



Las paradojas de la existencia: el justo y los impíos (Sb 3-4)

Los capítulos 3-4 forman la sección central de la primera parte del libro de la Sabiduría. Es la respuesta a los discursos de los impíos de Sb 2 y 5. Frente al nihilismo afirmado por éstos, el discurso de Sb 3-4 afronta las paradojas de la existencia de los justos desarrollando una concepción positiva de la vida humana.

Los capítulos 3-4 están organizados en cuatro dípticos:

1. el justo sufriente; el castigo de los impíos (Sb 3, 1-12),
2. la mujer estéril y el eunuco; la fecundidad de los impíos (Sb 3, 13-19),
3. la esterilidad de los justos; la descendencia de los impíos (Sb 4, 1-6),
4. la muerte prematura del justo; la longevidad de los impíos (Sb 4, 7-20).

1º Díptico (Sb 3, 1-12)

- Sb 3, 1-5a: apariencia y realidad,
- Sb 3, 5b-9: imágenes que expresan la realidad transformada del justo,
- Sb 3, 10-12: el castigo de los impíos.

El autor opone la prueba de los justos (Sb 3, 1-9) y el castigo de los malvados (Sb 3, 10-12). La persecución y el sufrimiento de los justos es lo que aparece «según los hombres, a los ojos de los insensatos» (Sb 3, 1-4), pero la realidad a los ojos de Dios es completamente distinta

Según V. d'Alario, Sb 3 parece refutar la doctrina de Qo 9, 2-3. Contrariamente al igualitarismo de Qo -para el

que un aniquilamiento sin retorno es el término de toda vida humana-, Sb 3 canta la acogida de los justos en la gloria de Dios como recompensa de su prueba. La victoria de los justos junto a Dios se traduce aquí mediante un vocabulario e imágenes que igualmente están atestiguadas en la tradición apocalíptica del judaísmo (especialmente Dn 7-12). Sin embargo, aunque la noción de «resplandor» de los justos se aplica en otros lugares a los elegidos resucitados (Dn 12,3; Mt 13,43), la doctrina de una resurrección corporal no se explicita en ninguna parte en el libro.

El castigo de los impíos (Sb 3, 10-12) es una condena muy dura. Qohélet calificaba cualquier obra, cualquier empresa del hombre bajo el sol, como «vanidad». Este vocabulario es retomado aquí y redoblado, pero aplicado exclusivamente a la suerte final de los malvados. La prosperidad de los malvados y de su familia (Jb 21, 11) es calificada desde ahora de «locura, perversidad, maldición».

2º Díptico (Sb 3, 13-19)

- Sb 3, 13-15: dicha de la mujer estéril virtuosa y del eunuco justo,
- Sb 3, 16-19: suerte miserable de la descendencia numerosa de los impíos.

También aquí el texto subraya vigorosamente el reverso de las apariencias. A la mujer estéril -ilustrada en muchos relatos bíblicos: Gn 17; Jc 13; 1S 1- se le promete una fecundidad «en el momento del juicio». Al eunuco -excluido de la asamblea litúrgica según Dt 23, 2 y Lv 21, 20- se le promete, en razón de su fidelidad al Señor, «una gracia especial (...) y un puesto envidiable en el templo del Señor». Los tiempos mesiánicos ya están aquí para él, como en Is 56, 4-5.

La suerte de los impíos es el fruto de su adulterio, de su unión ilegítima. Sin duda, estos dos términos hay que entenderlos en el sentido religioso de la tradición de Israel, la infidelidad a la alianza. Pero una descendencia, incluso prolfica, ya no es signo de la bendición de Dios (cf. Ex 23, 6; Dt 7, 14; Dt 28, 4-22; Sal 128, 1-4). Muerte prematura o ancianidad sin honor, «la estirpe de los malvados acaba mal» (Sb 3, 19).

3º Díptico (Sb 4, 1-6)

- Sb 4, 1-2: el precio de la virtud,
- Sb 4, 3-6: la futilidad de la posteridad de los impíos.

Las competiciones atléticas ofrecen cierta imagen -pálida, según Pablo en 1Co 9, 24-25- del ejercicio de la virtud. El tema de la memoria, del recuerdo, es interpretado de una manera original, pues es prueba de inmortalidad, mucho más que una posteridad innumerable. El libro de la Sabiduría, afirma V. d'Alario, «responde así a la pregunta planteada por Qohélet, sin por ello recurrir a la solución tradicional. La fecundidad carnal de la que hablaba Job es despreciada, mientras se exalta otra fecundidad por su relación con la virtud. El motivo del recuerdo debe ser entendido en un sentido amplio: no apunta sólo a la memoria de los hombres, sino que abarca también la de Dios. Al recuerdo eterno del justo (Sb 4, 1), Sb 4, 19 opone el de los impíos, que perece, a falta de haber cultivado el menor valor duradero. Es la réplica a Sb 2, 4a: el olvido en la memoria de los hombres es el castigo asignado por Dios a los malvados. Señalemos además que Sb 4, 19 forma inclusión con el v. 1b por la repetición de la misma palabra: "memoria" (mneme). Mediante este procedimiento, el tema del olvido es enriquecido con un significado más amplio, pues concierne desde ahora a la memoria de Dios, que no registra el nombre de los impíos. Su existencia no se prolongará en la dicha del más allá, y su suerte final será la ruina total (Sb 5, 21-23)» [19].

La posteridad de los impíos es tratada en Sb 4,3-6 con ironía y burla. Estos versículos, eco inverso de Sal 1 y cita de la enseñanza moral de Ben Sira (Si 23, 2-5; Si 40, 15), conducen a la sentencia final: «Los hijos de uniones ilegítimas son testigos de la maldad de sus padres cuando se los examina» (Sb 4, 6).

4º Díptico (Sb 4, 7-20)

- Sb 4, 7-16: la muerte prematura del justo,
- Sb 4, 17-20: la longevidad de los impíos.

Expone la paradoja más difícil de entender para todas las generaciones de sabios y de moralistas. La muerte prematura del justo es un desafío para la razón humana. La muerte de los jóvenes es doblemente enigmática, incluso para los que consideran la vida como un don de Dios. El enigma se convierte en un misterio insoluble si, además, el joven es justo y temeroso de Dios.

Sb 4, 7-16 se opone a la concepción tradicional de la sabiduría israelita: morir colmado, lleno de días, ésa es la bendición que Dios reserva a sus amigos (Abrahán en Gn 25, 7-8; Job en Jb 42, 16-17; etc.). Pero la afirmación de la inmortalidad personal de los justos, la comunión plena con el Señor, cambian radicalmente la perspectiva: morir joven ya no es una desgracia irremediable. Significa ser preservado de la eventualidad del mal (Sb 4, 11-12). Sin duda, aquí encontramos una visión un tanto pesimista del mundo y del camino de la existencia terrena. Morir joven es también el signo de una madurez interior que alcanza la verdadera meta de la vida humana y predispone a la inmortalidad bienaventurada.

En Sb 4, 17-20, el discurso se dirige a los ancianos, a los que ciertamente han alcanzado la madurez de la edad, pero no la de la sabiduría o la prudencia. La suerte final de los ancianos, que no entienden los designios del Señor, es presentada con alguna crueldad:

- el castigo supremo después de la muerte es permanecer sin sepultura. Los vv. 18-19 retoman elementos de la sátira de Isaías contra el rey de Babilonia en Is 14, 4-20;
- el juicio de Dios: «Al rendir cuenta de sus delitos llegarán temblando y sus pecados se levantarán contra ellos para acusarlos» (Sb 4, 20).

Antes de tratar en el capítulo 5 del juicio escatológico de los impíos y de la convocatoria final (en una ficción literaria que retomará Mt 25, 31-45), Sb 3-4 ha invitado a sus lectores a reflexionar sobre la justicia de Dios en las paradojas de la existencia humana. Con acierto, V. d'Alario escribe: «El libro de la Sabiduría lee las críticas de la justicia de Dios expresadas por Job y por Qohélet como otras tantas expresiones de impiedad: son los malvados los que rechazan la idea de un señorío de Dios sobre la vida individual y sobre la historia. Por otra parte, el autor adopta la distinción tradicional entre justos e impíos. En consecuencia, aplica el motivo de la fugacidad de la vida a los malvados, y no a todos los hombres. El recuerdo, que ya no se vincula a los impíos, asegura la supervivencia de los justos; su valoración permite responder a las críticas de Job y de Qohélet. A la experiencia común, que no ve al justo retribuido por sus obras, el libro de la Sabiduría opone su fe en la intervención última de Dios, que ofrecerá al justo una vida dichosa después de la muerte» [20].

Balance de los impíos (Sb 5, 1-23)

LOS IMPÍOS ANTE EL JUSTO GLORIFICADO (5, 1-14)

El autor vuelve a conceder la palabra a los impíos en Sb 5, -13. Su discurso está introducido por los vv. 1-3, donde opone su espanto a la seguridad del justo. En los vv. 4-5 aquéllos reconocen la victoria de éste: el desafío de su confianza en Dios ha sido aceptado; desde ahora comparte la vida de los hijos de Dios, los elegidos' introducidos en la intimidad del Dios Padre (cf. Sal 16,3; Is 4,3; Dn 7, 18.21-22; Dn 8, 24). El doble interrogante del v. 8 no espera respuesta. Las cinco comparaciones de los vv. 9-12, tomadas de la tierra (v. 9), el mar (v. 10) y el aire (vv. 11-12), expresan -con verdadera belleza poética- la brevedad de la existencia de los seres humanos, la fugacidad de su paso por la tierra.

El balance de los impíos retoma los diversos elementos del capítulo 2 según estos paralelismos:

- Sb 5, 4 // Sb 2, 17-20: la muerte ignominiosa del justo,
- Sb 5, 5 // Sb 2, 12-16: el justo es hijo de Dios,
- Sb 5, 6-7 // Sb 2, 6-9: el comportamiento de los impíos y el fracaso de su proyecto,
 - Sb 5, 9-13 // Sb 2, 1-5: la concepción de la vida de los impíos y sus consecuencias.

En la cita de Sb 2, Sb 5 no se opone solamente a los temas comunes de las diversas corrientes de la filosofía greco-romana, sino también a las afirmaciones más específicas de la literatura sapiencial israelita, de Job y Qohélet. V. d'Alario ha señalado:

a) Sb 5, 9-13 y Jb 10, 18-22; Jb 14, 1-2 y Sal 39, 5-7

b) Sb 5, 6-7 y Qo 9, 7-9

c) Sb 5, 6-8 y Jb 12, 6

d) Sb 5, 4 y Jb 10, 12; Jb 31, 14.

Pero es importante señalar el cambio radical de situación entre Sb 2 y Sb 5. En Sb 2, la vida está en el presente; los impíos reflexionan sobre esta vida en el presente y consideran la muerte como una realidad futura. En Sb 5, la muerte de los impíos es una realidad ya presente y toda la reflexión parece tener el más allá como marco. La meditación de Sal 49 (vv. 8.17-20) subyace en el discurso de Sb 5, 3-13.

El Señor juzgará a los impíos (Sb 5, 15-23)

Después de haber concedido la palabra a los impíos, el autor ofrece sus propias reflexiones; el Señor es el sujeto principal de este último discurso, compuesto por cuatro estrofas. En la primera estrofa (Sb 5, 15-16), la suerte del impío se opone a la de los justos.

La segunda estrofa (Sb 5, 17-20) describe la armadura y el equipo para el combate del Señor, en la línea de Is 59, 16-17.

La tercera estrofa (Sb 5, 21-23a) detalla lo que se había dicho sobre la creación. Las catástrofes «naturales» son consideradas como manifestaciones del combate de Dios. La creación entera está al servicio de Dios en su castigo a los impíos. En la tercera parte del libro (Sb 10-19), durante la relectura de los prodigios del Éxodo, la creación será presentada igualmente como sierva de Dios para la salvación de los israelitas.

La cuarta estrofa (Sb 5, 23b) constituye una hábil transición. Los impíos perseguidores del justo se convierten ahora en una categoría universal. La tierra entera es el teatro de la injusticia.

Exhortación a los responsables (Sb 6, 1-21)

Llamada a los responsables (Sb 6, 1-11)

La primera parte concluye con una nueva exhortación «a los que nos gobiernan», peroración moral sobre el tema del juicio escatológico. Los motivos de Sb 1, 1-15 son retomados junto con el del juicio, mientras que la búsqueda de la sabiduría, presente en Sb 1, se desarrolla en Sb 6, 12-21. ¿Estamos en estas exhortaciones en presencia de un «tratado sobre la monarquía» [21]. Más sencillamente, la enseñanza de los sabios se dirige a los que tendrán que asumir responsabilidades en la ciudad del mañana, incluso aunque este discurso prepare ya la

experiencia personal del Salomón de la segunda parte (Sb 6, 22 – Sb 9, 18).

La enseñanza tradicional (cf. Pr 8, 15-16) se dirige a los gobernantes (tyrannoi, en Sb 6, 9 y Sb 6, 21, sin el sentido peyorativo de «tiranos»). Que se conviertan en sabios para gobernar y administrar justicia. ¿No era ya ésta la oración de Salomón en 1R 3, 9-12?

La sabiduría y los sabios (Sb 6, 12-21)

Los vv. 12-21 están fuertemente vinculados a lo que precede y forman una excelente transición hacia la segunda parte: el elogio de la Sabiduría. El término mismo de «sabiduría» está cargado con un sentido nuevo: no es sólo una doctrina (v. 9), sino la verdad divina que brilla a través de ésta e incita al hombre interiormente. La Sabiduría es desde ahora el centro de atención; se convierte en el tema de seis movimientos en dirección del sabio, y el empleo de formas verbales que alternan plurales genéricos y singulares típicos traduce la reciprocidad: los hombres van en busca de la Sabiduría. Las enseñanzas sobre la búsqueda de la Sabiduría de Pr 8; Qo 4, 11-19; Si 14, 20 – Si 15,20 reciben aquí acentos nuevos, por ejemplo en Sb 6, 16.

Para indicar la función de las exhortaciones de Sb 1 y Sb 6, M. Gilbert escribe: «En los dos extremos de este conjunto se encuentra por tanto una exhortación; se dirige directamente a los que tienen poder sobre la tierra; se les invita a buscar a Dios, que se deja encontrar por el fiel, el creyente; se les insta a buscar la Sabiduría, que se deja encontrar por los que dan muestras de celo. Que recuerden que su poder no es absoluto, que ellos mismos sean sometidos a un examen divino. Que no busquen la muerte: la Sabiduría conviene a la monarquía y conduce a la incorruptibilidad» [22].

SEGUNDA PARTE

El elogio de la sabiduría (Sb 6, 22-9,18)

La segunda parte del libro ha sido objeto de dos presentaciones de M. Gilbert en los Cuadernos Bíblicos a los que se puede acudir con provecho:

- «El elogio de la Sabiduría (Sb 7-9)», en M. GILBERT / J.-N. ALETTI, La Sabiduría y Jesucristo (CB 32; Estalla, Verbo Divino, 6 1999) 33-43;
- «El Espíritu y la Sabiduría (Sb 7,22 – Sb 8, 1)», en El Espíritu Santo en la Biblia (CB 52; Estalla, Verbo Divino, 6 1999) 19-21.

¿Quién es Salomón en Sb 6, 22 – Sb 9, 18?

Merece la pena prestar atención a la ficción salomónica que aparece en estos capítulos [23]. Ningún nombre propio ni de lugar ni de persona aparece en el libro de la Sabiduría, fuera del mar Rojo (Sb 10, 18). Pero la identificación del que habla en Sb 7-9 no ofrece ninguna duda. Varios elementos del texto no pueden aplicarse más que a Salomón, por ejemplo:

« Tú me elegiste como rey de tu pueblo, para gobernar a tus hijos e hijas. Tú me ordenaste edificar un templo en tu monte santo y un altar en la ciudad de tu morada» (Sb 9, 7-8).

La autoridad de la enseñanza de Salomón en Sb 7-9 no está fundamentada sólo en el Salomón de la historia, tal como es presentado en las tradiciones de 1R 3-11 y Gn 1-9. Es un Salomón con la fuerza de la edad, con el fasto de su obra y de su gloria, que quiere comunicar su experiencia humana y espiritual. Habla en pasado (los verbos están en aoristo) de cómo era antes de obtener la Sabiduría. En este momento del relato, considera las ventajas de su búsqueda, de su compañía y de sus esponsales con la Sabiduría (Sb 8, 9-16). Pero descubrió y experimentó todos estos bienes por la concesión de la Sabiduría, y esto es lo que da autoridad a su discurso (Sb

7, 12-14).

Un hombre maduro, por tanto, pero no el viejo sabio o el viejo rey «cuyo corazón no fue enteramente del Señor, su Dios», a causa de su amor por sus mujeres extranjeras (1R 11, 1-8). El libro de la Sabiduría no contiene ni el juicio de Salomón (1R 3, 16-28), ni la visita de la reina de Sabá (1R 10), ni la administración, los trabajos o incluso la política internacional. El saber enciclopédico (1R 5, 12-13) se convierte en Sb 7, 17-21 en un conocimiento universal en los términos de la cultura helenística, aunque con una coloración apocalíptica, «de todo lo que está oculto y de todo lo que se ve», pues todo esto le fue dado por Dios y su Sabiduría.

Hay que señalar un último punto en esta presentación de Salomón. Es el tipo mismo del sabio, de cualquier hombre invitado a asumir su responsabilidad en la existencia. Podemos preguntarnos incluso si en Sb 7, 14 y Sb 27-28, donde se encuentran el verbo «amar» (filein) y las palabras «amigo» (filos) y «amistad» (filía), el autor no quiere extender a todo amante de la Sabiduría el nombre privilegiado de Salomón, Yedidías, «amado del Señor», de 2S 12, 25. Este proyecto del autor de ofrecer a todos la experiencia sapiencial de Salomón «explica quizás también por qué ha callado el nombre de Salomón y por qué ha omitido todo lo que sería atributo demasiado exclusivo del gran rey. Pero entonces lo que permanece en Sb 7-9 como alusión a Salomón debe ser probablemente reinterpretado, para permitir con ello una lectura adaptada a los contemporáneos del autor y a cualquier lector.

¿Qué es, por tanto, la monarquía? ¿Qué puede significar ser llamado a construir un templo?» [24].

El elogio de la Sabiduría (Sb 6, 22 – Sb 8, 21)

Introducción (Sb 6, 22-25)

Este discurso no deja de recordar los grandes poemas de la Sabiduría personificada en Pr8, 22-31; Jb 28; Si 1 o 24. Es un verdadero invitatorio a es cuchar a la Sabiduría, a descubrir sus misterios, para seguir su verdad. El elemento nuevo con relación a los textos anteriores es la alusión a los misterios (v. 22), que remite al secreto celosamente guardado en las religiones místicas y las doctrinas esotéricas.

A. Salomón no es sabio de nacimiento (Sb 7, 1-6)

Salomón no debe su sabiduría y su competencia a una concepción divina o a un nacimiento milagroso, contrariamente a la pretensión de los soberanos helenistas. Es hijo de Adán, el «protoplasto» (primer formado). Es hijo de un hombre y de una mujer que se unieron «con placer» (ej. 2S 12, 24-25). La imagen del cincelador (v. 1) o la del tejedor (Jb 10, 1; Sal 139, 13) no puede remitir más que a Dios. El tiempo de la gestación no era mencionado más que para los animales en Jb 39, 2. Para los seres humanos, son los Setenta («Hijo mío, ten piedad de mí, que te he llevado en mi seno nueve meses», 2M 7, 27) y el Nuevo Testamento (Lv 1, 36.59) los que indican nueve meses. Pero muchos textos antiguos (Epopéya de Atrahasis, 280-282; 2M 16, 7) hablan de diez meses, como algunos textos egipcios y romanos hasta el siglo IV de nuestra era. «El período de diez meses para una gestación es a la vez el más común y el mejor. El niño del que habla Sb 7, 2 nace en las mejores condiciones fisiológicas, y el autor sigue las teorías comunes de su época. No dice nada sobre la animación del embrión. Sin duda, este embrión ya era "él", pero el autor no explica de qué manera lo era. En esto se aleja de Aristóteles, para quien el padre transmitía el alma a su hijo» [25] «Ningún rey comenzó de otro modo su existencia, pues el comienzo y el final de la vida son iguales para todos» (vv. 5-6).

B. Salomón pidió la Sabiduría (Sb 7, 7-12)

Apoyándose en la oración de Salomón en el santuario de Gabaón (1R 3, 4-15 y 2Cro 1, 6-12), estos vehículos exaltan la Sabiduría como el bien más precioso, por encima de los tesoros más raros (ej. Jb 28, 19; Pr 3, 14-15; Pr 8, 10-11.19). Sin embargo, se señala que son los valores apreciados por los griegos, salud y belleza, los que se ponen al frente. La Sabiduría es «madre» de todos estos bienes.

C. La Sabiduría, artesana de los bienes morales y culturales (Sb 7, 13-22a)

Después, Salomón pide a Dios su ayuda para hablar correctamente de la Sabiduría, para comunicar a otros lo que ha recibido de ella. Es la primera vez en la Biblia que un autor pide a Dios que le ayude antes de escribir. Dios, que «guía a la Sabiduría y dirige a los sabios», comunica a Salomón el saber enciclopédico. Ya Si 39, 12-35, siguiendo a Jb 38-39, establecía un catálogo de conocimientos científicos. Aquí, la cultura del mundo helénico es referida a Dios como fuente de toda verdad.

D. Elogio de la Sabiduría (Sb 7, 22b – Sb 8, 1) [26]

Al espíritu de la Sabiduría se le dedican 21 atributos (vv. 22b-23) extraídos del vocabulario filosófico-religioso helenístico. Después, la actividad de la Sabiduría, cuyo origen divino se reafirma (v. 25), es considerada primeramente en el cosmos (vv. 24-26) y, luego, en el mundo de los hombres que se han convertido en «amigos de Dios y profetas» (Sb 7, 27 – Sb 8, 1). Estos versículos proporcionarán un lenguaje a la cristología de algunos escritos del NT, ya sea el «reflejo» unido a la Gloria (Hb 1, 3), el «espejo» o la «imagen (2Co 3,18; 2Co 4, 4; Col 1, 15).

El v. 27, que es el núcleo de la parte central del libro, revela la grandeza de la Sabiduría en el universo y, sobre todo, en el hombre, la criatura privilegiada: «Aunque es una, lo puede todo, sin salir de sí, todo lo renueva, y, entrando en cada época en las almas santas, hace amigos de Dios y profetas».

C'. La Sabiduría, esposa y madre (Sb 8, 2-9)

En Sb 7, 13-22a, la Sabiduría estaba presente como un tesoro; aquí, es la Sabiduría divina, rica en intimidad y de la ciencia de Dios, la que se convierte en la esposa perfecta y en la madre de todos los bienes [27]. Es una historia de amor donde las reflexiones de los enamorados alcanzan su pleno desarrollo en la decisión final: «Por eso decidí hacerla mi compañera, sabiendo que sería mi consejera en la dicha y mi consuelo en las penas e inquietudes» (v. 9).

B'. La Sabiduría real (Sb 8, 10-16)

La compañía ideal de Salomón en el ejercicio de su realeza, en la administración del reino y en la responsabilidad judicial: así es trazado el retrato del sabio cuya fama franquea las barreras sociales y las fronteras nacionales. La reflexión de Salomón se construye en torno al v. 13: «Por ella alcanzaré inmortalidad y dejaré eterno recuerdo a la posteridad». Ésta era la ambición del sabio según Si 39, 9.

A'. La Sabiduría solicitada en la oración (Sb 8, 17-21)

Los vv. 17-18 abren perspectivas nuevas. El parentesco con la Sabiduría no introduce sólo la perennidad del recuerdo (et. v. 13), sino más bien una inmortalidad personal, más allá de la muerte, que es de una naturaleza diferente que la simple sustancia de un alma preexistente.

«Era yo un muchacho de buen natural y me cupo en suerte un alma buena; o mejor, siendo bueno, vine a un cuerpo sin taras» (Sb 8, 19-20). «Buen natural» (eufyes) aparece en 2M 4, 32; este término griego «se remonta a Sócrates y a Platón y tiene que ver con las cualidades del cuerpo y, sobre todo, las del alma: un cuerpo con buena salud y un espíritu bien dispuesto en el plano intelectual y moral». «El alma buena» que ha recibido sin duda no remite a ninguna concepción griega de la preexistencia del alma, sino más sencillamente a Gn 2, 7, donde el hombre es un cuerpo animado. Sin embargo, es cierto que Sb 8, 20, sin acercarse a la preexistencia del alma, acepta del pensamiento griego la idea de una preeminencia del alma sobre el cuerpo (et. Sb 9,1 5: «Porque el cuerpo corruptible es un peso para el alma y esta tienda terrena oprime al espíritu que reflexiona») [28].

La oración de Salomón (Sb 9, 1-18)

El libro de la Sabiduría de Salomón II

Publicado: Jueves, 10 Marzo 2022 08:32

Escrito por Daniel Doré

Es una de las oraciones más hermosas de la Biblia, enriquecida con toda la tradición sapiencial y con la experiencia espiritual del judaísmo alejandrino. Situada exactamente en el centro del libro, la oración de Sb 9, anunciada en Sb 7-8, constituye también su eje. Al comienzo habla de la creación y del proyecto creador de Dios, como Sb 1-6, y al final menciona la salvación concedida, que será el tema de Sb 10-19.

La primera estrofa (Sb 9, 1-6) es titulada por M. Gilbert como «Vocación y debilidad del hombre». Salomón implora humildemente al Dios de los Padres: «Dame la sabiduría que comparte tu trono y no me excluyas del número de tus hijos» (v. 4). Ella le permitirá cumplir su vocación de hombre (Gn 1, 28) y de rey (1R 3, 6), de acuerdo con la voluntad del Señor de la misericordia.

La segunda estrofa (Sb 9, 7-12) remite a la misión específica de Salomón como rey, juez y constructor del templo. La petición del v. 10 tiene que ver con el discernimiento para conocer lo que es agradable al Señor y así asumir la realeza tal como es descrita en los textos que enmarcan la primera parte (Sb 1, 1-15 y Sb 6, 1-21).

La tercera estrofa (Sb 9, 13-18) vuelve sobre la debilidad humana e insiste en una última petición: « ¿Quién conocería tu designio si tú no le dieras la sabiduría y enviaras tu santo espíritu desde los cielos?» (Sb 9, 17). Así se afirma la imposibilidad para el hombre de conocer la voluntad de Dios sin el don de la Sabiduría y del Espíritu, considerado aquí como fuente de renovación y de vida interior en la línea de Ez 36, 26-29.

TERCERA PARTE

Las obras de la sabiduría en la historia (Sb 10-19)

De la creación al Éxodo (Sb 10, 1-11,1)

La Biblia de Jerusalén (2000), lo mismo que J. Vélchez en *The International Bible Commentary*, considera que la tercera parte del libro comienza en Sb 10, y la titula «La Sabiduría actúa en la historia» o «La justicia de Dios en la historia». La Traducción Oecuménica de la Biblia, por el contrario, retrasa el comienzo de esta tercera parte, titulada «Meditación sobre el Éxodo», a Sb 11, 4. No se trata de retomar aquí las cuestiones de la estructura literaria y del género literario específicos de estos capítulos, estudiados en la introducción, sino solamente de recordar algunos elementos.

La oración de Salomón en Sb 9 concluía el elogio de Sb 7-8. Sb 10 comienza el recorrido por la historia, que continúa hasta el final del libro. En el capítulo 10, la Sabiduría es aún el tema, mientras que a partir del capítulo 11 lo es el propio Dios. El término «Sabiduría», Sofía, que era empleado tres veces en Sb 1-5, veintiuna en Sb 6-9 y cuatro en Sb 10, sólo reaparece dos veces en Sb 14, 2.5. La tercera parte comienza, por tanto, con esta fresca introducción, que podemos titular, siguiendo a L. Alonso Schokel, «De Adán a Moisés, la salvación por la Sabiduría». Después, el texto continúa en Sb 11-19 con la *synkrisis*, la confrontación entre los acontecimientos del Éxodo y del desierto, y los israelitas y los egipcios o cananeos. Las antítesis o dípticos de los acontecimientos del Éxodo, que se encadenan en un largo desarrollo, son interrumpidas por dos digresiones (Sb 11, 15 – Sb 12, 27, la moderación divina, y Sb 13-15, la crítica de los dioses paganos) y salpicadas por fragmentos himnicos. El término «digresión» es quizás incluso impropio, en cuanto que estas exposiciones están fuertemente unidas al contexto de los capítulos Sb 10-19.

Los fragmentos himnicos han sido estudiados igualmente por M. Gilbert [29]. Al emplear corrientemente la segunda persona para dirigirse al Señor, igual que en el cántico de Moisés en Ex 15, 6-17, el texto de Sb 10-19 «merece ser llamado una anamnesis himnica del Éxodo, es decir, un recuerdo con forma de himno de los principales acontecimientos del Éxodo. Este himno tiene la característica de estar dirigido en gran parte directamente al Señor, nombrado entonces en segunda persona. Cuando el autor actúa de otra manera, es decir, cuando el "tú" dirigido al Señor está ausente, se trata generalmente de las faltas de los enemigos y del castigo que se sigue de ellas. (...) Sin embargo, cuando el "tú" dirigido al Señor interviene de la misma manera a propósito de los enemigos, es para subrayar que la moderación del Señor, cuando castiga, está fundamentada en su amor por su criatura, en su misericordia, que apunta a la reconciliación de los culpables.(...) Por otra parte, Dios no es sólo el Señor que se ha vinculado a Israel; también es el Señor universal; la intención universalista del autor se

manifiesta en algunas expresiones, como Creador (poíasas, Sb 16, 24), Providencia (pronoía, Sb 14, 3), Padre Sb (14, 3), Señor amigo de la vida (despotés philopsyjós Sb 11, 26), Salvador universal (panton soter, Sb 16, 7)» [30].

Estructura literaria

Podemos señalar que en los vv. 1-14 el texto presenta una serie de personajes anónimos, protagonistas de los acontecimientos que marcan la historia por medio de la Sabiduría, que es designada por el pronombre enfático «ella» (auté). A partir del v. 15, el protagonista se vuelve colectivo, «el pueblo santo». F. Genuyt señala perfectamente la diferencia entre las dos partes: «La primera (Sb 10, 1-14) empalma por simple yuxtaposición una serie de acontecimientos notables, centrados todos en personajes anónimos, definidos como "justos", ante los que la Sabiduría asume funciones diversas. La segunda (Sb 10, 15-21), en lugar de centrar la atención en las individualidades, se interesa directamente por la liberación del pueblo, bajo la dirección de un fiel del Señor. Se tiene la impresión entonces de que el texto, dejando de proceder por acumulación o adición de acontecimientos notables, procede por superposición de episodios y de hazañas, de tal manera que el relato adquiere cierta profundidad y densidad» [31].

Para mayor claridad de la lectura, desvelemos este anonimato:

Sb 10, 1-4: de Adán a Noé,

Sb 10, 5: Abrahán,

Sb 10, 6-9: Lot,

Sab 10, 10-12: Jacob,

Sb 10, 13-14: José,

Sb 10, 15 – Sb 11, 1: Israel y Moisés.

El Génesis (Sb 10, 1-14)

En Sb 10, 1-4, el autor no procede a una relectura de Gn 1-11, sino que insiste solamente en la acción de la Sabiduría en esta prehistoria de la humanidad. Lo que el texto de Gn atribuía al Señor o a su Palabra, el autor lo atribuye a la Sabiduría de Dios, especialmente en la salvación de la humanidad, en Adán en primer lugar (Sb 10, 1-2) y después en Noé (Sb 10, 4).

En Sb 10, 5, la historia de Abrahán está fuerte mente vinculada al episodio de la torre de Babel, en Gn 11, lo mismo que la de Lot (Sb 10, 6-9) es puesta en relación con el castigo de las ciudades de la Pentápolis. Más allá de los textos de Gn 11-12, Gn 22 o Gn 19 para Lot, el autor se inspira en tradiciones judías extrabíblicas.

Sb 10, 10-12 no mantiene del ciclo de Jacob más que sus encuentros, sus enfrentamientos con su hermano Esaú (Gn 27), con su tío y suegro Labán (Gn 29-31) y, finalmente, con Dios (Gn 32, 25-33).

La historia de José, mencionada en Sb 10, 13-14, retoma, en Gn 37, 12-36 y Gn 39-41, la temática del justo perseguido y después glorificado, ya presente en la tradición bíblica (Jb, Is 52, 13 – Is 53, 12) y en la primera parte de la obra (Sb 2, 12-20; Sb 5, 4-5).

Más allá de estas referencias a las fuentes bíblicas de Sb 10,1-14, es necesario entender el propósito del autor. F. Genuyt ha caracterizado muy bien esta página analizando los actores, los peligros y las funciones temáticas y

figurativas. Esta lectura ilustra perfectamente la fructífera aportación de un acercamiento semiótico a los textos bíblicos. Me permito citarla aquí ampliamente.

Los actores

«La referencia a personajes conocidos de la historia bíblica no está indicada por el texto. No se menciona a ninguno de estos personajes por su nombre. Es por la referencia a las pruebas a las que se han enfrentado como puede establecerse esta identificación. Por tanto, el libro de la Sabiduría es una historia que supone conocida otra historia. Elimina de forma natural cualquier referencia de tiempo, lugar (excepto la Pentápolis, Sb 10, 6, y el mar Rojo, Sb 10, 18) y nombres. Todos los personajes de los que nos cuentan las pruebas están reunidos bajo el título de "justos", y sus adversarios sólo son conocidos por los títulos de "impíos" o "pecadores". Sin duda, se suceden en el tiempo, pero no se nos proporciona ninguna información cronológica o genealógica. Igualmente, el texto hace abstracción de su pertenencia étnica; por tanto, no sabemos si tienen alguna relación de filiación entre sí ni a qué pueblo pertenecen. Finalmente, para cada personaje se menciona una sola hazaña, entre todas las que narran los libros del Génesis y del Éxodo, que permita identificarlo.

Podemos preguntarnos si se trata propiamente hablando de un relato, con la continuidad que supone en general. Pero más bien se tiene la impresión de que es una selección de casos ejemplares destinados a ilustrar los principales riesgos y peligros o pruebas con los que se encuentra el ser humano. Y, sin embargo, la historicidad no está enteramente abolida, sino que se trata más bien de una especie de instauración del ser humano en la historia, una historia temática, ya que los personajes sólo son conocidos bajo la oposición entre el "justo" y el "impío". (...) Sobre el período que precede al Éxodo, se tiene la impresión de que la historia de la humanidad es una sucesión de momentos peligrosos en la que todo habría podido venirse abajo y que siempre hay una especie de recuperación de la rectitud. Gracias a la Sabiduría es como la humanidad supera sus pruebas. En resumidas cuentas, la historia humana es el relato de los acontecimientos que se reparten tres actores: la Sabiduría, el justo y los impíos».

Los peligros

«Con ocasión de los ejemplos aportados, el libro de la Sabiduría establece una especie de lista de riesgos, peligros y obstáculos a los que está sometido el ser humano; consiguientemente, a sus extravíos: cólera fratricida, inundación de la tierra, perversidad de las naciones, impiedad, ignorancia, faltas, enemigos, trampas, prisiones, cadenas, mentiras, etc. Entre estas pruebas, dos son la excepción, porque no son la consecuencia de ninguna falta: por una parte, la coacción que se le impone al justo (Abrahán) en contra de la ternura hacia su hijo (alusión al sacrificio de Isaac); por otra, el combate librado por otro justo, Jacob, contra alguien que no era un enemigo (alusión a la lucha de Jacob con Dios). En el resto de las pruebas vemos desfilar todas las situaciones que se pueden mencionar cuando se trata de jalonar la experiencia de la humanidad en su historia. Se reitera con insistencia el doble resultado de sus pruebas: uno feliz para el justo, el otro desgraciado para los impíos. Y siempre interviene la Sabiduría para salvar al justo, mientras que el impío sucumbe a sus propias faltas. Con esta conclusión de tipo repetitivo se obtiene la posibilidad de escribir una especie de relato universal, reducido a un solo criterio de interpretación, que es de orden moral».

Funciones temáticas y figurativas

«Aunque el conjunto de los comportamientos humanos puede clasificarse entre estas dos funciones temáticas, el "justo" y el "no justo", hay, por el contrario, una gran diversidad de funciones figurativas, según la extrema variedad de situaciones. El no justo, caracterizado por su separación de la Sabiduría, entrará así en figuras diversas: la perversidad, la locura, la cólera, la mentira, la tiranía, la opresión, la incredulidad, la pérdida de conocimiento, la falta, el pecado; se obtiene así una especie de nosografía de los comportamientos humanos y de sus anomalías. Por el contrario, el justo, caracterizado por la asistencia que le ofrece la Sabiduría, se mostrará bajo las figuras de la elección, la fuerza, la piedad, la irreprochabilidad, y, además, gracias a la Sabiduría será librado de cualquier trampa, gozará de la autoridad, la riqueza y el dominio sobre el universo. En cuanto a la Sabiduría misma, se manifiesta bajo las actividades más variadas: protege, libra, salva, dirige, procura la riqueza, enseña, preserva del pecado; cualquier actividad buena y dichosa tiene en ella su fuente; por el contrario, no se le atribuye ningún cupo de responsabilidad en el castigo que finalmente se abate sobre los impíos. Agente

continuamente presente, no parece, en este caso, que tenga la función de un objeto-valor: ella garantiza su posesión».

El Éxodo (Sb 10, 15 – Sb 11, 1)

La segunda parte del texto extiende la acción salvadora de la Sabiduría a todo el pueblo de Israel bajo la dirección de Moisés, a la vez jefe del pueblo y mediador, un «santo profeta» (Sb 11, 1). Esta sección parece constituir la puesta en escena de los personajes de la epopeya del Éxodo, obra de la Sabiduría. Estos personajes principales son tres:

- el pueblo del Señor, Israel, «pueblo santo y raza irreprochable» (Sb 10, 15), los justos, los santos;
- los enemigos, Egipto, «nación de opresores», «impíos»;
- la Sabiduría del Dios salvador de su pueblo.

Los acontecimientos de los relatos de Ex 7-14, ya releídos y desarrollados en los relatos del libro de los Números, la predicación del Deuteronomio e incluso en las tradiciones targúmicas (sobre Ex 15, 2), permiten al autor de Sb argumentar su discurso. F. Genuyt caracteriza así los actores y las hazañas de esta sección.

Los actores

«A partir de Sb 10, 15 aparecen dos nuevos actores: el "pueblo santo" opuesto a una "nación de opresores". La cadena que hacía que se sucediera justo tras justo es sustituida bruscamente por la historia de un pueblo oprimido. No sabemos cómo se ha constituido este pueblo. No se indica ningún vínculo de descendencia con relación a la serie de los justos que le ha precedido. No sabemos ni cuál es su nombre ni el de la nación que le oprime. Los dos grupos sólo son calificados por comportamientos de tipo religioso o ético. De ahí la importancia que se le concede al problema de la idolatría y, correlativamente, al de la perversión. (...) No es en calidad de israelitas o de egipcios como los primeros se han atraído los favores y la protección de Dios y como los segundos han sufrido el castigo, sino únicamente en calidad de "pueblo santo" y de "nación de opresores", como si la cualidad de justo fuera la condición necesaria y suficiente para formar parte del pueblo santo. El texto no dice que los israelitas fueran un pueblo santo, idealizando una historia pasada que subraya en varias ocasiones lo contrario; dice que el pueblo santo está compuesto por justos.

Queda el hecho de que la segunda parte rompe con la primera por la oposición "pueblo" (santo)/ "individuo" (justo). Allí donde los justos eran presentados uno detrás de otro, ahora se presentan como uno entre otros y para formar un pueblo. Este pueblo no es una simple colección de individuos. Hay un destino común, está organizado bajo la dirección de un profeta, de un fiel en cuya alma ha "entrado" la Sabiduría (Sb 10, 16). Es una comunidad de justos la que finalmente será reunida "con un corazón unánime" en la celebración del Nombre del Señor (Sb 10, 20). Sin embargo, el pueblo está caracterizado mediante un mínimo de señales históricas: localizado en el mar Rojo, temporalizado por su paso, historizado por la liberación de la opresión. Por tanto, no toda referencia histórica es eliminada, y la ética no es un complemento abstracto de la historia».

«A la Sabiduría se le atribuyen las dos hazañas enumeradas: la liberación de la opresión (materializada en la travesía del mar Rojo, el hundimiento de los enemigos y el despojo de los impíos) y la liberación de la palabra (materializada mediante la apertura de la boca y la desatadura de la lengua, Sb 10, 21). Esta última observación es notable. Con anterioridad, nada se dice sobre ningún tipo de intercambio de palabras entre los justos: son como mudos o niños pequeños. La Sabiduría los conduce, no les hace hablar. Aquí aparece una nueva función de la Sabiduría: abrir la boca y desatar la lengua para la alabanza y la celebración del santo Nombre. Y esta operación concluye además cualquier acción de la Sabiduría. El hilo de un mismo significado vincula la liberación y la desatadura de la lengua: la Sabiduría está al servicio del pueblo, y el pueblo santo es liberado para alabar al Señor. Por tanto, disponemos a este respecto de un verdadero recorrido narrativo, completo, y la acción final de reconocimiento está en relación con la constitución de los justos en un pueblo. El resultado final, si no el objetivo de las operaciones de la Sabiduría, es que el nombre del Señor sea cantado» [32]. La última palabra del autor, el

resultado final de esta historia, es un grito de alabanza (Sb 19, 22).

Daniel Doré, en mercaba.org/

Notas:

19. V. o'ALARIO, «La réflexion sur le sens de la vie en Sg 1-6. Une réponse aux questions de Job et de Qohélet», en N. CALDUCH-BENAGES / J. VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*. FS M. Gilbert (BETL 148; Lovaina, Peeters, 1999) 328.
20. *Ibid.*
21. M.-F. BASLEZ, *Bible et Histoire*, 111.
22. M. GILBERT, «Sagesse de Salomon», en *OBS*, XI, col. 70.
23. M. GILBERT, «La figure de Salomón en Sg 7-9», en *Études sur le judaïsme hellénistique (Lectio Divina 119; París, Cerf, 1984) 225-249; «La procréation: ce qu'en sait le livre de la Sagesse» [sobre Sb 7, 1-3]: NRT 111 (1989) 824-841, y J. BRIERE, «Salomon», *DBS*, XI, cols. 468-470.*
24. M. GILBERT, «La figure de Salomon», 248-249.
25. M. GILBERT, «La procréation: ce qu'en sait le Livre de la Sagesse»: a. c., 824-841.
26. Cf. M. GILBERT, «El Espíritu y la Sabiduría», en *El Espíritu Santo en la Biblia (CB 52; Estella, Verbo Divino, 61999) 19-21.*
27. Cf. P. BEAUCHAMP, «Épouser la Sagesse - n'épouser qu'elle? Une énigme du livre de la Sagesse», en M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'AT* (BETL 51; Lovaina, Peeters, 1990) 347-369.
28. M. GILBERT, «La procréation», 830-837.
29. «L'adresse a Dieu dans l'anamnese hymnique de l'Éxode», en v. COLLADO BERTOMEU / E. ZURRO (eds.), *El misterio de la Palabra. Homenaje a Luis Alonso Schokel* (Madrid, Cristiandad, 1983) 207-225.
30. *Ibid.*, 224-225.
31. *La sortie d'Égypte* (Lyon, Profac, 1996) 104.
32. *Ibid.*, 108-110.