



El comienzo del midrás del Éxodo (Sb 11, 2-14)

Género literario de Sb 11-19

Los capítulos Sb 11-19 de la Sabiduría van a poner en práctica dos procedimientos literarios, uno perteneciente a la tradición judía, el midrás hagádico, y otro a la cultura helenística, la synkrisis o desarrollo por comparación.

El midrás hagádico no es únicamente una relectura sapiencial del pasado de Israel, como el Elogio de los padres en Si 44-49. La relectura de los «signos y prodigios del Éxodo», llamados más comúnmente «las plagas de Egipto», no se lleva a cabo más que en los primeros capítulos del relato del Éxodo (Ex 5-14). Es toda la tradición bíblica, tanto los relatos del desierto en Ex, Nm o Dt como los relatos de Gn o su relectura profética, la que es evocada. Según M. Gilbert, «el autor de Sb sigue bastante a menudo los Setenta, pero no se puede excluir la posibilidad de un recurso, directo o indirecto, al texto hebreo. Por otra parte, incluso teniendo en cuenta referencias prácticamente obligadas a algunos libros en Sb 6-9; Sb 10; Sb 16-19, se observa que el autor utiliza casi todos los libros bíblicos anteriores, aunque siempre emplea sus fuentes muy libremente. Asimismo, las mezcla muchas veces con otras, que proceden del judaísmo o del helenismo» [33].

La synkrisis o desarrollo por comparación. El pueblo de Israel es considerado como un pueblo de justos y el pueblo de Egipto se convierte en el tipo y símbolo del endurecimiento de los impíos. La comparación del tratamiento de los dos pueblos en la historia del Éxodo se desarrolla en siete antítesis, que hemos señalado en el estudio de la estructura literaria del conjunto.

Esta comparación se fundamenta en dos principios que encontramos ilustrados a lo largo de estos capítulos. Según el primero, la creación, los elementos del cosmos, están al servicio tanto del beneficio como del castigo: «Así, lo que sirvió de castigo para sus enemigos fue para ellos ayuda en su necesidad» (Sb 11, 5).

El segundo está enunciado en Sb 11, 16: «La causa del pecado es el instrumento del castigo». El instrumento de la falta se convierte en el del castigo. Es un principio cercano aunque distinto al del talión. Pero, en el marco de una retribución temporal, el autor reafirma el principio sapiencial de la justicia inmanente.

«La proporción -señala M. Gilbert- reside en el instrumento: adoran viles animales, serán castigados por viles

animales. El castigo no procede de la misma especie, sino del mismo género, pues los egipcios no han adorado nunca a los mosquitos, los tábanos, las ranas, sino a las serpientes».

Estos dos principios tienen en común la misma lógica de la relación de proporcionalidad inversa, aplicada a la causalidad instrumental. El primer principio (Sb 11, 5), definido por la oposición entre el beneficio de los justos y el castigo de los impíos, es desarrollado en Sb 11, 4-14 y Sb 16, 1-29. El segundo principio (Sb 11, 16), castigo medido, es desarrollado en Sb 11, 15 – Sb 12, 27.

1ª Antítesis:

La prueba de la sed (Sb 11, 2-14)

En Sb 11, 2-4, la introducción a la primera antítesis remite al relato de Ex 12, 37 – Sb 17, 7 y Nm 20, 2-13. Lo primero que se menciona es el beneficio concedido como repuesta a la invocación del Señor «cuando tuvieron sed». En Sb 11, 5 el mismo instrumento sirve de castigo y de beneficio. En Sb 11, 6-14, la primera plaga (Ex 7, 17-21) se pone en relación con el decreto infanticida de Ex 1, 15-16, igual que en Sb 18, 5 la muerte de los primogénitos de los egipcios.

La relectura de estos episodios en nuestra perícopa «se toma toda libertad -señala F. Genuyt- tanto frente a la cronología como frente a la verosimilitud histórica. Los elementos antiguos: (el agua del río convertida en sangre) son comparados con elementos nuevos (el agua que brota de la roca en el desierto). (...) El texto supone a los egipcios informados de las maravillas que seguirán a la salida de Egipto, lo que no figura en el relato del Éxodo. Por otra parte, supone que los hebreos tuvieron conocimiento de la reacción de los egipcios. ¿Tuvieron conocimiento tanto unos como otros de sus dichas y desgracias respectivas? El texto no lo dice. Constatamos que no hay separación entre la suerte de los dos pueblos, sino articulación. Según el Éxodo, vemos que la resistencia del faraón había hecho posible una salida que no fuera una ruptura brutal, definitiva y completa (cf. el intercambio de regalos, Ex 12, 35-36).

La misma prueba afligió a los egipcios y a los hebreos: todos sufrieron la sed, pero no en el mismo momento ni de la misma manera. Además, cada uno de los grupos tuvo de la prueba una comprensión radicalmente diferente, ya que, en un caso, ésta borra el sufrimiento, mientras que, en el otro, lo redobla. En esta diferencia de trato de una misma prueba enviada por el Señor hay que considerar dos cosas:

- una cierta objetividad de la diferencia,
- un doble punto de vista sobre esta objetividad».

El río no potable, la roca-fuente

«Aunque el trato querido por el Señor es el mismo objetivamente, no ha sido dosificado de la misma manera para unos que para otros. Por parte de Egipto, la sed resulta no de la falta de agua, sino del "caudal permanente de un río, enturbiado por una mezcla de sangre y barro". Hay demasiada agua, pero no es potable por mezcla de elementos. Por parte de los hebreos, en el desierto no hay agua suficiente, pero la carencia es intermitente, ya que brotará agua de la roca en abundancia. Vemos que, con relación al curso normal de las cosas, la acción del Señor tiene resultados sensiblemente diferentes: convertir el agua en sangre (lo potable en no potable), transformar una dura

- Piedra en elemento líquido (lo no bebible en bebible). Señalaremos además que:
 - la privación de agua para los egipcios sigue a su decreto infanticida,
 - la donación de agua a los hebreos sigue a una petición.

La comprensión de los acontecimientos es triple para los dos grupos. Se hace con relación a sí mismos, por comparación con los otros y teniendo en cuenta su relación con el Señor. Resumiendo las interpretaciones que hacen los unos y los otros, hay que señalar:

- Para los hebreos:

- a) la sed es, en lo que les concierne, una prueba constructiva que se vuelve hacia el futuro;
- a) por comparación, comprenden cuál ha sido la tortura de los egipcios. La comparación les es favorable porque
- b) ven en su prueba una corrección misericordiosa de un Padre que advierte. Observemos que se trata de una verdadera interpretación: es necesaria para identificar en la prueba (lo que parece) un acto de benevolencia (lo que es).

- Para los egipcios:

- a) la sed es un castigo insuperable;
- b) en efecto, por comparación con los hebreos, su castigo, aunque pasado, no hace más que redoblar: "Porque los alcanzó una doble pena y gemieron al recordar el pasado; cuando comprendieron que su castigo era un bien para los otros, reconocieron que era el Señor";
- c) finalmente, este castigo no abre a una verdadera comprensión de Dios propiamente hablando: da curso al resentimiento, como si el Señor fuera para ellos un peso que no cesa de agravarse ("reconocieron que [el que intervenía] era el Señor"). Desde el punto de vista de los hebreos, el castigo es comprendido como el acto de un rey severo que condena: la severidad no puede ser entendida más que por diferencia con la misericordia. Así, lo que era una instrucción para los hebreos se convierte en una deconstrucción para los egipcios ("se consumen").

Existe, por tanto, una ausencia de simetría entre las dos formas de vivir semejante prueba. Los egipcios no alcanzan una verdadera comprensión porque están por completo bajo la ley de lo doble. Si la comprensión de los hebreos interpreta una cosa por otra, los egipcios interpretan la misma cosa por sí misma, dado que están situados como ante un espejo con respecto a los hebreos. Por eso sufren lo que han sufrido y sufren la dicha de los otros, lo que les coloca en el orden de la envidia. Por el contrario, por parte de los hebreos, todo lo que experimentan o aquello que han conservado como recuerdo de su experiencia en Egipto viene a favorecer su comprensión y su inteligencia de los acontecimientos. Esto muestra a los egipcios lo desgraciados que son. Esto habla a los hebreos de la diferencia que hay entre ellos y los egipcios. Esto demuestra a los egipcios que todo está contra ellos, incluidos los elementos del mundo (mientras que su situación no ha sido más terrible que la de los hebreos). Es el mecanismo de la melancolía: todo está contra ellos, incluso las plagas más comunes. Para los hebreos, la prueba engendra el deseo, el deseo la petición y esta petición de lo imposible (agua en un desierto de piedra) recibe una respuesta. Ésta es la diferencia» [34].

1ª «digresión»: la moderación divina (Sb 11, 15 – Sb 12, 27)

Moderación hacia los egipcios (Sb 11, 15 – Sb 12, 2)

La perícopa puede ser dividida de la manera siguiente: la regla del castigo se enuncia en Sb 11, 15-20 y después se argumenta en Sb 11, 21 – Sb 12, 2 y se dispone en estructura concéntrica:

A. Sb 11, 15-16: introducción,

B. Sb 11, 17-20abc: la omnipotencia divina argumentada de manera negativa,

C. Sb 11,20 d: principio de moderación,

B'. 11,21-12,1: la omnipotencia divina, fundamento de su misericordia,

A. Sb 12, 2: conclusión.

La omnipotencia divina (Sb 11, 15-20)

La plaga de los animales hostiles a Egipto es el objeto de la segunda y tercera antítesis en Sb 16, 1-14, en la relectura midrásica de Ex 8,1-27 y Ex 10, 4-9. Pero aquí la ironía del discurso ilustra las dos afirmaciones teológicas:

- «La causa del pecado es el instrumento del castigo» (Sb 11, 16). En el original griego nos encontramos con una pasiva que, sin duda, hay que entenderla como una pasiva teológica: es Dios quien castiga. El Testamento de Gad conoce un texto paralelo: «Pues en lo que el hombre peca, ahí recibe su castigo» (Sb 5, 10).

- «Pero tú lo has regulado todo, con peso, número y medida» (Sb 11, 20d).

El discurso apela a descripciones bíblicas de los monstruos Behemot (Jb 40, 15-24) y Leviatán (Jb 40, 25 – Jb 41, 26), pero se inspira igualmente en los fabulosos monstruos de Grecia, tales como las quimeras, las gorgonas, etc. En estos versículos, los animales son clasificados en dos categorías: los «animales irracionales» (alaga zoa), los mismos que aparecen en las plagas de Egipto, y las grandes fieras de la creación. Observemos que se hace otra distinción en esta última categoría entre las fieras ya creadas («manadas de osos o leones intrépidos») y las «bestias ferocísimas desconocidas y al efecto creadas» para la realización de los designios divinos (Sb 11, 17-18).

«La división puede parecer sorprendente: ¿no han sido creados en realidad todos los animales? Ciertamente, pero se trata de la división cultural propia del "imaginario" egipcio. En este "imaginario", los "animales irracionales" no son totalmente "creados", en la medida en que son objeto de un culto en la religión egipcia: son elevados al rango de lo divino, engendrando con ello la confusión entre lo creado y lo divino. En esto consiste la idolatría. Los egipcios, al rendir culto a los animales irracionales, fueron los artesanos de su propio castigo. Al inventar no anima les reales, sino representaciones de la divinidad, y por tanto imágenes, fueron castigados por estas mismas representaciones. Tuvieron miedo de las imágenes que inventaron; en lugar de considerar la invasión de los animales irracionales como una plaga natural, lo tomaron como un castigo divino (siguiendo la equivalencia establecida entre animal y dios).

Se comprende así en qué consiste la moderación divina. Dios habría podido castigarlos mediante un efecto de su poder creador, bien sea enviando grandes plagas, bien sea creando expresamente bestias feroces, cuya simple apariencia habría bastado para hacerles quedar secos de espanto.

Pero Dios eligió otra vía: le bastó con dejar que actuara el mecanismo idolátrico puesto en marcha por los egipcios. Dios ya no tiene necesidad de intervenir por medio de efectos especiales allí donde los ídolos hacen perfectamente el trabajo en su lugar. Destruyen al hombre tanto como ellos destruyen a Dios» [35].

Las razones de la moderación divina (Sb 11, 21 – Sb 12, 2)

La omnipotencia del Señor, «la fuerza de su brazo», se manifestó en la salida de Egipto (Ex 6, 1-6; Ex 15, 16; Dt 4, 34). La misma creación dominada por el Señor está al servicio de sus elegidos. El creador es «amigo de la vida», amigo de los vivos (Sb 2, 23-24). La celebración del poder y de la misericordia del Señor amplía la perspectiva: la historia del Éxodo invita a ver a Dios actuando en el mundo, en la creación del mundo y en su conservación en el ser.

F. Genuyt dilucida perfectamente cómo el texto llega a concluir en la invitación a la fe en el Señor.

«¿Cómo se presenta el mundo? Para Dios es una pequeña mota de polvo, una cosa nimia, nada. El mundo tiene su origen en lo que no es él mismo, a saber, en el poder creador de Dios. Dios es capaz de todo; pero, contrariamente a la ideología corriente, este poder es fuente de misericordia: "Tú tienes compasión de todos, porque todo lo puedes" (Sb 11, 23). Por tanto, no se trata de un poder arbitrario; está articulado indefectiblemente con la misericordia: porque lo puede todo, no hace cualquier cosa. No puede más que dar el ser y la vida: cualquier efecto de ser y de vida es efecto de amor.

En estos puntos de vista sobre el origen del mundo se imbrican enseguida consideraciones sobre el mal. Si Dios no está en el origen del mal, éste parece inaugurado con el principio (temporal del mundo, ya que el texto nos dice sin transición que "Dios pasa por alto los pecados de los hombres para que se arrepientan"). Así, el mundo no está sin Dios, pero desde el principio no es indemne a la caída, al pecado, al rechazo de Dios, es decir, a la idolatría. ¿Cuál va a ser la actitud de Dios? ¿Acaso Dios está en el origen de la "repugnancia" por este mundo? No, ya que lo ha hecho, y no puede hacer nada más que por amor. Dios llama a las cosas a la existencia y las conserva en ella. Por tanto, no se olvida de la justicia. Entre el amor, que querría la conservación, y la justicia, que querría el castigo, el texto inventa la mediación del tiempo, el "poco a poco": "Por eso corriges poco a poco a los que caen" (Sb 12, 2).

Por tanto, tenemos dos problemáticas: la de la formación del mundo, que está regulada por el principio del amor creador, y la de la conservación, que está regulada por el principio de un Dios que se reserva el tiempo de hablar, castigando poco a poco. Jugando con estos dos ejes, el del origen y el de la temporalidad, es como el texto plantea el acto de la fe: ésta se refiere al Señor, al origen de todo, pero este acto de fe no sobreviene más que señalando una equivocación, en una línea temporal donde se produce, con anterioridad, el pecado de incredulidad y de idolatría» [36].

«Por eso corriges poco a poco a los que caen y los amonestas y les recuerdas su pecado, para que se aparten del mal y crean en ti, Señor» (Sb 12, 2). La fe de Israel es la adhesión exclusiva al Dios de la alianza, implicando el rechazo de cualquier otra divinidad y la condena de la idolatría. Esta adhesión no es sólo propuesta al pueblo de los justos, al pueblo santo, sino también a los egipcios y, finalmente, a partir de la meditación de Is 56, 3-7, a todos los hombres. Al argumentar a partir de la distinción entre el castigo moderado y el definitivo, Sb 11-12 comenta la suerte de los egipcios: fueron castigados en el momento del Éxodo no porque impidieran al pueblo de Dios abandonar Egipto (Ex 8, 28; Ex 9,7.35; Ex 11,20), sino porque, dando culto a una multitud de divinidades (Sb 15, 15-19), no reconocieron al Dios único. Son castigados en primer lugar ligeramente, para que, al descubrir la vanidad de sus ídolos, se aparten de ellos y se unan al verdadero Dios.

Moderación hacia los cananeos (Sb 12, 3-18)

El texto describe en primer lugar las abominables prácticas de los «antiguos habitantes de tu tierra santa» en Sb 12, 3-7 y, después, el castigo moderado y ejemplar del que son objeto en Sb 12, 8-18.

Las prácticas de los cananeos (Sb 12, 1-7)

Las abominables prácticas condenadas por las leyes de la Torá son: la magia y la adivinación (Ex 22, 17; Dt 18, 19-21), la iniciación en el culto a los dioses de la fertilidad Baal y Astarté, y los sacrificios humanos (Dt 12, 31; Sb 18, 10; 2R 3, 27), denunciados por los profetas (Jr 7, 31; Ez 16; Ez 23). Por otra parte, es posible que la actualidad alejandrina, ya presente en el discurso de los impíos de Sb 2, 6-9, haya servido de referencia a esta denuncia de las prácticas atribuidas a los cananeos. Según M.-F. Baslez, «la crítica se centra, en efecto, en lo dionisiaco (Sb 12, 5.14.23.28) a través de sus mitos, sus prácticas y sus compromisos sociales y políticos. Lo dionisiaco es denunciado como un culto infanticida. En esta religión de muerte y resurrección, la muerte de Dionisio niño por los Titanes era un elemento importante del mito, frecuentemente conmemorado mediante la ingestión de carne animal cruda despedazada (aunque no fuera más que un bocado). Los sacrificios celebrados en honor de Dionisia, "comedor de lo crudo", "desmembrador" o "asesino de niños de pecho", están fuera de cualquier norma, incluso aunque la ciudad los admita; el autor no los entiende y vuelve contra las sectas dionisiacas las acusaciones de asesinato ritual y de antropofagia tan frecuentemente lanzadas contra los judíos»

[37].

Para evaluar la situación de los cananeos, Sb 12, 3-7 menciona dos parámetros: la tierra y la raza.

1. El parámetro de la tierra: si los egipcios habitaban la tierra que había que abandonar, los cananeos habitan la tierra donde hay que entrar. Es una diferencia suficiente para que no se confundan los dos grupos presentes y lo que se dirá de unos y de otros.

2. El parámetro de la raza: en cuanto pueblo, los cananeos están cargados con los crímenes más horribles y los menos perdonables: especialmente asesinato de niños y antropofagia. Su perversidad hace de ellos una raza maldita y, por otra parte, irreformable.

«Estos dos parámetros crean para los cananeos una situación paradójica. En cuanto raza, están perdidos y sólo pueden ser entregados al exterminio; pero en cuanto habitantes de la tierra santa, están llamados a participar de la vocación de esta tierra, "la más querida de todas", que es la de recibir "la digna colonia de los hijos de Dios" (Sb 12, 7). En estas condiciones, el objetivo perseguido por Dios con ellos será diferente del objetivo respecto a los egipcios. El trato infligido a los egipcios tenía como objetivo advertirles para que se alejaran del mal y "creyeran en Dios". Los egipcios están llamados a ilustrar, bajo el efecto del castigo, la posibilidad de "creer" para los no israelitas. Por el contrario, el trato dado a los cananeos tiene como objetivo advertirles de que la tierra que habitan ha sido elegida para convertirse en la colonia o la casa de los hijos de Dios. ("Hijos de Dios" no es -reductible a "israelitas"-, pues entonces la única solución hubiera sido expulsar o aniquilar a los cananeos.) Los cananeos ilustran la posibilidad de una instalación de hijos de Dios allí donde habitan. En función de este objetivo particular hay que interpretar el conjunto del comportamiento y la suerte de los cananeos» [38].

El castigo moderado y ejemplar (Sb 12, 8-18)

El texto se refiere a Ex 23, 27-33, a Dt 7, 20 y a Jos 24, 12: los cananeos huyeron progresivamente ante la llegada de los israelitas. Pero lleva a cabo una relectura original: a lo que apunta no es tanto el beneficio de Israel -evitar que la tierra se convierta en un desierto- cuanto un espacio para el arrepentimiento de los cananeos. Se recuerda la maldición de Canaán en Gn 9, 25-26 y la de sus descendientes en Sb 10, 15-20, pero también se deja un lugar para el arrepentimiento. ¿Puede ser citada al tribunal la justicia de Dios (Jb 9, 2-3)? Las cuatro preguntas retóricas de Sb 12, 12 esperan una respuesta negativa. La justicia de Dios es medida, dominio de su fuerza y gobierno de sabiduría.

El moderado castigo de los cananeos es el envío de las avispas. «Las avispas -escribe F. Genyut- son, para los cananeos, el análogo de lo que eran los animales irracionales para los egipcios: tenían como función molestar a los egipcios hasta que se preguntaran si no había alguien o algo tras estos animales que ellos adoraban. Las avispas tienen otra función. Se les llama precursores del ejército aniquilador. Esta vanguardia es una advertencia. Además de su función destructora, las avispas ejercen una función de aviso. Por eso mismo se distinguen del ejército exterminador. Las avispas no son la aviación de la época, encargada de debilitar la posición del enemigo antes de la intervención de la infantería; son más bien signos precursores, mensajeros alados, semejantes a los ángeles, cuya función principal es la de zumbear en los oídos de los cananeos para advertirles. ¿Qué significa semejante trato?

Que Dios envíe a sus avispas antes de enviar a sus infantes da testimonio de que Dios se dirige a los cananeos y los trata como seres humanos. "Pero también con éstos, hombres al fin, fuiste clemente" (Sb 12, 8).

¿Qué es lo que prueba que los cananeos son hombres para Dios y no sólo malhechores? Que les dirige la palabra. Las avispas son la representación figurada de los mensajeros, portavoces. Una variante de ángeles, de la categoría de los que Dios utiliza cuando se dirige a los pecadores. Son elegidos para interpelar a los malhechores endurecidos. Pero, desde el punto de vista semántico, lo esencial es que registran la palabra entre Dios y estos seres» [39].

Conclusión (Sb 12, 19-27)

La pedagogía de Dios actuando en la historia, tanto con los egipcios como con los cananeos, es una lección para Israel tanto en su relación con el Señor como en su relación con los otros. Dios enseña a Israel la filantropía. Aquí seguimos, todavía, el excelente comentario de F. Genuyt: «La secuencia final hace que regresen los egipcios. Distingue, por lo que respecta a ellos, dos tipos de castigo:

- el primero consiste en sancionar a los egipcios con su propia representación de Dios: es el tormento causado por los animales irracionales de los que se ha hablado en el capítulo precedente (Sb 12, 25);
- el último castigo sobreviene después del reconocimiento del Dios verdadero: entonces el castigo supremo se abate sobre ellos (Sb 12, 27).

La conclusión es interesante: precisamente en el momento en que los egipcios reconocen al verdadero Dios es cuando el castigo supremo les viene encima. El v. 27 se interpreta generalmente refiriéndose al exterminio de los primogénitos y al aniquilamiento del ejército egipcio y situando la causa de este castigo en su obstinación en oponerse al proyecto de Dios. De acuerdo. Pero ¿no podría sugerir otra lectura el texto griego? Citemos el v. 27: Porque al verse acosados por la furia de las bestias que tenían por dioses y que eran ahora su castigo, reconocieron como Dios verdadero al que antes se resistían a conocer, y así cayó sobre ellos el peor castigo (to terma tes katadikés).

El final también se podría traducir así: "Reconocieron al Dios verdadero (...), y así es como el fin de la condena llegó para ellos". Se podría llegar incluso a decir: y así la condena alcanza para ellos su objetivo. Lo que les cae encima es un acontecimiento que es al mismo tiempo reconocimiento del verdadero Dios y desmoronamiento de su propio sistema de representación de Dios. El juicio se identificaría con la desaparición de este sistema de representación. En cuanto a saber lo que los egipcios hicieron después de este juicio, el texto no dice nada, al menos en este capítulo. Se detiene en este límite: el término del juicio» [40]

La meditación del autor puede continuar entonces sobre la situación actual de los egipcios que perseveran en la idolatría; en una reflexión cuidadosamente compuesta, Sb 13-15 lleva a sus lectores a una crítica de los dioses que es a la vez confesión de fe y de alabanza a nuestro Dios, «bueno y fiel, [que] eres paciente y todo lo dispones con misericordia» (Sb 15, 1), y exposición crítica y extraordinariamente irónica sobre el origen y las consecuencias existenciales de la idolatría.

2ª «digresión»: la idolatría (Sb 13-15)

Gracias a los minuciosos estudios de M. Gilbert y P. Bizzeti, podemos presentar la siguiente estructura literaria de Sab 13-15. Algunas reflexiones de conjunto permitirán después seguir mejor la lógica de nuestro autor.

Sb 13, 1-9: divinización de las fuerzas de la naturaleza (1),

Sb 13,10 – Sb 15, 13: culto de los ídolos,

A. Sb 13, 11-19: el leñador idólatra (2),

B. Sb 14, 1-10: el marino idólatra la historia santa (3),

C. Sb 14, 11-14: invención, consecuencias y castigo de la idolatría,

Sb 14, 15-21: divinización de los muertos y de los reyes (4 y 5),

Sb 14, 22-31: consecuencias: inmoralidad, fetichismo, misterios,

B'. Sb 15, 1-6: invocación; transición,

A'. 15,7-13: el alfarero idólatra (6),

Sb 14-19: zoolatría de los egipcios (7).

La crítica de la idolatría está bien atestiguada en la tradición bíblica, tanto en la Torá como en la predicación profética y los salmos. Pero Sb 13-15 representa, junto con la Carta de Jeremías (= Baruc 6), la exposición más completa y más sistemática de la crítica de las religiones paganas. Y nuestro sabio sabe recoger y armonizar los elementos más auténticos de la tradición judía y los de la filosofía helenística.

« Los tres capítulos de Sb 13-15 forman una unidad compleja, pues trenza varios hilos que la lectura corriente de las secuencias permite distinguir.

1) El desconocimiento de Dios que resulta de la confusión entre el Artesano divino y sus obras (primer tema donde se encuentra planteada la función de la representación en el conocimiento [Sb 13, 1-9]).

1) Después, la fabricación de los ídolos, que va acompañada por la atribución a estos objetos fabricados de un significado divino, fuera de cualquier valor utilitario.

2) Contrastando con el culto idólatrico, el narrador menciona la puesta en práctica por parte del pueblo de un reconocimiento de Dios (Sb 15, 1-5).

3) Finalmente, mediante el rodeo de un regreso a la idolatría de los enemigos del pueblo -los egipcios-, el texto desvela el origen de la idolatría en el campo del deseo: la idolatría, desconocimiento de Dios, está ligada a un desconocimiento de la vida en lo que tiene de específicamente humano (Sb 15, 6-19).

Esta última secuencia procura un fundamento a la segunda, donde se encuentran definidas las desastrosas consecuencias de la idolatría, causa de la corrupción del conjunto de la vida humana. Previene sobre la tendencia espontánea a considerar que la idolatría es una simple perversión de la religión y, por tanto, un problema reservado a los teólogos, mientras que el texto recuerda que las consecuencias de la idolatría desbordan ampliamente el terreno de la creencia para corromper los comportamientos más cotidianos. De ahí la necesidad que existe de desconectar la cuestión de la idolatría de la cuestión religiosa en el sentido estricto del término: es un problema para el hombre, antes de ser un problema para el creyente.

El problema de la idolatría adquiere toda su agudeza y su extensión a partir del momento en que, no contentándose ya con considerarla en su función falsamente representativa de la divinidad, la reflexión se esfuerza por fundamentar su valor significativo para el actuar humano. Lo que provoca la dificultad del análisis, aunque constituye también su premio, es que la idolatría se encuentra en el cruce de los caminos del conocimiento y del deseo; en suma, que es un síntoma. Adoptaremos, por tanto, la hipótesis siguiente: la idolatría es a la vez algo significativo y algo que tiene valor en el campo del deseo. Así, tendremos que preguntarnos, por una parte, lo que representa y, por otra, lo que significa la práctica compulsiva de los seres humanos de fabricar imágenes allí donde se nos propone que nos refiramos a un más allá de las imágenes» [41].

La fabricación de imágenes: la prohibición bíblica está ilustrada en Sb 13-15 en todas sus dimensiones. Pues «la idolatría -advierde con pertinencia M.F. Baslez- no es el culto a los falsos dioses, sino el culto de la imagen. Los autores de la Biblia griega han forjado aquí una palabra nueva, ya que no designan la estatua, como lo hacían corrientemente los griegos, como un "retrato" (eikon) o como un "objeto cultural" (agalma), sino como un "simulacro" (eidolon), con un matiz de ser irreal. Esta interpretación, claramente peyorativa, se desarrolló cada vez más en la literatura bíblica, pues a través de los bienes visibles es como se reconoce a Aquel que es el Dios verdadero (Sb 13, 1), mientras que las imágenes resultan de la vacuidad y de la ilusión humanas, de una vana búsqueda de la gloria (kenodoxia: Sb 14, 14)» [42].

Divinización de las fuerzas de la naturaleza (Sb 13, 1-9)

Primera oposición (Sb 13, 1-2)

Esta perícopa, el primero de siete ejemplos que ilustran la idolatría, opone el Artesano divino y sus obras. Es un perfecto reflejo del «ambiente judeo-helenístico del autor: el mundo de las ideas y convicciones religiosas sobre lo divino en el medio cultural pagano en que vive y la fe vivida en Israel, fe inquebrantable en el Dios creador del universo» (J. Vílchez). El Dios único y verdadero es calificado de teknités, artesano. Sin duda, el autor evita calificar al creador de demiurgos (cf. Hb 11, 10), por temor de que parezca que Dios solamente ha organizado el mundo creado, como en el Timeo de Platón.

Los elementos y las fuerzas de la naturaleza son traducidos mediante las palabras técnicas de los astrólogos. El juramento astrológico ya unía los cuatro elementos y los astros. Aquí falta el elemento «tierra», sin duda porque la tierra es la materia de una de las formas inferiores de la idolatría, mencionada en Sb 15, 7-13: la fabricación y la veneración de estatuillas de arcilla.

La divinización de las fuerzas cósmicas y de los astros ha sido frecuentemente la tentación de Israel y su pecado (Dt 4,19; Dt 17,3; 2R 17, 16; Jr 8, 12; etc.). Pero estos elementos también son desmitificados. El mar, fuerza tumultuosa, está plenamente controlada por el Señor (Sal 74, 13-14; Sal 89,10-11; Sal 104, 6-9; Is 51, 9-10); el fuego y el viento son sus servidores, que le preceden o le acompañan (1R 19,11-12; Sal 104, 3-4). El texto más cercano a Sb 13, 1-2 es indiscutiblemente la Carta de Jeremías, conservada únicamente por los Setenta (Ba 6, 59-63).

Segunda oposición (Sb 13, 3-5)

El autor opone la belleza y el poder de las criaturas a su Dueño y Creador. La tradición bíblica celebra la grandeza y el poder de Dios en sus criaturas (Jb 36, 22-26; Sal 19, 2; Is 40, 12-14), pero la celebración de la belleza del universo es una reflexión que pertenece al mundo griego y helenístico. El universo es una obra de arte, testigo y reflejo de su artista creador (genesarkés). El vocabulario de estos versículos depende de la versión griega de los relatos de creación en Gn 1, 4.10.12.18, etc., y Si 43, 9.11.18.

El razonamiento «deductivo» es hecho aquí por análogos, un término platónico. «La analogía de proporcionalidad es indicada más frecuentemente por la expresión *ana logon*. Se trata de la operación de la inteligencia que se remonta del efecto a la causa. Es el término platónico y aristotélico para la actividad superior del intelecto, a la cual responde la vida contemplativa» (E. des Places).

Tercera oposición (Sb 13, 6-9)

Esta perícopa retoma a la vez los vv. 1-2 y 3-5. El juicio de los vv. 6-7 es moderado y lleno de indulgencia frente a los ídólatras que divinizan los elementos del cosmos. Calificados de vanos (*mataioi*, lo contrario de *makarios*, bienaventurado, en Sb 13, 1), se convierten ahora en buscadores de Dios, dejándose atrapar por las apariencias. En el discurso que Lucas pone en labios de Pablo en Atenas encontramos la misma enseñanza: «Él [Dios] creó de un solo hombre todo el linaje humano para que habitara en toda la tierra, fijando a cada pueblo las épocas y los límites de su territorio, con el fin de que buscaran a Dios por sí, escudriñando a tientas, lo podían encontrar. En realidad, no está lejos de cada uno de nosotros» (Hch 17, 24-27). En los vv. 8-9 el tono es menos benevolente -«no son excusables»- y anuncia el veredicto de Pablo sobre el mundo pagano (Rm 1, 19-20).

En tres elementos, estos versículos detallan el veredicto: a) la ciencia y la investigación han alcanzado en el mundo un valor muy apreciable; b) podemos llegar a postular la unidad del mundo a partir de la variedad infinita de la experiencia inmediata; c) ¿cómo han buscado y no han encontrado? Por tanto, con una interrogación es como termina esta perícopa: « ¿Cómo? » Es la extrañeza del sabio.

El conocimiento natural de Dios

La lectura de Sb 13, 1-9, de Rm 1, 8-23 y de Hch 17, 22-28 ha sido objeto de debates durante los concilios Vaticano I y Vaticano II. Siguiendo a otros muchos, observemos que «el Concilio Vaticano I está más cerca de Sb 13, 1-9, que no cita, que de Rm 1, que sí cita. En los tres textos

a) se trata cada vez de un conocimiento natural de Dios, el que los paganos pueden tener, y que se distingue por tanto del que nos viene por la revelación mosaica o por la revelación cristiana. Ninguno de estos textos supone una revelación primitiva (anterior a Israel).

b) Los tres textos señalan igualmente el medio objetivo de este conocimiento, que se puede llamar cósmico, porque se parte de las obras de Dios en el mundo (erga: Sb 13, 1.7; poiemata: Rm 1, 20), y el medio subjetivo, una reflexión al menos elemental de la conciencia y de la razón sobre las obras de Dios (análogos: Sb 13, 5; noumena: Rm 1, 20). Por tanto, se trata de un conocimiento que se lleva a cabo a la vez por la naturaleza y por la conciencia (Hch 17, 28).

c) En ninguna parte se hace mención de una categoría particular como los filósofos. Se trata del conjunto de los paganos.

d) Se trata no de un conocimiento abstracto, sino de un conocimiento tal que la salvación o la pérdida del hombre dependen de él, de un conocimiento vital que tiene una relación con el orden moral y con el fin último del hombre (ou... syngnostoi: Sb 13, 8; anapologetous: Rm 1, 21).

Estas semejanzas no impiden las notables diferencias entre Sb y Rm.

a) Mientras que el autor de la Sabiduría, muy fuertemente influenciado por el pensamiento helenístico, insiste en el papel de la reflexión, de la razón, Pablo, sin negar que un ejercicio de la inteligencia sea necesario para conocer a Dios, pone el acento en la iniciativa y la voluntad divinas: Sb 13, 6: los hombres quieren encontrar a Dios; Rm 1, 19b: Dios quiere darse a conocer.

b) Sb hace derivar de la idolatría «el desconocimiento de Dios y toda inmoralidad» (Sb 14, 12); Pablo hace derivar del desconocimiento de Dios la fabricación de los ídolos (Rm 1, 23), el oscurecimiento de la inteligencia (Sb 1, 21), la depravación contra natura (Sb 1, 24-27) y, sobre todo, la incapacidad de reconocer el pecado como pecado (Sb 1, 32).

c) Sb había afirmado que el hombre habría podido y debido conocer a Dios, pero que la idolatría se ha interpuesto entre el hombre y el verdadero Dios. Pablo mantiene que el hombre pudo conocer a Dios (gnoston); solamente que no le ha glorificado, no le ha reconocido.

Como conclusión, es importante recordar que los textos conciliares tanto del Vaticano I como del Vaticano II (Dei Verbum, 6) mantienen la posibilidad del conocimiento de Dios por la razón a partir de las criaturas, pero no dicen nada de su realidad histórica.

Fabricación y culto de los ídolos (Sb 13, 10 – Sb 15, 13)

El v. 10 introduce toda la sección Sb 13, 10 – Sb 15, 13, que implica otros seis ejemplos de idolatría. Los ídolos son considerados como fabricados por el hombre a partir de materiales. La enumeración de las materias primas no es citada por sí misma. Desde Sb 13, 11-19 la madera es trabajada por el carpintero idólatra, después, en Sb 14, 1-10, por el marinero. Observemos asimismo que es el mismo material, la madera, la que es bien ocasión de caída, bien instrumento de salvación (Sb 14, 5-7). La piedra es mencionada únicamente en paralelo con la madera (Sb 14, 21). Finalmente, la tierra es trabajada por el alfarero idólatra, modelando estatuillas (Sb 15, 7-13). Por tanto, se percibe una decadencia en la elección de los materiales.

Sb 13, 1 había calificado la búsqueda de Dios en la divinización de los elementos del cosmos de vanidad; Sb 13, 10 califica la fabricación de ídolos de «desgracia», de «miseria». Todo se dice en este versículo: frente al

hombre vivo, todos los ídolos, obras de las manos humanas, son obras muertas, inferiores a aquel que las fabrica. La crítica bíblica de la idolatría, fabricación humana (Dt 4,24; Is 37, 19), con el chapado de metales preciosos (Is 40, 18-20) o las estelas, es observada sin comentario. Los ejemplos ofrecidos en la continuación del texto hacen que aparezca otra referencia que la de la antigüedad.

El carpintero idólatra (Sb 13, 11-19)

Este desarrollo irónico, el segundo de siete ejemplos de idolatría, utiliza el género literario griego de la humillación, de la degradación caricaturesca. En Sb 13, 11-15, el texto describe irónicamente la fabricación del ídolo de madera siguiendo la crítica del trabajo del escultor sobre madera en Is 44, 9-20 (griego); después en Sb 13, 16-19, con la misma reocupación por el ridículo, describe las variaciones del culto doméstico que se rinde a este ídolo de madera, inspirándose esta vez en Ba 6, 25-26. Pensemos en la sátira de Horacio:

«Yo era antaño un tronco de higuera, madera inútil, cuando el artesano, no sabiendo si haría un taburete o un Priapo, prefirió que yo fuese dios. Y, por tanto, heme aquí como dios» (Sátiras, 1, 8, 1-3).

«las obras del hombre -escribe F. Genuyt- tienen un significado humano, dado que están programadas para usarse con el objeto de satisfacer las necesidades humanas. Por el contrario, la idolatría surgió por degradación del artesanado en artificio. Nada lo muestra mejor que la atención que dirige el narrador a la noción de "desperdicio" (Sb 13, 13). Lo que "queda" cuando el carpintero ha trabajado la madera para su uso, aún puede servir: las virutas calientan la marmita. Pero el resto de este resto, el puro desperdicio, esto es lo que el artificio eleva a la categoría de ídolo. El ídolo es el reciclaje del desecho. Al elevar el desperdicio a la categoría de un dios, el idólatra borra la diferencia entre la actividad artesanal y la actividad creadora» [43].

«El idólatra llama Dios a lo que le es inferior. Esto es de una impotencia manifiesta, ya que hay que fijarlo sólidamente por miedo a que se venga abajo, y, sin embargo, el idólatra le pide la salud, la felicidad, el éxito. Subrayando esta contradicción, nuestro autor mantiene su originalidad con relación al texto de Is 44 en el que se inspira. Entre los textos veterotestamentarios de los que encontramos rastros en Sb 13, 10-19, hay que quedarse principalmente con la prohibición de las imágenes, formulada por el Decálogo (vv. 13e-14a). Así, la condena es pronunciada en continuidad con la tradición bíblica y sobre todo profética» [44].

El marino idólatra (Sb 14, 1-10)

Sb 14, 1-2.8-10, dedicados al marino idólatra y a su castigo, enmarcan una meditación sobre la navegación, relectura midrásica del paso del mar en Ex 14 y de la conducción del arca durante el diluvio en Gn 6.

Los vv. 3-7 retoman la dirección del Señor en una anamnesis himnica de dos acontecimientos de la historia de la salvación. El paso del mar (Ex 14) es citado aquí con ayuda de Sal 77, 20 y de Is 43,16 y Is 63, 13. Así se afirma el dominio de Dios sobre el mar y el poder de proteger eficazmente a los navegantes por parte del Padre cuya providencia es salvadora. «La noción de Providencia, sugerida por el autor de Sb, no se acerca a la de la filosofía griega, sino que se inscribe en la corriente veterotestamentaria según la cual Dios es a la vez personal y trascendente. En cuanto al término pronóia, aparece por primera vez en los Setenta en Dn 6, 18 (19). Parece que Sb 14, 3 piensa no sólo en la Providencia general, sino en la Providencia particular, la que interviene en el detalle de las acciones humanas, aquí la navegación» [45].

La anamnesis del diluvio en Sb 14, 6a alude a Gn 6, 1-4, pero a través de una tradición de la que encontramos huellas en dos textos deuterocanónicos: Si 16, 7-8 y el tercer libro de los Macabeos: «Eres tú quien ha destruido a los hacedores de injusticia de antes, entre los que estaban también los gigantes que confiaban en su fuerza y su audacia: tú les has cubierto con un agua inconmensurable. Los sodomitas, artesanos de orgullo, bien conocidos por sus fechorías, eres tú quien los ha quemado en fuego y azufre, dando así un ejemplo a las generaciones venideras» (3M 2, 4).

Es probable, comenta M. Gilbert, que «el orgullo de los gigantes esté provocado, no por su elevada estatura, sino por una confianza excesiva en su fuerza. Habría entonces un contraste con los esticos siguientes, que

subrayan la debilidad de Noé y de sus medios» [46].

En efecto, en los dos textos sobre el arca de Noé, la salvación se debe a la Sabiduría (Sb 10, 4), es decir, a la mano de Dios (Sb 14, 6). Aunque ya no se nombre a Noé en Sb 14, como lo es en Sb 10, es calificado aquí de «germen de una generación nueva» (sperma geneseos). El autor se apoya en este caso en tres textos bíblicos: Gn 7,3, que presenta las siete parejas del arca «para conservar una semilla sobre toda la tierra»; Ez 14, 20-22: «Noé, Daniel y Job (...) ellos solos salvaron su vida», y Si 44, 17: «Noé fue íntegro y justo, y en el tiempo de la ira fue preservado: gracias a él quedó en la tierra un resto cuando se desencadenó el diluvio».

En el v. 7 se ofrece la bendición al leño «del que se hace un recto uso». «La bendición del leño encuentra su origen en este leño de salvación que es el arca en el momento del diluvio y se prolonga mediante la bendición divina de todo leño que sirve para un uso conforme a la voluntad de Dios». Ésta es la conclusión de M. Gilbert al término de un minucioso estudio del eco de este versículo -aplicado por alegoría al leño de la cruz- en la tradición cristiana [47].

Sb 14, 8-10 vuelve sobre el ídolo y la idolatría. En efecto, estos versículos contienen cuatro sinónimos para el ídolo (A) y para su autor (8), dispuestos en dos quiasmos consecutivos (M. Gilbert):

8 Pero tanto el ídolo (A), que es obra humana, como su hacedor (8), son malditos; éste, porque lo hizo (8); aquél, porque, siendo corruptible (A), fue considerado dios.

9 Dios detesta igualmente al malvado (8) y su maldad (A),

10 la obra (A) y su autor (8) recibirán igual castigo.

Observemos, con el mismo autor, la progresión del discurso desde Sb 13, 1: no es sólo la vanidad, la desgracia o la ironía mordaz sobre el leñador, sino la maldición del ídolo y del idólatra. Pues el ídolo no es sólo uno de los objetos pertenecientes al hombre pecador; es el «cuerpo» mismo de su pecado. Que el autor del acto idolátrico es maldito lo sabemos desde Dt 27, 15; lo que es nuevo es la maldición que recae expresamente sobre el ídolo. Mediante esta insistencia se ha superado la diatriba anti idolátrica tal como se desarrollaba desde hacía mucho tiempo (Is 44; Ba 6). Aquí, el tono se hace más duro, la palabra más grave, para volver a encontrar las grandes condenas del Pentateuco y de los profetas [48] Acaba la ironía; se trata de maldición.

Daniel Doré, en mercaba.org/

Notas:

33. DBS [et. nota p. 12), col. 95.

34. La sortie d'Égypte, 113-116.

35. Ibid., 118-119.

36. Ibid., 121-122.

37. Bible et Histoire, 113.

38. F. GENUYT, o. c., 124-125.

39. *Ibid.*, 126-12
40. *Ibid.*, 135-136.
41. F. GENUYT, *La sortie d'Égypte*, 137-139.
42. *Bible et Histoire*, 91
43. *O. c.*, 143.
44. M. GILBERT, *La critique des dieux*, 94.
45. *Ibid.*, 103.
46. *Ibid.*, 111.
47. *Ibid.*, 114-123.
48. *Ibid.*, 125.