve torrencial, caudalosa, implica destrucción y muerte. También al ser un elemento fluido, sin forma, es una imagen adecuada para indicar el caos, el desorden existente antes de la acción creadora de Dios (recordemos los mitos de la creación de las culturas vecinas a Israel).

Las traducciones dan (como en nuestro caso) *Tú das la victoria a los reyes*, aunque la Biblia de Jerusalén italiana traduce: *a te, che dai vittoria al tuo consacrato*. Se trata de un participio presente del verbo dar con artículo, cuya traducción sería **el que da**, es un título dado a Dios. Hasta aquí se habla en segunda persona, es el rey el que habla, pero a partir de aquí el discurso cambia de persona. La traducción literal del texto hebreo sería עֲבָדָיו הַיְיָ = *David, su siervo*, puesto que la palabra siervo tiene el sufixo de tercera persona del singular. Tenemos, la traducción *a los reyes*, que podría ser una visión general en referencia a los reyes davídicos, aunque algunos autores prefieren pensar que se trata de un plural mayestático usado para nombrar al rey por excelencia: David¹⁵. Esto podría explicar el paso de la segunda a la tercera persona. La otra posibilidad es la de cambiar la traducción y continuar el discurso en segunda persona (David tu siervo), sin embargo, en el texto bíblico estos cambios de segunda a tercera persona son frecuentes, lo que permite ambas traducciones.

En el texto hebreo el versículo 10 termina con la frase: **de la espada cruel** y empieza el versículo 11 con: **defiéndeme, líbrame de la mano de extranjeros**. En las traducciones generalmente se pasa el final del versículo 10 al inicio del versículo 11, aun cuando en realidad pertenezca al versículo 10. Podría tratarse de un caso similar al paralelismo de Jano¹⁶ aunque en este caso el significado no cambia (como en el Paralelismo de Jano). Esta figura se llama: **two way middle**. De esta manera se vuelve a pasar al discurso en segunda persona.

12 Sean nuestros hijos un plantío,
crecidos desde la adolescencia;
sean nuestras hijas columnas talladas,
estructura de un templo.

13 Estén repletos nuestros silos
de frutos de toda especie;
que nuestros rebaños a millares
se multipliquen en los ejidos;

14 que nuestros bueyes vengan cargados.
no haya brechas ni portillos,
no haya alarma en nuestras plazas.

15 ¡Dichoso el pueblo que tiene eso,
dichoso el pueblo cuyo Dios es el Señor!

Con la mención a la mentira de los enemigos (que es repetición del versículo 8), se cierra la primera parte del salmo y se abre la segunda cuya perspectiva es la realización de todo aquello que el salmista a pedido a Dios. Y se hace con los términos clásicos de la bendición: Fecundidad, fertilidad de los campos, del ganado y todo ello porque se vive en la paz, que es la paz que Dios dona porque ha sometido a todos los pueblos.

¹⁵ Otro caso de plural mayestático es cuando en el texto hebreo se dice: El Señor tu Dios. La palabra Dios utilizada en referencia al Señor viene siempre en plural.

¹⁶ Recordemos que el paralelismo de Jano es una figura estilística que se utiliza en la que una frase puede aplicarse tanto a lo inmediatamente precedente como a lo inmediatamente posterior.

Los versículos 12-15 presentan un cuadro que parece completamente diverso. Un cuadro de bendición y de gran paz. Desapareciendo todos los elementos de la primera parte. En realidad, entre las dos partes, no sólo hay una relación temática, sino que además al inicio del versículo 12 ha sido insertada una partícula que, aparentemente está fuera de lugar, pero que su función evidente es la de hacer de enlace entre las dos.

Se trata de la conjunción relativa 'ăšer [אֲשֶׁר], que por sí misma es un relativo (que, quien, aquel que...) pero que no tiene relación con el precedente. Al final del versículo 11, encontramos la expresión: *che la loro bocca...* con la construcción hebraica normal (el relativo en relación con los extranjeros), sin embargo, al inicio del versículo 12, no existe esta relación con el precedente y por tanto no funciona. Para explicar este hecho hay diversas hipótesis:

- Tomar la conjunción con valor final consecutivo: *De modo que...*
- Que tenga un matiz causal – asertivo: *Puesto que...*
- Hay autores que lo eliminan de la traducción, explicando que se trata de una confusión del copista con el 'ăšer del versículo 11. El error cometido sería una dictografía vertical¹⁷. Pero se trata de una confusión que normalmente se produce de forma horizontal y para que fuese vertical, es decir que se repitiese al inicio del versículo 12, la palabra que debería figurar al inicio del versículo 11 (o del semiversículo) debería ser la misma. El problema es que la división en versículos es muy reciente.
- La última posibilidad es la de modificar la vocalización e interpretar: 'ăššer que podría ser interpretado como imperativo del verbo 'šr que significa proclamar beato.

¿Qué hacer pues? Los masoretas han dejado el término tal cual y lo han leído como un relativo, esto quiere decir que es un signo gramatical sintáctico que relaciona las dos partes del salmo, indicando así que el discurso de la primera parte continúa en la segunda.

En el versículo 12 tenemos la imagen de los hijos como plantas y las hijas como columnas. ¿Qué significa esto? ¡UN MERISMO!, pero en este caso un merismo doble, puesto que a la imagen hijos – hijas, se añade la imagen campo – ciudad, mediante la metáfora agrícola (plantas) y la urbana (columnas del templo). Este merismo se continúa en los versículos posteriores con la dimensión del campo y la ciudad, del grano y del ganado. Se trata de una acumulación de merismos que se utiliza para expresar la totalidad de la fecundidad de la bendición.

Los hijos son portadores de eternidad, aseguran la continuidad del progenitor una vez muerto. Pero, estos hijos no son sólo para los padres, son como las plantas¹⁸, que crecen, que son alegría para los ojos y para el corazón. Las hijas dan una idea de estabilidad, son bellas como columnas esculpidas, y por tanto, no sólo sostienen la casa, además la embellecen. La idea de los hijos sanos, plenos de vida y de dotes, nos la idea de la promesa de eternidad presente en este versículo (Sal 128,3: *Tu mujer como parra frondosa en la intimidad de tu casa, tus hijos como remuevos de olivo alrededor de tu mesa*).

La segunda bendición, presente en el versículo 13, nos presenta la fertilidad de la tierra y la fecundidad del ganado. Se abre a una visión fantástica, nunca vista en Israel (donde la vida es difícil), que expresa la sobreabundancia de la bendición, que va más

¹⁷ La diptografía consiste en repetir dos veces, por error, la misma palabra o letra.

¹⁸ Para el tema de las plantas cf. Sir 24.

allá de los que simplemente ayuda a vivir bien, para ir hasta la fantasía de una riqueza inimaginable¹⁹. Estamos ante una bendición total.

La tercera bendición, en el versículo 14, nos da una imagen que se complica. Parece continuar la imagen del ganado, del versículo anterior – *nuestros bueyes vengan cargados*, sea por todos los frutos de la tierra, o porque estén bien nutridos, sean poderosos (otro signo de abundancia) – y que puede continuar con la idea de las brechas y portillos, o también finalizar la imagen anterior del ganado. En este sentido tenemos dos líneas de interpretación:

- a. Que brechas se refiera al lugar donde se encuentra el ganado, bien porque el cercado no tiene espacios, bien porque el ganado sea tan abundante que no haya posibilidad de pasar por el medio. Tampoco puede haber incursiones (como traduce la Biblia de Jerusalén) porque no hay ladrones que puedan robar el ganado, ni puede haber gritos en el rebaño porque no hay problemas. La idea es que todo está pleno, no hay fuga ni robo del ganado y por tanto, no puede haber ningún lamento.
- b. Si esta idea de brechas e incursiones (aunque la idea más que referirse a incursiones se refiere a salidas) la trasladamos al contexto de la ciudad, puede tener otro significado. En este caso, las brechas serían los pasos que se hacen en los muros de la ciudad, ya sea por los invasores para entrar (incursiones), o por los asediados para huir (salidas, portillos). Una imagen típica en este sentido, aunque con otra terminología, la encontramos en Ezeq 12.

En esta línea de la imagen urbana, donde el lamento en las plazas sería el de los prisioneros llevados al exilio, la imagen de los bueyes puede ser aplicada a los jefes militares (no es un insulto, lo que sucede es que el término usado - אֲשֵׁר - es polisémico y puede ser usado tanto para buey como para jefe). Se podría hipotizar que estos “bueyes” fuesen los jefes militares de la ciudad, portadores no sólo del peso de la autoridad, sino también sólidos y estables. Puede ser usado también en referencia a los cimientos de un edificio, por ejemplo del templo (cf. Esd 6,3).

Así pues, la imagen del versículo 14 es ambigua, porque hace referencia tanto a los animales como a la ciudad y, como de costumbre, las dos imágenes van bien al salmista, porque juega precisamente sobre el doble significado, sobre la ambigüedad, sobre la polisemia.

Todo lo que ha aparecido hasta ahora, hijos, hijas, rebaños, graneros, la ciudad tranquila y sin enemigos, nos abre la perspectiva de una visión de gran paz, de gran seguridad y felicidad. Desde ella se puede comprender el final del salmo: *15 ¡Dichoso el pueblo que tiene eso, dichoso el pueblo cuyo Dios es el Señor!*. La bendición viene dibujada y el cuadro se concluye diciendo: Dichoso y bendito aquel que posee esta bendición.

El término **dichoso**, del versículo 15, es 'ašrê [אֲשֵׁר]. Si lo comparamos con 'āšer del versículo 12, vemos que las consonantes son las mismas, pero para dos raíces distintas. Por tanto, con este juego de palabras - 'ašrê - 'āšer – el rey, que había sido celebrado en la primera parte, ahora se hace don para todo el país, y la alianza de Dios,

¹⁹ En las bendiciones de Lev 26,3-5 y Dt 7,13 encontramos también todos estos elementos.

que Dios había establecido con él, se convierte en bendición para todos. De ahí la visión de la segunda parte de nuestro salmo, vista como una paz real, mesiánica, una anticipación escatológica, como una nueva Jerusalén.

En esta línea, las dos partes del salmo no son tan extrañas entre sí, tienen unas relaciones claras:

| 1ª parte | 2ª parte |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none">- Guerra- Súplica y bendición por este Dios que responde a la súplica.- El hombre es como sombra, es un soplo, es frágil.- Las montañas humean, aludiendo al Sinaí de la Alianza. | <ul style="list-style-type: none">- Paz- Bendición de quien ha sido escuchado y posee lo que ha pedido.- El hombre es estable porque están los hijos, que son don de eternidad, porque la vida es plena y segura.- La alianza vista en la dimensión de la bendición que viene de la fidelidad de Dios a la alianza. |

La primera parte comienza diciendo: Bendito el Señor, y la segunda termina diciendo que quien es dichoso es este hombre que es bendecido por el Dios que es bendito. La bendición de Dios se convierte así, en la felicidad del pueblo bendecido. Y todo ello en torno a la figura del rey que hace de mediador entre Dios y el pueblo y por tanto, mediador de la paz de hoy que es pedida en la primera parte y al mismo tiempo mediador mesiánico de la paz futura que es la paz de la definitiva Jerusalén, y por tanto de la bendición definitiva

SALMO (50)-51

Estamos ante el ejemplo típico de salmo penitencial. Es decir la oración penitencial, en este caso un salmo (pues se encuentran otros tipos de oración penitencial fuera del salterio). Una oración del hombre que reconociendo el propio pecado se abre al perdón de Dios. Por una parte veremos como se desarrolla el discurso penitencial al interno de un salmo, para después reflexionar sobre lo que quiere decir que Dios perdona el pecado y por tanto qué tipo de comprensión de Dios y que tipo de comprensión de salvación está implicada en este salmo.

Como ejemplo típico de salmo penitencial tenemos el salmo 51, pero que según la teoría de Alonso-Schokel, no puede ser leído sino junto con el salmo 50. Esto en el sentido de que los salmos 50-51 representarían dos salmos gemelos, es decir dos salmos que deben estar juntos porque tienen entre ellos una relación temática inseparable, en el sentido de que si el salmo 51 es el salmo penitencial y por tanto la confesión del pecado y la petición de perdón, esto es la respuesta a lo que sucede en el salmo 50, porque en el 50 tenemos la intervención de Dios en el confronto con el pueblo, pueblo que viene convocado por Dios y puesto delante al propio pecado.

Con los salmos 50-51 leídos en su conjunto, tendremos un ejemplo muy significativo de lo que era el procedimiento normal en caso de pecado, es decir la convocatoria del culpable, por parte de quien ha sufrido el daño para ponerlo delante a su propia responsabilidad. Cuando esto sucede el culpable reacciona a esta acusación reconociendo que quien lo está acusando tiene razón, reconociendo por tanto el pecado que el otro le está poniendo delante y por ello confesando la culpa y pidiendo perdón a aquel que le ha mostrado el pecado que ha cometido.

En el salmo 50 estaría la convocatoria del culpable con la acusación y en el salmo 51 la respuesta del culpable que acepta la culpa, la confiesa y pide perdón. Este esquema de convocatoria, acusación, confesión de la culpa y petición de perdón es un esquema jurídico que encontramos presente en el Antiguo Testamento y que se denomina *rîb*²⁰. Estos salmos 50-51 sería un ejemplo particularmente significativo de *rîb*, porque sería el *rîb* completo (mientras que en los libros proféticos no se encuentra la respuesta a la acusación) puesto que tenemos los dos momentos de acusación y de reconocimiento y perdón.

²⁰ Es típico de la predicación profética hacer el *rîb* profético, es decir el profeta es aquel que acusa al pueblo a nombre de Dios, le muestra el pecado de manera que el pueblo se convierta.

Salmo 50:

1-6: 1 *Salmo. De Asaf.*
El Dios de dioses, el Señor habla:
convoca la tierra de oriente a occidente.
2 Desde Sión, dechado de belleza,
Dios resplandece;
3 viene nuestro Dios y no callará.
Lo precede fuego voraz,
lo rodea tempestad violenta.
4 Desde lo alto convoca cielo y tierra
para el pleito con su pueblo:
5 «Congregadme a mis vasallos
que sellaron mi pacto con un sacrificio».
6 Proclame el cielo su inocencia:
Dios en persona viene al juicio.

Todo comienza con la palabra de Dios que interviene en el confronto del pueblo convocando, ante sí, sea al pueblo (reunido a mis fieles, los que han firmado conmigo la alianza) como al cielo y la tierra. La convocatoria al cielo y la tierra es particularmente significativo, porque Dios quiere acusar a su pueblo, pero lo quiere hacer en la presencia de testigos, que no son los testigos a los que estamos habituados en un proceso que testimonian a favor o en contra del acusado. Los testigos del rîb no son los que vienen a decir lo que sucedido, sino que están presentes solo para garantizar que este procedimiento, que es el rîb, esté funcionando correctamente. Por tanto el cielo y la tierra son convocados por Dios, no para testimoniar que ha sido hecho esto o aquello, sino para ser garantes de que esta acusación que Dios quiere hacer a su pueblo se está desarrollando según todas las reglas. Pero, ¿por qué el cielo y la tierra? ¿qué función tienen al ser garantes?. La respuesta la encontramos en el versículo 5: . Cuando Dios hace alianza con su pueblo, allí están previstos los testigos²¹. El elemento de los testigos forma parte de la estructura típica y sirven para garantizar que la alianza ha sido hecha según el procedimiento correcto y que por tanto la alianza es válida. Cuando Dios hace la alianza con su pueblo, los testigos son las naciones, el cielo y la tierra. En esto está el juego. En el momento en el cual, Dios quiere convocar al pueblo, que el que ha hecho alianza, y lo quiere convocar para decirle que ha roto la alianza, y que por tanto ha faltado al pacto que había estipulado, Dios, junto al pueblo que es acusado de romper la alianza, pone el cielo y la tierra, es decir los testigos que habían sido testigos en el momento de la alianza y que, por tanto testimonian que la alianza era válida, que verdaderamente había existido, ahora deben testimoniar que el procedimiento de acusación contra el pueblo es regular, es legítimo. Estos que están para decir que el rîb es correcto, son los mismos que dicen que la alianza era válida. Y, por tanto, ellos que

²¹ Recordemos que la estructura fundamental de los pactos de alianza prevé que vengan dichos los nombres de los dos que hacen alianza, que se rehaga el parágrafo histórico que indique lo que dos han hecho para llegar a este hecho de alianza. Después está la estipulación de las cláusulas. Entre Dios y el pueblo, se dice primero quien es Dios y quien es el pueblo: Dios es el Dios de Israel e Israel el pueblo de Dios, después se dice cual es la historia que ha precedido esta alianza (generalmente la salida de Egipto). La estipulación de la alianza con las cláusulas, es decir las Tablas. Después está la presencia de los testigos y finalmente las bendiciones y las maldiciones, que representan el elemento de consecuencia de la alianza.

son sólo los garantes de la validez del pacto, se encuentran que se convierten en aquellos que son también garantes del hecho de que Dios tiene razón al acusar a Israel. Porque ellos que han verificado que el pacto existía y que era válido, ahora se convierten en cierto sentido, en acusadores de este pueblo que ha roto el pacto, porque si el pacto no hubiese existido, si el pacto fuese estado hecho mal, entonces la infidelidad de Israel tendría una justificación, pero este cielo y esta tierra están para indicar que el pacto era válido y si Israel ha infringido el pacto, Israel es máximamente culpable. Por tanto, no son testigos de acusación pero, como garantizan la veracidad del pacto precedente están allí para indicar que la acusación es verdadera.

Dios les convoca para poder acusar al pueblo y ellos se presentan con fuego devorador, con la tempestad, es decir con los elementos típicos de la teofanía y en particular con la teofanía del Sinaí. Esto quiere decir que la alianza ha sido rota y lo hace con los signos mismos de la alianza y que son los signos que deben servir para recordar al pueblo que este Dios que se presenta es el Dios Santo, es el Dios que precisamente por su santidad, no puede dejar impune el pecado de su pueblo.

7 Escucha, pueblo mío, que voy a hablar,
Israel, doy testimonio contra ti;
yo soy Dios, tu Dios.
8 No te reprocho por tus sacrificios
pues a diario tengo presentes tus holocaustos.
9 No me llevaré un novillo de tu casa
ni machos cabríos de tus rebaños,
10 pues son míos todos los animales salvajes,
bestias a millares en mis montañas;
11 conozco todas las aves del cielo,
tengo a mano las alimañas del campo.
12 Si tuviera hambre, no te lo diría,
pues el orbe y cuanto encierra es mío.
13 ¿Comeré yo carne de toros,
beberé sangre de machos cabríos?
14 Sacrifica a Dios tu confesión;
después cumple tus votos al Altísimo;
15 invócame en el peligro, te libraré
y tú me darás gloria.

Comienza la acusación de Dios. Esta primera parte de acusación Dios acusa al su pueblo en la línea, tomando como punto de referencia los sacrificios, es decir la relación con Dios. Para simplificar se puede decir que se refiere a la Primera Tabla de la Ley, es decir la dimensión vertical, la de la relación con Dios.

¿En qué términos viene presentado el problema? Utilizando como punto de referencia la problemática del culto ejemplificada a través los sacrificios de animales que eran los sacrificios que se hacían a Dios. Dios no dice que los sacrificios de Israel, que el culto de Israel, está mal hecho. Dios dice que los sacrificios están bien sólo que son inútiles. Se ofrecen bueyes y cabras como si Dios tuviese necesidad de comerlos cuando Dios lo puede tomar cuando quiere, lo que quiere son sacrificios de alabanza y gloria.

Estamos en la línea de la polémica contra el culto, típica de las predicaciones profética. Es necesario reflexionar sobre esto para no caer en equívocos. El problema

del culto no es que hay un culto exterior que es rechazado por que se quiere un culto interior, porque forma parte de la dimensión del culto que sea exterior. Culto quiere decir, precisamente, acción litúrgica y cultural que pone en relación con Dios y que expresa la relación con Dios. por tanto, la dimensión exterior del culto es parte integrante del culto mismo, y no es esto lo que hace problema a los profetas ni lo que hace problema a Dios en nuestro salmo 50. Lo que causa problema es la tendencia típica del culto de sustituirse a la relación con Dios: el culto sirve para expresar la relación con Dios en cambio, la tentación constante es la de sustituir la relación con Dios, con todo el compromiso que pide porque es la relación de la libertad, porque es la relación con Dios que nos ha liberado de Egipto y nos ha dado la ley, pidiendo vivir en obediencia a la Ley como hombres libres. Es un Dios que pide una obediencia que no es la obediencia fácil, pero triste, del esclavo que se limita a hacer exactamente lo que el patrón dice, sin empeñarse, sin pensar, triste como obediencia pero muy fácil porque no compromete la conciencia ya que se trata de hacer cosas.

Dios pide la obediencia de los hijos, pide la obediencia del pueblo libre, la obediencia que puede venir solo de un pueblo que recibe la ley no, cuando todavía está en Egipto, sino cuando ha sido liberado de la esclavitud, es decir suponiendo la libertad del hombre adulto que asume enteramente su responsabilidad y por tanto libremente obedece. Entonces la obediencia no es triste, pero es muy difícil, pues es la obediencia de quien se interroga sobre el sentido del mandato, de quien decide libremente la asunción del sentido del mandato para poderlo hacer, es por tanto, la obediencia de quien en la libertad sabe asumir el mandato que le viene dado, sin coartadas, sin decir "me lo han dicho", haciendo coincidir la propia voluntad con la voluntad de Dios. Esto es muy complicado, pide una relación constante con Dios, pide obediencia al Espíritu que te mueve, se está en continuo confronto con Dios que no es tan fácil de comprender, porque es el Dios invisible que hace falta ver con ojos especiales que son los ojos de la fe.

En definitiva, esta es la relación con Dios que pide continuamente conversión, que pide justicia, que pide amor, que dice "no matar" pero que en realidad entiende "ama a tu prójimo como a ti mismo", que dice "no cometer adulterio" pero que en realidad entiende "no desear a la mujer del otro". Que dice "no robar", pero que en realidad dice "no desear nada de los otros", no debes ser envidioso, debes alegrarte de lo que los otros tienen aunque tu no lo tengas. Esta es la ley que Dios pide, esta es la obediencia que Dios pide. Es complicado y parece fácil caer en la tentación de un culto que libra de esta fatiga tremenda y que hace caer en la facilidad de una relación con Dios que no hay que descubrir cada día, que no hay que inventar cada día pero que se hace simplemente haciendo gestos, que son siempre los mismo, que exigen poco esfuerzo, poco compromiso personal y que como único problema tienen que hace falta renunciar a un buey y a una cabra.

Es en esta línea que va la acusación de Dios, es por ello que el tema de los sacrificios se hace el punto de concentración de toda la primera Tabla de la Ley. Esta primera tabla que dice que no hay que tener otros dioses, que el nombre de Dios no es utilizado para la mentira, y ¿todo se reduce a hacer el sacrificio de un cabrito? Sí, no porque el sacrificio del cabrito sea importante, sino porque es un elemento neurálgico sintomático de la relación con Dios. Dios la toma con los sacrificios, pero en realidad se la toma con todo el modo que el pueblo tiene de relacionarse con él, porque en realidad los sacrificios son sólo el síntoma del problema.

Dios rechazando los sacrificios muestra la perversión de un pueblo, en la línea de una perversa imagen de Dios que el pueblo se ha hecho. esta perversa imagen de

Dios que el pueblo tiene, es la de un Dios que tiene necesidad e las cosas de los hombres y por tanto, de un Dios que salva porque tiene a cambio alguna ventaja. Un Dios que pide cosas, que tiene necesidad de las cosas de los hombres, perverso que se pone en concurrencia con la realidad humana, con los afectos humanos, como si lo que el hombre tiene fuese algo a quitar a Él. El Dios perverso que para poder perdonar quiere algo a cambio.

En cambio, Dios es uno que todo lo que hace lo hace gratuitamente, no porque tiene necesidad, no porque quiere algo a cambio, ni siquiera que se enfada porque se hace algo mal y entonces para calmarlo se le da algo de comer... Dios en cambio se presenta como aquel que dona, como aquel que perdona y por tanto salva gratuitamente y por ello dice que el único sacrificio que sirve es el sacrificio de alabanza.

Este sacrificio de alabanza, del que se habla en el versículo 14, es llamado con un término técnico, que en hebraico es *tôdâ*, que quiere decir: *gracias*. Viene de un verbo que quiere decir reconocer en una doble dimensión:

- reconocer la propia verdad y por tanto confesar el propio pecado, reconocer la propia verdad de pecador,
- reconocer la verdad de Dios y por tanto, reconocer que Dios es uno que perdona y que salva y entonces esto se convierte darle gracias.

Por tanto, el término *tôdâ*, es un término que en el mundo bíblico quiere decir contemporáneamente, confesar el pecado y dar gracias a Dios. Parecen completamente divergentes, pero en realidad son sólo las dos caras de una sola medalla, porque confesar el pecado quiere decir dar gracias a Dios que lo perdona, y quiere decir también, dar alabanza a Dios reconociendo que, lo Dios está diciendo cuando acusa y cuando dice que se es pecador, es verdad y desde el momento en que me reconozco que soy pecador estoy reconociendo que Dios, en cambio, es justo y que Dios salva. Entonces la *tôdâ* dice las dos cosas contemporáneamente y nuestro salmo dice que es lo único sacrificio verdaderamente sensato. Así pues, haced los otros, siempre que sean dones que expresen la *tôdâ*. Que la expresan no que la sustituyen, porque el problema no hacer sacrificios sino el hacerlos en el modo justo.

16-23: Al pecador le dice Dios:

¿Por qué recitas mis preceptos
y tienes en la boca mi alianza,

17 tú que detestas la corrección
y te echas a la espalda mis mandatos?

18 Cuando ves un ladrón, corres con él,
eres del partido de los adúlteros,

19 sueltas la boca para el mal,
tu lengua urde engaños,

20 te sientas a murmurar de tu hermano
infamas al hijo de tu madre.

21 Esto haces, ¿y me voy a callar?
¿Crees que soy como tú?
Te acusaré, te lo echaré en cara.

22 Atención, los que olvidáis a Dios,
no sea que os destruya sin remedio.

23 El que ofrece como sacrificio la confesión me glorifica;

24 al que enmienda su conducta lo haré gozar de la salvación de Dios.

Se pasa a una nueva acusación. En la primera parte se trataba de sacrificios – primera tabla– en esta segunda parte se trata de la segunda Tabla. El problema es ir con ladrones, con adúlteros, hacer el mal al prójimo. Es problema ahora es de la relación horizontal, el problema en el confronto con los otros. El problema se manifiesta en la perversión de la relación interpersonal y delante a esto Dios dice que no puede callar.

Esto hace la relación con la historia de sacrificios y esta nueva acusación. La idea es que el pueblo está infringiendo la ley en su totalidad²². Pero, la perversión es que cree que haciendo los sacrificios pueda hacer callar a Dios. El hecho de hacer callar a Dios es el que pone en relación las dos partes. Este callar ¿por qué? porque se han hecho los sacrificios, porque se ha intentado comprar a Dios, porque se ha intentado aplacar la ira de Dios con los sacrificios. Esta idea de aplacar la ira de Dios con sacrificios va en la línea del juez inicuo que se deja corromper por el potente, entonces se hace el sacrificio a Dios pero contemporáneamente, yendo con ladrones, cometiendo adulterio, y esto convive con el intentar corromper a Dios para hacerlo callar. Los sacrificios intentan hacer callar a Dios.

En cambio, el único camino posible de relación con Dios y por tanto, eventualmente, para afrontar el propio pecado, en la doble dimensión contra Dios y contra los hermanos, es un sacrificio de alabanza (v23: tōdâ). La tōdâ como única posibilidad de recuperar el pecado sin mentira y sin corrupción: confesando el pecado pero, confesando el pecado a un Dios del cual se sabe que es un Dios que perdona, que es un Dios que comienza a acusar a su pueblo sólo porque lo ha perdonado ya. Esta es la acusación de Dios en el salmo 50, esta es la acusación del rîb, a la que el pueblo responde en el salmo 51 con la tōdâ. Es decir con la oración penitencial. Dios ha hecho la acusación, ésta es para que el pueblo se pueda convertir y a ella el pueblo responde con la conversión. Es decir con la oración penitencial que es, sí confesión del pecado, pero también es acción de gracias y de alabanza a Dios.

Salmo 51: *Al maestro del coro. Salmo. De David. Cuando vino a él el Profeta Natam después de que había pecado con Betsabea.*

El título hace referencia a David y Betsadea (Cf. 2Sam 11-12). Se trata, como ya sabemos, de una referencia tipológica para poder ser comprendido mejor.

| |
|--|
| <p>3 Misericordia, oh Dios, por tu bondad, por tu inmensa compasión borra mi culpa, 4 lava del todo mi delito y limpia mi pecado. 5 Pues yo reconozco mi culpa y tengo siempre presente mi pecado. 6 Contra ti solo pequé, cometí la maldad que repruebas. Que tus argumentos te hagan justicia y resultes inocente en el juicio. 7 Mira, culpable nací, pecador me concibió mi madre. 8 Tú que quieres sinceridad interior y en lo íntimo me inculcas sensatez.</p> |
|--|

²² En este momento la Profesora hace referencia a un gran amigo nuestro del que nunca hemos oído hablar en este curso: Estamos delante a un **MERISMO**, la primera y la segunda tabla, toda la ley.

El salmo 51²³ empieza con la tōdâ en forma de petición de perdón (vers 3-4) continuando con el reconocimiento de la culpa (vers 5-8). Funciona así como una invocación a la misericordia de Dios articulada hacia el reconocimiento de la culpa.

El versículo 3 comienza con el verbo ḥnn, que significa mostrar el propio favor, encontrar favor, ser benigno hacia alguno. Es un verbo que supone una relación disimétrica. Este mostrar gracia, por parte de Dios significa salvar, perdonar, es, la petición de salvación por parte del que se reconoce pecador. Esta petición de misericordia, mostrada a través de este verbo, se hace teniendo como punto de referencia la misericordia de Dios (ḥesed = bondad). Según esto, piedad sería *la misericordia propia de Dios*.

Aunque, traduzcamos *por tu inmensa compasión*, literalmente sería **por la grandeza de tus entrañas (daḥas)**. El término utilizado - daḥas - significa, literalmente entrañas y, en particular el útero femenino, pero se traduce también como compasión, bondad. Se trata de una expresión metafórica para indicar el amor, la ternura, puesto que en la mentalidad hebraica se creía que el centro de estos sentimientos, de esta dimensión afectiva, se encontraba en las entrañas y más concretamente en el útero²⁴. Decir a Dios *por la grandeza de tus entrañas*, quiere decir *por la grandeza de tu amor*, invocando la dimensión afectiva, pero especialmente la afectividad materna, pues es una dimensión del amor en relación con la ternura materna.

Esta llamada a la compasión de Dios está motivada por la necesidad de ser liberado de la culpa. De esta manera el salmista identifica en la necesidad de perdón, la necesidad fundamental del hombre: el pecado y por tanto la necesidad de ser perdonado.

El pecado se configura como un pecado radical y totalizante de la existencia con el versículo 7: *culpable nací, pecador me concibió mi madre*.²⁵ Decir esto es decir que el pecado que confiesa el salmista y que experimenta en su vida, es totalizado desde el origen porque expresa la esencia de su existir. Es el ser radical y estructuralmente pecador. Es el momento en que el salmista se reconoce portador de esta culpa, por ello se apela, no a la propia necesidad de ser perdonado, sino a la inmensa grandeza del amor de Dios. Es decir: *Tú que quieres sinceridad interior y en lo íntimo me inculcas sensatez*, delante de la propia necesidad de perdón, poniendo la propia incapacidad y la voluntad de Dios que salva de esta incapacidad al hombre.

El verbo **tú quieres (ḥāpēs)** expresa un deseo de algo porque es bello, porque gusta y porque en el objeto se encuentra el placer y la alegría del sujeto. Sinceridad y sensatez que son el reconocerse pecador y con ello reconocer a Dios como Aquel que ama, que perdona, como aquel que es el absolutamente Santo (recordemos que este es el fundamento de la tōdâ) Dios mismo trabaja en la intimidad del hombre para que adquiera sensatez y la convierta en un modo de ser. Y parte de la sensatez es descubrir y reconocer los pecados y la condición pecadora.

²³ Los apuntes correspondientes a esta lección están algo incompletos por problemas en la registración.

²⁴ El útero de una madre es el lugar donde se manifiesta la máxima seguridad, la máxima protección, la dimensión del amor que implica esta seguridad, es la dimensión de la ternura de una madre hacia su hijo no nacido. Ahora se comprende cuando los evangelistas utilizan el verbo σπλαγχνίζομαι que literalmente sería moverse las entrañas para indicar la compasión de Jesús.

²⁵ Recordemos Job 3 cuando Job maldice el día de su nacimiento y la noche de su concepción, con una referencia a toda su existencia.

- 9 Límpiame con hisopo del pecado,
lávame hasta quedar más blanco que la nieve.
- 10 Anúnciame gozo y alegría,
que se regocijen los huesos triturados.
- 11 Tápate el rostro ante mi pecado
y borra toda mi culpa.

Es la petición de perdón de quien ya se sabe perdonado. Las imágenes utilizadas: límpiame, lávame, anúnciame, tápate, borra, son una insistencia en la actividad. La referencia a la nieve se hace como una imagen de algo que en Israel es intocado e intocable (la nieve, algo que casi nunca es visto en Palestina, evoca las grandes montañas del Líbano con las cumbres nevadas y lejanas de la mano del hombre hebreo). Si Dios interviene, el perdón es absolutamente total y la eliminación del pecado es total. Dios o se limita a una intervención parcial, ni a cubrir el pecado, sino que lo cancela radicalmente y el pecador se convierte en nieve, se convierte en un hombre absolutamente nuevo. Y es de esta intervención radical de Dios, que transforma radicalmente al hombre nace la última parte del salmo.

- 12 Crea en mí, Dios, un corazón puro,
renuévame por dentro con espíritu firme;
- 13 no me arrojes lejos de tu rostro
ni me quites tu santo espíritu;
- 14 devuélveme el gozo de la salvación,
afiánzame con un espíritu generoso.
- 15 Enseñaré a los malvados tus caminos,
y los pecadores volverán a ti.
- 16 De homicidio líbrame, oh Dios,
Dios y Salvador mío,
y mi lengua aclamará tu justicia.
- 17 Señor mío, ábreme los labios
y mi boca proclamará tu alabanza.
- 18 Un sacrificio no te satisface;
si te ofrezco un holocausto, no lo aceptas.
- 19 Para Dios sacrificio es un espíritu quebrantado,
un corazón quebrantado y triturado,
tú, Dios, no lo desprecias.

La última parte insiste en esta radical novedad mediante el uso del verbo crear (בָּרָא, br³) que es un verbo reservado a Dios. Como en la creación (cf. Gen 1) el espíritu o aliento de Dios se cernía sobre el océano, formando el cosmos, así en esta oración se pide que un triple espíritu recree al penitente. El hombre no puede con sus fuerzas alzarse del reino del pecado al reino de la gracia; eso es acción y don de Dios.

Examinemos los tres espíritus, dispuestos paralelamente al comienzo de los hemistiquios pares y sustentados como complementos por tres imperativos en la sucesión positivo - negativo - positivo.²⁶

²⁶ Tomado del comentario de Alonso-Shockel.

El primero, en el versículo 12 es el espíritu dispuesto (רַחֵם נְקֻמָּה), sería un ánimo pronto y decidido, disponible al cambio radical. El segundo, versículo 13, es santo (רַחֵם קֹדֶשׁ). Viene precedido del imperativo *no me alejes de tu rostro*. La petición es que Dios no quite lo que había dado. Supone que lo posee y lo puede perder, que es don de Dios y puede ser retirado; el adjetivo santo indica que no trata de la pura vida, sino de una vida determinada. El salmista pide que no se le retire la elección, que no sea rechazado (cf. 2Re 13,23). El tercero, en el versículo 14, es el espíritu generoso (רַחֵם נִדְבָרִים), el orante pide recibir un dinamismo nuevo, que impulse sus acciones desde dentro, sin necesidad o no en virtud de imposiciones externas. Con generosidad para cumplir no lo mínimo, sino rebasando lo debido (recordemos el discurso de la obediencia del salmo 50). Se trata, en definitiva, de un espíritu que procede de Dios y tiene algo de divino o santo, que está firme y dispuesto, que se convierte en dinamismo de la acción humana, que producirá una nueva criatura.

Así el pecador perdonado, con un nuevo corazón, con un nuevo espíritu, una nueva persona, no se limita a olvidar el pecado que Dios le ha perdonado, se convierte en una nueva persona. Ha aprendido la sensatez y ahora la debe comunicara cuantos la necesitan.

Inicialmente el salmo habla un pecado contra Dios (la dimensión vertical), a partir del versículo 15 se comienza a hablar en la dimensión horizontal, en la dimensión de los pecados contra el hombre. Pero lo hace para que los otros aprendan a no pecar (Enseñaré a los malvados tus caminos, y los pecadores volverán a ti).

De esta manera el hombre liberado de su pecado, transformado radicalmente por la intervención de perdón de Dios podrá entonar la auténtica oración de alabanza que es la tōdâ. Es el cumplimiento del salmo 50.

| |
|---|
| <p>20 Dígname favorecer a Sión y reconstruye la muralla de Jerusalén; 21 entonces aceptarás sacrificios legítimos, ofrendas y holocaustos, entonces sobre tu altar se inmolarán novillos.</p> |
|---|

Con toda probabilidad se trata de un añadido posterior, posiblemente al final del exilio, o poco después de retornar a Israel. El destierro fue el tiempo de la penitencia, ahora el Señor perdona y reconcilia, en estas condiciones los sacrificios vuelven a tener valor. Pero abre también a una perspectiva escatológica, con la Nueva Jerusalén.

EL PERDÓN DE DIOS Y LA TRANSFORMACIÓN DEL HOMBRE NUEVO.

La pregunta que se plantea a raíz de los salmos 50-51 es, ¿cómo es posible que el perdón de Dios pueda destruir el pecado sin destruir al pecador, haciendo de él un hombre santo? Trataremos de responder a esta pregunta a través de la estructura jurídica del rîb, partiendo de la globalidad del discurso bíblico.

En la Biblia para hablar del pecado se usan categorías jurídicas y por ello al hablar del perdón de Dios se deben utilizar imágenes jurídicas. Se hace referencia necesaria al sistema judicial tradicional de Israel que trata de dar una respuesta a la injusticia, al problema del mal.

Existen dos sistemas jurídicos fundamentales para responder al problema del mal. El primero que ha iniciado este estudio ha sido Alonso –Schokel, continuado por Bovati, habiendo llegado a conclusiones definitivas.

El juicio.

Estamos ante una situación de injusticia, con un culpable y una parte lesa. En el procedimiento del juicio se prevé que quien ha sufrido la injusticia se presente ante el juez, presentando su causa y por tanto acusando al culpable. El juez escucha las dos partes, escucha también a los testigos (con el papel de confirmar o no la acusación), se da cuenta de la autenticidad o no del delito y, si concluye que el culpable ha cometido el crimen, entonces, **necesariamente** debe dar una pena proporcionada a la culpa (recordemos el discurso de la Ley del Talión). Debe necesariamente intervenir con la pena, no se puede dar el caso de un juez, que aun reconociendo la culpabilidad mande absuelto al culpable. Por tanto alguno debe salir condenado. Se prevé también, que si se da la situación de una falsa acusación, entonces el juez condenará a los falsos testigos a la misma pena a la que condenaría al acusado si hubiese sido encontrado culpable (también en el caso de pena de muerte).

Este sistema presenta la imperfección de la necesidad de responder a la injusticia con los medios que parecen recalcar los caminos de la injusticia, manifestado en máximo grado en la pena de muerte. El mundo bíblico dice y es consciente que este sistema es imperfecto y ofrece una alternativa.

El rîb

Se prevé que la parte lesa no vaya al juez ni a ningún otro, sino sólo y directamente al culpable, acusándole de su culpa de manera que se dé cuenta de lo que está haciendo, de forma que comprenda y deje de hacerlo. Su objetivo no es condenar al culpable, sino que deje de ser culpable, pero porque se convierte, porque no quiere hacer ya el mal, porque comprende que el mal es insensato. El juicio deja al culpable, en cualquier modo, culpable. En cambio el rîb tiende a transformar al culpable en persona que sea nuevamente justa.

La búsqueda de justicia en el rîb es buscar una situación de justicia que es tal porque el injusto deja de serlo. La acusación del juicio es para castigar, mientras que la acusación en el rîb es una acusación para salvar no para condenar.

Esta acusación debe ser convincente por lo que se usan medios para que se dé cuenta del mal que está realizando, para que se vea obligado a confrontarse con las

consecuencias de la propia elección del mal, por ello puede tener aspectos aparentemente punitivos, pero que no son punición del mal sino que son el modo de hacer comprender al otro que hacer el mal le hace mal, es hacer él mismo experiencia del mal. En el rîb el que hace el mal sufre las consecuencias no para ser castigado sino sólo para poder comprender finalmente lo que está sucediendo.

Es lo que sucede por ejemplo, cuando el pueblo de Israel se va a la idolatría. La Escritura que dice al pueblo que ha servido en su Patria a los dioses extranjeros, ahora irá extranjero en exilio. Esto no es el juicio de juez que manda a tierra extranjera como se manda a la cárcel, es un modo para decir: *mira, que tú sirviendo a los dioses extranjeros en tu patria, tú estás ya en el exilio, porque has transformado tu patria en tierra extranjera, porque has dado tu patria en manos de los dioses extranjeros. Entonces para que comprendas esto vas auténticamente en exilio, date cuenta de lo que quiere decir de verdad, de modo que te sea posible dejar de servir a los dioses extranjeros.* Podría parecer un castigo, pero no es el castigo del juicio es el modo con el que se busca a Israel de comprender que hacer el mal le hace mal.

Por tanto, todo esto está finalizado a que el culpable se convierta. En el juicio la acusación es para condenar, en el rîb es para salvar. En el juicio los testigos están para decir que verdaderamente uno ha hecho aquello de lo que está acusado, en el rîb están para decir que el proceso es justo y que aquel que hace la acusación está en lo justo. En el juicio lo que el culpable paga es por el resarcimiento del daño sufrido por la parte lesa, en el rîb esto no está previsto, aunque suceda. Pero no sucede para que el culpable resarza el daño a la parte lesa, sino para que el culpable, cuando finalmente se da cuenta de lo que está haciendo, y cuando finalmente comprende que está haciendo el mal, está tan desagradado de lo hecho, y está tan agradecido al otro por haber sido ayudado le restituye el mal cometido. Pero la idea no es de dar el resarcimiento de los daños, la idea es que es tan fuerte el daño cometido al otro, que no sólo le restituye el mal sino que le doy mucho más para decir que le desagrada lo hecho²⁷. Lo que el culpable da a la parte lesa en el rîb no es resarcimiento sino su modo de decir que le desagrada lo que ha hecho y que es feliz que esto haya acabado.

En el rîb la justicia es mucho más completa que en el juicio, porque el juicio el problema de la injusticia en cierto sentido continúa sin tratar, mientras que en el rîb es afrontado de raíz.

Todo esto supone que en el rîb la parte lesa haya perdonado al culpable, porque la parte lesa se debe mover para ir a hablar con el culpable teniendo como único objetivo y como único deseo que el culpable se convierta. Esto quiere decir que el único problema que tiene la parte lesa no es sí mismo, no es querer volver a tener la posesión de lo que le han quitado, no es la venganza, la única preocupación de la parte lesa es la de ayudar al culpable a dejar de hacerse del mal. Esto quiere decir que la parte lesa ha

²⁷ Lc 19:1 Habiendo entrado Jesús en Jericó, pasaba por la ciudad. 2 Y he aquí, un hombre llamado Zaqueo, que era un principal de los publicanos y era rico, 3 procuraba ver quién era Jesús; pero no podía a causa de la multitud, porque era pequeño de estatura. 4 Entonces corrió delante y subió a un árbol sicómoro para verle, pues había de pasar por allí. 5 Cuando Jesús llegó a aquel lugar, alzando la vista le vio y le dijo: —Zaqueo, date prisa, desciende; porque hoy es necesario que me quede en tu casa. 6 Entonces él descendió aprisa y le recibió gozoso. 7 Al ver esto, todos murmuraban diciendo que había entrado a alojarse en la casa de un hombre pecador. 8 Entonces Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor: — He aquí, Señor, la mitad de mis bienes doy a los pobres; y si en algo he defraudado a alguno, se lo devuelvo cuadruplicado. 9 Jesús le dijo: —Hoy ha venido la salvación a esta casa, por cuanto él también es hijo de Abraham. 10 Porque el Hijo del Hombre ha venido a buscar y a salvar lo que se había perdido.

ya perdonado del culpable, no se preocupa de sí sino de él, y se mueve porque quiere sólo y exclusivamente el bien del otro.

Cuando esto se pone en movimiento se abren dos posibilidades de final para este proceso. El culpable puede comprender, ayudado por la parte lesa, es decir, acepta la acusación de aquella y por ello confiesa la propia culpa, restituye, etc. Confiesa la propia culpa, esto quiere decir que el culpable reconoce que el otro tiene razón, y por tanto el confesar la propia culpa es el modo para decir que uno finalmente ha comprendido el mal que estaba haciendo y que por ello rechaza aquel mal. Confesar la culpa quiere decir acoger el perdón del otro, acoger la acusación del otro (que equivale al perdón en el rîb). Confesar la culpa quiere decir que acepto la culpa, acepto el perdón del otro, comprendo el mal que he hecho y digo que no lo quiero hacer más. Entonces el culpable no es ya culpable y los dos pueden entrar de nuevo en comunión. Pero el culpable, puede delante a la parte lesa, puede decir que la acusación no es verdad, y entonces rechazar la acusación, en este caso el rîb no ha funcionado, el culpable permanece culpable, porque no acepta el perdón del otro, y se necesitará necesariamente pasar al juicio e ir al juez²⁸.

La Biblia dice que mientras hay posibilidad de conversión, mientras estamos al interno de la historia, mientras tenemos posibilidad de confesar nuestra culpa y convertirnos, lo que Dios hace en nuestro confronto es siempre el rîb no es nunca el juicio. El juicio es una dimensión, por lo que se refiere a Dios, sólo escatológica, porque mientras que estamos en la historia, Dios es aquel que perdona (y el juez no perdona). Es decir, Dios es la parte lesa que nos acusa, que quiere decir que nos perdona y que por ello nos pone delante de nuestro pecado, para que lo podamos comprender y por tanto confesarlo y aceptar el perdón de Dios y por ello ser liberados. Lo que Dios hace en la historia es el salmo 50, y lo que deberemos hacer nosotros es el salmo 51.

Esto es lo que Dios hace con Job. Donde la interpretación del sufrimiento de Job es que estos sufrimientos son el signo de que Dios está haciendo el rîb a Job, lo está acusando, le está diciendo que es culpable, pero Job dice que no es culpable, y es él el que hace a rîb Dios.

El salmo 51, que responde a la acusación de Dios, confesando la culpa, revela que cuando nosotros confesamos la culpa, lo podemos hacer sólo porque Dios nos ha ya perdonado, sólo porque ha estado el salmo 50. El rîb traslada la perspectiva, que no es que yo confieso la culpa y como consecuencia Dios me perdona, es exactamente lo contrario: Dios me perdona, es él quien comienza el rîb y en consecuencia yo puedo confesar la culpa. Porque confesar la culpa es aceptar un perdón que ya ha sido dado y permitir a este perdón ser operante para mí, porque si no lo acepto, no es operante pero, no porque Dios no me haya ya perdonado sino porque yo impido al perdón hacer su efecto, porque lo rechazo, porque soy yo quien no perdona.

La pregunta ahora es, **¿en qué manera este sistema consigue hacer al hombre verdaderamente inocente?**. Porque todo lo que yo he hecho hasta el momento de confesar la culpa y aceptar el perdón continúa a existir. ¿Cómo puede el perdón de Dios liberarme del pecado de ayer?. Para responder a esta pregunta hace falta hacer referencia a la salvación en su dimensión definitiva, es decir en el Señor Jesús.

²⁸ Recordemos a este punto el discurso de Mt 18: 15 Por tanto, si tu hermano peca contra ti, vé, amonéstale a solas entre tú y él. Si él te escucha, has ganado a tu hermano. 16 Pero si no escucha, toma aún contigo uno o dos, para que todo asunto conste según la boca de dos o tres testigos. 17 Y si él no les hace caso a ellos, dilo a la comunidad; y si no hace caso a la comunidad, tenlo por gentil y publicano.

En la vida histórica de Jesús de Nazaret, se revela, se concretiza y se cumple algo que va más allá de la historia, estamos a niveles escatológicos. Jesús no es sólo condenado por los romanos sino que es muerto por los males de todos los tiempos, lo que sucede en Jesús no está limitado a aquellos que tenía alrededor, sino por todos. Por tanto lo sucedido a Jesús es por nosotros.

Jesús en su vida hace continuamente el rîb a los hombres, porque Jesús con su predicación, con sus milagros, con sus signos, lo único que busca es convencer a los hombres de su pecado de manera que los hombres puedan aceptar el perdón de Dios, *porque no son los sanos los que tienen necesidad del médico sino los enfermos*, hace falta que los hombres comprendan de estar enfermos, de otra manera no se dejan sanar. Por tanto Jesús hace el rîb en el sentido de que alguna manera lleva a los hombres la acusación de Dios, pero una acusación que es perdón porque es la del rîb.

A un cierto punto, ¿qué sucede?. En cambio, al final de la vida de Jesús son los hombres los que acusan a Jesús, y esta vez no el contexto del rîb sino en los tribunales y por tanto en el contexto del juicio. En este proceso los hombres dan falso testimonio contra Jesús. Estamos en el juicio, las acusaciones en el juicio no son para el perdón sino para el castigo y los hombres acusan falsamente a Jesús para que Jesús muera. Si Jesús responde el único modo que tiene para defenderse es demostrar que los hombres están haciendo acusaciones falsas - recordemos que se va más allá de la historia, estos hombres que hacen falsas acusaciones son **cada** hombre que peca, la fuerza salvífica de Jesús es para todos y en todos los tiempos. Para defenderse lo único que puede hacer es demostrar que son falsos acusadores, esto querría decir que si Jesús se defiende los hombres deben ser condenados a muerte, porque han hecho un falso testimonio en un juicio que comporta una condena a muerte. Si Jesús quiere huir a su propia muerte la única posibilidad que tiene es hacer que mueran los otros. Pero, como Jesús no ha venido ha hacer el juicio, sino a hacer el rîb. Así como Jesús habla, no para condenar sino para salvar en este punto Jesús calla. En el proceso se insiste en que Jesús permanece callado, porque hablar habría querido decir hacer condenar a los hombres. De este modo, en cierta manera se autocondena a muerte, callando Jesús elige morir para que los hombres sean salvados. Elige morir, no elige renunciar a la salvación de los hombres, él continúa el rîb, porque es el hecho de que él muera diciendo que es mejor para los otros. El rîb continúa porque Jesús dice: *Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen*. Dice la que no saben, pero dice también que deben ser perdonados, dice la culpa mientras dice el perdón. ¿Cómo es posible que a los hombres llegue la inocencia? Porque los hombres son culpables de haber matado a Jesús con el falso testimonio, en cambio Jesús se presenta como aquel que no muere asesinado por los hombres, sino que muere porque él decida dar voluntariamente la vida por los hombres. Entonces el pecado de los hombres es eliminado, no hay ya asesinos, porque no hay ninguno que haya muerto asesinado. Jesús es uno que ha muerto por amor dando la vida por los otros. Ahora espera a los hombres decidir si aceptar este perdón y entonces, ser inocentes, o bien rechazar el perdón, pero en este caso, en vez de ser Jesús quien les condena, son ellos mismos los que se autocondenan con este rechazo.

En nosotros está la posibilidad de aceptar o no el rîb, si lo aceptamos el pecado ha acabado, también el de ayer, porque Jesús nos lo ha eliminado de las manos, siendo aquel que como víctima perdona.

Aceptar este rîb, aceptar esta muerte de quien ha dado la vida por el pecado de los hombres es la única y auténtica sapiencia.