



COMENTARIO
al
Antiguo Testamento
II



ESCRITOS POETICOS

Joaquín Menchén Carrasco

INTRODUCCION

Las Biblias modernas acostumbran a agrupar bajo el título de *Libros didácticos o sapienciales* la mayor parte de los libros que forman la tercera colección de la Biblia hebrea llamada *Los Escritos*. Sin embargo, difícilmente se pueden catalogar como sapienciales algunos de estos libros, como Salmos, Cantar y Lamentaciones. Y, a la inversa, tampoco se puede aplicar con rigor el calificativo de “poéticos” a ciertos pasajes de algunos libros (Job, Eclesiastés, Sabiduría) pertenecientes a este grupo de escritos sapienciales. Por esta razón, con el ánimo de evitar reducciones y confusiones, y siguiendo una tendencia cada vez más asentada, hemos optado por dar a todos estos libros, tradicionalmente llamados sapienciales, un mismo título genérico, de raigambre bíblica: *Otros escritos*, que, a su vez, subdividimos en sus dos grupos naturales: *Escritos poéticos* (Sal, Cant y Lam) y *Escritos sapienciales* (Job, Prov, Ecl, Sab y Eclo).

1. La poesía en el Antiguo Testamento

Al clasificar en la categoría de Escritos Poéticos solamente tres libros (Salmos, Cantar y Lamentaciones), no queremos decir que éstos representen las únicas manifestaciones poéticas del Antiguo Testamento. Una rápi-

da ojeada sobre el conjunto nos permitiría comprobar que prácticamente la tercera parte del Antiguo Testamento está escrita en forma poética. En efecto, la mayor parte de los escritos proféticos y sapienciales aparecen en poesía. E incluso los conjuntos narrativos e históricos están salpicados de himnos, cantos y otras muestras de expresión poética. Hasta tal punto, que todo el Antiguo Testamento, de principio a fin, desde el gran himno a la creación de Gn 1 hasta Eclo 51, rezuma poesía de todo tipo: épica y lírica, religiosa y profana, popular y culta, en la forma y en el fondo...

El mismo lenguaje bíblico se hace eco de esta amplia y rica variedad de manifestaciones poéticas, al identificar y distinguir algunos géneros poéticos, como *sir* (canto), *masal* (dicho, proverbio o parábola), *mizmor* (salmo), *ne’um* y *massa’* (oráculo), *jyдах* (enigma, acertijo), *qynah* (elegía), *berakah* (bendición), *qelalah* (maldición), etc.

2. La poesía en el Próximo Oriente antiguo y en Israel

Cuando Israel se constituye como pueblo (siglos XI-X a. C.), otros pueblos y civilizaciones de su entorno geográfico conocían la escritura y poseían importantes legados li-

terarios en sus formas más variadas: mitos, leyendas, relatos épicos e históricos, códigos legales y jurídicos, textos religiosos, cantos populares, textos sapienciales, etc. Desde la lejana Sumer y las antiguas civilizaciones mesopotámicas, hasta Egipto, pasando por los pueblos fenicio-caneos, como Ugarit, los distintos pueblos y culturas fueron creando un abundante y variado caudal literario, del que más tarde se enriquecería Israel. De ese gran caudal, el material poético representa una parte fundamental. Y es que, como ha apuntado V. Morla, en el Próximo Oriente antiguo la forma poética no se practicaba por puro prurito estético, sino que constituía una verdadera forma de conocimiento.

Entre los textos poéticos mesopotámicos encontramos auténticas epopeyas como el *Gilgamés*, poemas míticos como el *Enuma Elis* y el *Atra-hasis*, oráculos de tipo profético y gran variedad de oraciones, himnos y lamentaciones. De los textos poéticos egipcios, sobresale el *Himno al sol* del faraón Akenatón, las "confesiones negativas" del *Libro de los Muertos*, los refranes y sentencias intercalados en las instrucciones contenidas en la *Sabiduría de Amenemope* y en la *Enseñanza de Ptah-hotet*, y distintas muestras de poesía religiosa y profana. Finalmente, Ugarit nos ha transmitido abundantes himnos y poemas míticos con notables acentos religiosos.

Cuando los antepasados de Israel se instalan en Canaán, llegan acompañados de un considerable depósito de tradiciones orales, relacionadas con el pasado de las tribus y de sus fundadores, con la liberación de Egipto y con la más reciente conquista de Canaán. Y, como suele suceder en la fase de tradición oral de la mayoría de los pueblos, las tradiciones adoptan frecuentemente forma poética. No es casual que los más antiguos textos de la Biblia sean algunos poemas, como el canto de venganza de Lamec (Gn 4,23-24), el canto del pozo (Nm 21,17-18), la sátira contra Moab (Nm 21,27-30) y diferentes cantos de victoria (Ex 15; Jue 5; 15,16). Al contacto con los antiguos moradores cananeos y con los pueblos vecinos, los hebreos asimilan nuevos temas, motivos y formas poéticas, adaptándolos a sus propias tradiciones

e imprimiendo en ellas su sello específico. Junto al material recibido y adaptado, Israel introduce nuevos elementos y llega a producir así un cuerpo poético propio, representativo y diferenciado.

3. Características generales de la poesía hebrea

El hebreo, al igual que las lenguas semíticas con las que está emparentado, ha desarrollado todo un arte poético con elementos en parte comunes a otras lenguas y culturas, y en parte diferenciados y autóctonos. Entre los recursos y procedimientos más característicos, hay que destacar la sonoridad, el ritmo, el paralelismo, los procedimientos de repetición y antítesis, las imágenes y la composición. Analizaremos brevemente cada uno de estos recursos, siguiendo a grandes rasgos las magníficas aportaciones de Alonso Schökel al estudio de la poética hebrea, en general, y de estos elementos, en particular.

—En el ámbito de la *sonoridad* se incluyen todos los procedimientos que juegan con la combinación de fonemas: aliteración, asonancia, rima, juegos de palabras, paronomasia, onomatopeya, eufonía, etc. Son recursos casi siempre intraducibles a nuestras versiones, pero que resultan especialmente importantes en una poesía destinada inicialmente a la recitación oral. En este mismo ámbito hay que incluir el *ritmo*, igualmente difícil de traducir e incluso de interpretar, ya que no descansa en pies silábicos, sino en un extraño sistema tonal (V. Morla). Aunque aún sigue viva la discusión entre especialistas sobre el modelo de ritmo hebreo, la explicación más consensuada parece ser la teoría del ritmo acentual, basado en la combinación de acentos tónicos en versos y hemistiquios.

—El *paralelismo* es uno de los rasgos más distintivos de la poesía hebrea y consiste en la articulación binaria y equilibrada de sentencias completas o subordinadas, de modo que la combinación produzca repetición, contraposición o complemento. Nacen así los tres tipos más comunes de paralelismo: sinonímico, antonímico o antitético y sintético.

co o formal. Cabe hablar también de paralelismo interno (entre hemistiquios de un mismo verso) o externo (entre versos sucesivos); paralelismo ternario y cuaternario, y otras variedades por bifurcación y desarrollo de elementos.

—Más allá de su función en el paralelismo sinonímico, hay que considerar el valor de una serie de procedimientos basados en la *repetición*: de sonidos (antes aludido), palabras, raíces o lexemas, sintagmas, conceptos, imágenes, etc. A través de la repetición, lo aparentemente insignificante se vuelve significativo. Según la posición respectiva de los elementos repetidos, se generan nuevos recursos: geminación contigua, anáfora, epífora, inclusión mayor y menor, quiasmo (repetición invertida de dos o más elementos: AB...B'A'), etc. Un caso especial de sinonimia lo constituye el *merismo*, que divide una totalidad en sus dos mitades ("cielo y tierra") o reduce una serie completa a dos miembros significativos ("montes y valles", "leche y miel").

—También la *antítesis* constituye uno de los grandes procedimientos de estilo de la poesía hebrea y llega a estructurar palabras, sentencias, secciones y bloques enteros. Entre el merismo y la antítesis, sin identificarse del todo con uno y otra, se encuentra la *expresión polar*, que representa una totalidad a partir de sus dos extremos, muchas veces opuestos.

—Especial importancia en el lenguaje poético, tanto en verso como en prosa, tiene el ámbito de la *imagen*, en sus distintas formas y grados: descripción, símil o comparación, metáfora, alegoría y símbolo. El mundo de las imágenes poéticas plantea un verdadero reto al lector de la Biblia, pues requiere especial sensibilidad, entrenamiento e imaginación, como condiciones indispensables para captar en toda su riqueza, fuerza y originalidad la poesía bíblica.

—Entre los *procedimientos de composición*, el paralelismo representa la unidad básica y mínima, tal como aparece en las partes más antiguas de Proverbios y en muchos salmos. Varios paralelismos pueden configurar una estrofa. Es lo que sucede con muchos *dichos numéricos*, que usan como esquema núme-

ros específicos: cuatro, siete, diez, etc., o la fórmula $N + 1$. También de tipo numérico es el *poema alfabético*: acróstico formado por las veintidós letras del alfabeto hebreo, que encabezan sucesivamente un hemistiquio o uno o más versos (Sal 9-10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145; Lam 1-4). A veces queda el número veintidós como único vestigio alfabético (Lam 5). Otros recursos de composición son la repetición periódica de un *estribillo* (Sal 8; 42-43; Cant 2,7; 3,5; 5,8; 8,4), la *inclusión*, mayor cuando delimita un poema, menor cuando diferencia algunas de sus partes. La repetición de determinados elementos (palabras, frases) en orden inverso a los dos lados de un eje da lugar a *estructuras concéntricas* (ABC...C'B'A') o *quiásticas*. Otras veces, el procedimiento de composición lo constituye un mismo eje semántico, o surge del desarrollo de una palabra o raíz clave.

4. Géneros poéticos del AT

Finalmente, hay que decir una palabra sobre los géneros poéticos del Antiguo Testamento. En el conjunto de la poesía hebrea encontramos representados prácticamente todos los géneros poéticos, aunque con rasgos peculiares y con variada extensión. Además de los catálogos de géneros presentados en las introducciones generales a los Escritos proféticos y a los Escritos sapienciales, y en las introducciones particulares a los libros poéticos concretos (Salmos, Cantar y Lamentaciones), podemos distinguir *cantos de trabajo* (Nm 21,17-18; Neh 4,10; Is 16,9-10; Jr 25,30; Jue 9,27), *cantos de banquete* (Is 5,11-13; 22,13; 56,12; Am 6,4-6; Cant 5,1), *cantos de amor* (Is 5,1-7; Jr 7,34; Cant), *epitafios* (Sal 45; Is 62), *cantos de burla* (Nm 21,27-30), *sátiras* (Is 14; 37,22-29; 28,7-13; 53,15-16), *elegías* (2 Sm 1,19-27; 3,33-34; Lam 1-5), *epinicios o cantos de victoria* (Ex 15; Jue 5; 1 Sm 18,7; Jue 16,23-24; Jdt 16), *fábulas* (Jue 8,15; 2 Re 14,9).

5. Escritos poéticos del AT

Tras todo lo dicho se desprende que la poesía del Antiguo Testamento no se agota en

los tres escritos incluidos en este apartado. Escritos como Isaías y Job, o los poemas de amor de Oseas, representan momentos culminantes de la literatura -y, más concretamente, de la poesía- universal. ¿Por qué no incluir éstos y otros libros en esta específica colección de escritos poéticos? Sencillamente, porque en ellos la poesía está en función de otros objetivos y géneros: proféticos (en Isaías y Oseas) y sapienciales (en Job). Los escritos que aquí incluimos (Salmos, Cantar y Lamentaciones) no están mediatizados por otros objetivos ni al servicio de otros géneros. Estos tres escritos representan, además, a tres géneros poéticos de gran arraigo y difusión en otros pueblos y cultu-

ras, como son la poesía religiosa, la poesía amorosa y la poesía elegíaca.

6. Bibliografía

- L. Alonso Schökel, *Estudios de Poética Hebrea*, Barcelona 1963.
- L. Alonso Schökel, *Manual de poética hebrea*, Madrid 1987.
- L. Alonso Schökel, *El lenguaje imaginativo de los salmos*, en *Hermenéutica de la Palabra II*, Madrid 1987.
- E. Zurro, *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea*, Valencia 1987.
- V. Morla, *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella 1994.

LOS SALMOS

Gonzalo Flor Serrano

INTRODUCCION

La oración es posiblemente la expresión más privilegiada del encuentro y diálogo entre el hombre y Dios. A través de ella el hombre logra encauzar experiencias y sentimientos espontáneos de lamento, súplica, confianza, arrepentimiento, gratitud, alabanza, admiración, profesión de fe... Cuando estos sentimientos y experiencias se convierten en lenguaje llegan a adoptar notables expresiones poéticas. Y cuando se hacen acompañar de música, se convierten en canción. Todo esto —oración, poesía y canción— es el libro de los Salmos, verdadero culmen de la experiencia religiosa de Israel y una de las joyas poéticas de la literatura universal.

1. Ambientación histórica

El libro de los Salmos está formado por ciento cincuenta oraciones o cantos, de muy diversas épocas y autores, que se fueron agrupando en distintas colecciones hasta alcanzar su disposición actual. En la Biblia hebrea este libro ocupaba el primer lugar de la tercera parte, conocida como los “Escritos”, y llevaba el nombre de “Tehillim” (alabanzas o himnos). En la versión griega adoptó el nombre de libro de los “Salmos” o “Salterio”, nombres conservados en la versión latina.

Al hablar de la fecha de su composición,

hay que distinguir entre la composición del libro en su conjunto y la composición de los distintos salmos. En su forma actual, la colección debía existir ya en el s. III a. C. (el libro es citado por el Eclesiástico y está ampliamente difundido en Qumrán). Sin embargo, algunos de los salmos que la componen son muy antiguos, anteriores incluso al mismo Israel, que los supo recoger, adaptándolos a su fe y a sus necesidades religiosas. Además, la presencia de colecciones menores dentro del conjunto sugieren la posibilidad de que el libro haya conocido distintas ediciones y agrupe colecciones particulares. Podemos decir que la historia de la formación del salterio es la historia del pueblo de Israel, cuyos sucesivos momentos quedan aludidos o reflejados en los diversos salmos.

También necesita aclaración la numeración de los salmos, que es doble en la mayoría de los casos: la del texto hebreo tradicional (que seguiremos aquí) y la de la traducción griega de los LXX (adoptada en la liturgia y colocada entre paréntesis en nuestra edición). La diferencia se debe a algunas anomalías en la transmisión de los salmos. Algunos, como Sal 9 y 10, son en realidad uno sólo, dividido en dos de forma arbitraria; otros están duplicados, como Sal 14 y 53. Estas anomalías no son de extrañar en un proce-

so de formación y transmisión que duró muchos siglos.

2. Características literarias

División: Tal y como nos ha llegado, el Salterio está dividido en “cinco libros” (a imitación del Pentateuco): Sal 1-41; 42-72; 73-89; 90-106 y 107-150. Al final de los cuatro primeros libros encontramos esta aclamación: *¡Bendito el Señor, Dios de Israel, por siempre! Amén, amén* (Sal 41; 72; 89; 106). Pero también se sugieren otras divisiones a partir del mismo libro. Así, se habla de salmos “yahvistas” (Sal 3-41; 90-150) y “elohistas” (Sal 42-83), según el nombre de Dios (Yahvé o Elohim) que predomina. Atendiendo a las indicaciones de los títulos, se habla de salmos “de David” (Sal 3-41; 51-71; 108-110; 138-145), de los “hijos de Coré” (Sal 42-49; 84-85; 87-88), de los “hijos de Asaf” (Sal 50; 73-83); salmos “de Yahvé, rey” (Sal 93-99), salmos de las “subidas” o de peregrinación (Sal 120-134), y salmos “alehuyáticos” (Sal 113-118; 136; 146-150).

Los títulos de los salmos: Ciento dieciseis salmos van precedidos de los llamados “títulos”, o indicaciones iniciales que pueden ser de tres tipos:

- Información técnica (nombre del salmo) y musical, e instrucciones para su ejecución.
- Nombre de los autores (Moisés, David, Salomón, Asaf, hijos de Coré, Hemán, Etán) a los que tradicionalmente se atribuyeron los salmos.
- Datos históricos o litúrgicos, que pretenden situar los salmos en la historia concreta de David (o de Israel) o bien sugieren su preciso contexto litúrgico.

Estos títulos no son originales, sino tradicionales, es decir, fueron añadidos posteriormente por la tradición judía. Sin embargo, algunos de ellos se remontan a una época muy antigua como lo prueba el hecho de que los primeros traductores de la versión griega desconocían el sentido exacto de muchas de estas indicaciones. En cualquier caso, pueden servirnos para reconocer anti-

guas tradiciones judías sobre el uso de los salmos.

Los salmos, poesía religiosa: Como se insinuaba al principio, los salmos, además de oración, son literatura poética o, si se prefiere, poesía religiosa. Ello significa que para comprenderlos plenamente hemos de afinar nuestra sensibilidad poética y saber descubrir y valorar los recursos poéticos que los conforman. El vocabulario especial, las distintas formas de paralelismo (sinonímico, antitético o sintético), la composición artísticamente elaborada, los juegos de palabras y, sobre todo, la gran profusión y variedad de imágenes empleadas nos permiten acercarnos a la experiencia original del salmista, a su intención y a la experiencia e intención del pueblo que los hizo suyos. De esta manera, comprenderemos mejor la dureza de ciertas expresiones o la violencia de ciertos sentimientos que parecen chocar con nuestra cultura poética y nuestros sentimientos cristianos.

Géneros literarios: Tanto por su origen, o contexto vital en que surgieron, como por su forma literaria, por su temática o por su naturaleza individual o colectiva, los salmos pueden ser catalogados y agrupados en “géneros” o familias. Es importante identificar y conocer el género literario de cada salmo, pues ello nos permite introducirnos mejor en la historia de cada uno, distinguir sus peculiaridades y captar más plenamente su sentido original. Aunque se han dado distintas clasificaciones de géneros, muchas de ellas bastante coincidentes, nosotros para facilitar la identificación concentramos los salmos en tres grandes géneros: himnos, súplicas e instrucciones (o salmos didácticos), que nos permiten encuadrar otras subdivisiones.

a) **Los himnos** constituyen una de las muestras más representativas y variadas de los salmos. Su rasgo más distintivo es la alabanza a Dios que se ha manifestado en la creación y en la historia, y la exaltación de sus atributos. Su origen o ambiente vital es el culto y, más concretamente, las liturgias comunitarias (puestas de relieve en los diálogos, es-

tribillos y aclamaciones). Su esquema más general contiene una *introducción* en forma de invitación que el salmista dirige a sí mismo o a la asamblea; el *cuerpo del himno*, donde se enumeran los motivos que inspiran la alabanza; y la *conclusión*, con diversas variantes (repetición de la introducción, resumen de motivos, fórmulas de bendición, etc.). Dentro de este género de himnos se pueden incluir los siguientes subgéneros:

- Himnos a Dios, Creador y Señor de la alianza (Sal 8; 19; 29; 33; 100; 103-104; 111; 113; 114; 117; 135; 136; 145-150).
- Himnos al Señor como rey (Sal 93; 96-99)
- Salmos reales, incluidos los salmos de entronización y los salmos "mesiánicos" (Sal 2; 18, 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144).
- Cánticos de Sión, que exaltan a Jerusalén y al templo (Sal 46; 48; 76; 84; 87; 122); en este grupo se pueden incluir también los "cánticos de las subidas" o salmos de peregrinación (Sal 120-134).

b) *Salmos de súplica*: La súplica, tanto individual como colectiva, es el motivo más frecuente en los salmos. Su contexto inmediato son las situaciones difíciles de la vida del hombre (enfermedad, peligros, enemigos, prisión, falsas acusaciones, proximidad de la muerte) o del pueblo (guerra, sequía, hambre, plagas, exilio, etc.), que hacen dirigirse a Dios en busca de auxilio y soluciones. Su estructura común consta de: *introducción* con la invocación del nombre de Dios; *situación apurada* del salmista (o del pueblo); *súplica* propiamente dicha; y *motivos* que la fundan. Dentro de este género se incluyen tres grandes grupos:

- *Lamentación o súplica estrictamente tal*, tanto individual (Sal 5-7; 13; 17; 22; 25; 26; 28; 31; 35; 36; 38; 39; 42; 43; 51; 54-57; 59; 61; 63; 64; 69-71; 86; 88; 102; 109; 120; 130; 140-143), como colectiva (Sal 12; 44; 58; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 90; 94; 108; 123; 137).
- *Salmos de confianza*: muy parecidos a los anteriores, desarrollan mucho más los motivos de confianza y reflejan una situación de seguridad, paz y alegría en el

salmista. Se presentan también como individuales (Sal 3-4; 11; 16; 23; 27; 62; 121; 131) y comunitarios (Sal 115; 125; 129).

- *Salmos de acción de gracias*: constituyen la fase final o el desenlace de los anteriores salmos de súplica y confianza, y tienen cierta afinidad con las alabanzas o himnos. Sus elementos distintivos son la descripción de la intervención de Dios (tras el peligro y la súplica) y la exhortación a la alabanza y a la acción de gracias. Los más representativos son: Sal 9-10; 30; 32; 34; 40,2-12; 41; 92; 107; 116; 138.

c) *Salmos didácticos o de "instrucción"*: No se trata sólo de los llamados salmos "sapienciales". En este grupo se incluyen toda una serie de salmos, generalmente diversos entre sí, cuya finalidad última es enseñar (comportamientos o actitudes), instruir en determinados aspectos y exhortar al individuo o al grupo. Distinguimos cuatro grupos dentro de este peculiar "género":

- *Salmos históricos* (Sal 78; 105; 106), que recogen a modo de profesión de fe las grandes intervenciones de Dios en la historia de Israel, destacando su misericordia y fidelidad, y exhortando a corresponder con las actitudes adecuadas.
- *Salmos litúrgicos* (Sal 15; 24; 91; 95; 134), que recuerdan y enumeran las condiciones requeridas para entrar en el templo, presentarse ante Dios o participar en el culto.
- *Salmos proféticos* (Sal 14; 50; 52; 53; 75; 81) que, incorporando fórmulas y motivos propios de los libros proféticos (oráculos, promesas, acusaciones), insisten en las grandes exigencias de la alianza.
- *Salmos sapienciales* (Sal 1; 37; 49; 73; 112; 119; 127; 128; 133; 139), que recogen también fórmulas y motivos claramente sapienciales como la meditación sobre la ley, los caminos opuestos de justos y malvados, y, más concretamente, el problema de la retribución.

Antes de cerrar este importante capítulo conviene tener en cuenta dos últimas consideraciones. La primera es que, a pesar de las

distintas clasificaciones, hay que contar con la existencia de muchos "salmos mixtos". En ellos, los temas, los motivos teológicos y las formas literarias se encuentran mezclados. Por eso, conviene respetarlos en su forma actual, sin pretender a toda costa forzarlos o encasillarlos. La segunda consideración es que hay que aprender a leer los salmos en el contexto de toda la literatura del Antiguo Testamento, de la que forman parte y a la que remiten constantemente. En efecto, como acabamos de ver al hablar de los géneros, en los salmos nos encontramos con los grandes temas de los cuatro bloques principales del Antiguo Testamento: Pentateuco (creación, liberación, alianza, ley); Escritos históricos (don de la tierra, monarquía, elección de Sión, templo); Escritos proféticos; y libros sapienciales. Y, a la inversa, en estos bloques encontramos testimonios de literatura sálmica (Ex 15; Jue 5; 1 Sm 2; 2 Sm 1; 1 Cr 16,8-36; 2 Cr 6,41-42; Jon 2; Nah 1; Hab 3; Dn 3,51-90; Tob 13).

3. Claves teológicas

Los salmos se dirigen a Dios, pero también hablan de Dios: de sus atributos y de sus intervenciones, de la experiencia que el salmista tiene de la presencia o de la ausencia de Dios en su vida. Y hablan también del hombre (y del pueblo de Israel) en su relación con Dios. Sin pretender ser exhaustivos, indicamos algunas constantes teológicas de los salmos, para concluir subrayando la utilización que, primero Cristo y después la Iglesia, hicieron de los salmos.

En los salmos se alaba a Dios por lo que es, por su grandeza, por las maravillas que ha hecho en la naturaleza y en la historia del hombre, por su lealtad, por su fidelidad, por su capacidad inagotable de perdonar, de hacer justicia, de dispensar sus beneficios a los hombres y, de modo especial, al pueblo de Israel a lo largo de su historia. Se le suplica el perdón, la vida, la prosperidad, la reivindicación de la propia inocencia o el castigo de los malvados.

Los salmos son –como se ha dicho acertadamente– “la oración de Israel”. Constituyen la experiencia religiosa de un pueblo

plasmada, a lo largo de los siglos, en estas oraciones apasionadas o serenas, llenas de confianza en el Señor o de impaciencia porque su intervención salvadora parece retrasarse. A Dios se le habla de tú a tú, con una increíble libertad, incluso con descaro en algunas ocasiones. En la oración, los israelitas gritan de entusiasmo o gimen de dolor, se recrean en las acciones de Dios y, a veces, casi le exigen una respuesta, o intentan provocar su ira o su venganza. No hay nada de extraño en todo ello: el mismo Dios toleraba e intentaba encauzar los sentimientos, en muchas ocasiones primitivos, de un pueblo que iba madurando lentamente en su fe y en su comprensión de la revelación del Dios de infinito perdón y de amor infinito.

En Cristo esta revelación llega a su plenitud. El mismo Jesús bebió y vivió la espiritualidad de los salmos y los utilizó en su oración, como buen judío. Y los primeros cristianos se sirvieron de ellos para entender el misterio del Dios hecho hombre y para explicarlo en sus catequesis (basta leer los discursos de los Hechos de los Apóstoles).

Fiel a su Maestro, la Iglesia ha seguido orando con los salmos: son la palabra que el mismo Dios nos enseña para que se la dirijamos. Puede que nos resulte difícil conectar en ocasiones con alguno de ellos. Pero, contemplados a la luz de Cristo, de la propia experiencia personal y de la vida de su comunidad de salvación, siguen siendo un manantial privilegiado de oración para los cristianos, sobre todo si aprendemos a entenderlos y a incorporarlos a la oración cristiana por excelencia, el Padrenuestro, en la que también están presentes la confianza absoluta en Dios, la alabanza, la súplica, la petición de perdón, y todo ello enseñado y vivido por el Hijo mismo de Dios.

4. Bibliografía

- A. González Núñez, *El libro de los Salmos*, 4ª edic. Barcelona 1992.
- P. Beauchamp, *Los salmos noche y día*, Madrid 1980.
- L. Alonso Schökel, *Treinta salmos: poesía y oración*, Madrid 1981.

- M. Gourgues, *Los salmos y Jesús. Jesús y los Salmos*, Estella 1983.
- H. Gunkel, *Introducción a los Salmos*, Valencia 1983.
- H. J. Kraus, *Teología de los Salmos*, Salamanca 1985.
- M. Mannati, *Orar con los Salmos*, Estella 1986.
- J. P. Prévost, *Diccionario de los Salmos*, Estella 1990.
- L. Alonso Schökel-C. Carniti, *Salmos I y II*, Estella 1992-1993.
- H. J. Kraus, *Los Salmos I y II*, Salamanca 1993-1995.
- D. Lifschitz, *La tradición hebrea y cristiana comenta los Salmos*, Bilbao 1994.
- C. Westermann, *Los Salmos de la Biblia*, Bilbao 1995.
- H. Raguer, *Para comprender los Salmos*, Estella 1996.
- M. Collin, *El libro de los Salmos*, Estella 1997.

COMENTARIO

SALMO 1

El Señor protege el camino de los justos. Abre el salterio un salmo que es más bien una reflexión de tipo sapiencial. Su estructura tiene tres partes: bienaventuranza (Sal 1,1-2); comparación (Sal 1,3-4); conclusión (Sal 1,5-6).

El salmo gira en torno a la oposición justos-malvados y al tema de los *dos caminos* (Sal 1,1.6). El *camino* es metáfora conocida de la conducta humana (véase, por ejemplo, Sal 25,8-9; 26,11-12; Prov 1,15; 2,8-9). El salmo comienza declarando dichoso al hombre que, como el justo de Sal 26,4-5, no comparte las ideas, proyectos y maneras de actuar de los malvados, presentados como corporación unánime, sino que tiene por consejera y tema de reflexión permanente, y como guía y norma de conducta, la ley del Señor acogida con gozo y cariño. En un periodo tardío de la reflexión sapiencial de Israel la sabiduría llegó a identificarse con la ley (véase Eclo 24). También es tradicional la identificación justo=sabio y su contraria, malvado=necio (véase Sal 5,5-6). Dichoso, pues, el hombre que es “sabio” en este sentido. Todo lo contrario de los malvados, los pecadores, los necios (quizá mejor “cinicos”): tres adjetivos que caracterizan el tipo de persona que el salmista tiene ante los ojos.

La imagen vegetal que el autor emplea como término de comparación es muy gráfica y sugerente (véase Sal 37,2.20; 90,5-6; 92,13-15; Jr 17,5-8): un árbol bien regado, lozano y frondoso, firmemente enraizado, y con frutos abundantes y logrados, frente a la inconsistencia, falta de arraigo e inestabilidad de la paja que el viento aventa. El axioma tradicional de que a los justos les va bien y los malos fracasan se refleja en esta comparación (véase Sal 35; 37; 49; 73). Y constituye, además, el contenido de la última parte del salmo (Sal 1,5-6), en la que el salmista resume y concluye en tono solemne que el fracaso de

los malvados y pecadores es y será total y en todos los terrenos: forense (juicio), religioso (asamblea de los justos), vital y práctico (perdición). Como el salmo no especifica, puede entenderse todo esto tanto en el ámbito histórico como en el escatológico. Por contraste, aunque el salmo no lo dice explícitamente, el camino de los justos-sabios conduce a buen fin, al éxito, a la plenitud. La razón última, y esto sí se dice explícitamente, es que el Señor protege (literalmente, *conoce*) a sus fieles, a los que meditan y cumplen su ley. En relación con la ley se mencionó por primera vez en el salmo al Señor (Sal 1,2), y ahora se menciona por segunda y última vez. Así comienza y termina el salmo y relaciona dos ideas que constituyen su resumen perfecto: dichoso el justo que medita la ley del Señor, el Señor protege el camino del justo.

Con parecidas imágenes nos instruye Cristo sobre los dos caminos (véase Mt 7,13-14). En oír y cumplir su palabra (su ley) consiste, nos dirá al final del Sermón del Monte, la suprema sabiduría; hacerlo así es garantía de firmeza y estabilidad (véase Mt 7,24-27). Cristo mismo se entiende a sí mismo como *el camino* (véase Jn 14,6): el que se mantiene en él produce mucho fruto, como el árbol del salmo (véase Jn 15,5). A eso estamos destinados, para eso hemos sido elegidos: *para que vayáis y deis fruto abundante y duradero* (Jn 15,16).

SALMO 2

He entronizado a mi rey. Salmo real, el primero de una serie de salmos que se ocupan de la persona del rey, ungido (“mesías”) de Dios, en cuyo nombre ejerce la soberanía y el gobierno (véase Sal 18; 20; 21; 45; 72; 101; 110; 132). Puede que estos salmos provengan o reflejen algunas de las ceremonias relacionadas con el monarca: entronización, bodas reales, cortejos diversos, etc. Este salmo habla expresamente de la entronización

del rey en Jerusalén (Sión), capital del reino, y de una rebelión de reyes vasallos. Hay motivos y expresiones paralelas a las del Sal 110. Su estructura comprende tres partes temáticamente distintas: rebelión de reyes y naciones (Sal 2,1-6); decreto de adopción (Sal 2,7-9); exhortación conclusiva (Sal 2,10-12). Como mecanismo literario, que da viveza al salmo, en la primera parte habla el salmista y cita las palabras de los reyes y las de Dios; en la segunda habla el rey israelita que, a su vez, refiere las palabras de Dios; en la tercera recobra la palabra el mismo autor. Sal 2,11 presenta especiales dificultades para la traducción.

Israel, como otros pueblos vecinos, daba especial relieve a la entronización real: era lo que hoy llamamos "coronación", es decir, la toma de posesión del trono y el inicio oficial del reinado. Uno de sus ritos era la unción con óleo sagrado, en señal de consagración. Por ella el rey se convertía en el *mesías* o ungido del Señor. Y por el decreto de adopción el rey quedaba legitimado como hijo adoptivo de Dios, como su más cualificado representante (Sal 2,7; véase 2 Sm 7,14; Sal 89,27-28). Se establecía así una cierta identificación entre el rey y Dios: obedecer al rey era obedecer a Dios, y rebelarse contra el rey significaba rebelarse contra el mismo Dios que lo respaldaba y a quien representaba (Sal 2,2-3).

El salmista comienza constatando un levantamiento de reyes y naciones contra el rey israelita coincidiendo tal vez con la muerte del rey anterior y con el inicio del nuevo reinado. Con la pregunta inicial el autor expresa el asombro que le produce tamaña osadía y el fracaso a que está condenada (*inútiles proyectos*). Los reyes son vasallos de Israel, como se desprende de sus mismas palabras (Sal 2,3).

El Señor, rey de los cielos, unido estrechamente al rey de la tierra, reacciona: se burla de ellos y de sus proyectos (véase Sal 37,13; 59,9) y luego, encolerizado, les recuerda en tono de advertencia que el rey de Israel es "su" rey, que él mismo lo ha colocado sobre el trono en la capital sagrada.

El salmista hace ahora que tome la palabra el rey y proclame el fundamento de esas

relaciones que no es otro sino el decreto por el que Dios lo ha adoptado como hijo y le ha prometido su protección para que domine y someta pueblos y naciones. De hecho, una de las primeras tareas del nuevo rey consistía en asegurar la paz en sus fronteras y garantizar el sometimiento de los reyes vasallos (Sal 2,8-9; véase Sal 110).

La exhortación final es consecuencia lógica de todo lo anterior: conviene reflexionar, dice el autor a los reyes rebeldes y a todos los gobernantes de la tierra, antes de embarcarse en tan peligrosas aventuras. Deben permanecer sometidos al rey de Israel, es decir, "servir al Señor con temor y temblor", aunque sólo sea para evitar consecuencias terribles. Y si en vez de limitarse a servirle de ese modo, se acogen a él como fieles creyentes, entonces serán felices de verdad; es la bienaventuranza que cierra el salmo.

Con el tiempo, este salmo se enriqueció con tonalidades mesiánicas, es decir, relativas al "mesías" futuro. En el Nuevo Testamento fue repetidamente aplicado a Cristo para corroborar su condición de Mesías y de Hijo de Dios (véase Hch 4,25-26; 13,13; Heb 1,5; 5,5; Ap 2,26-27; 19,15).

SALMO 3

Tú, Señor, eres mi escudo. Salmo de confianza y súplica individual, estructurado en tres partes: descripción de la situación (Sal 3,2-3); profesión de confianza (Sal 3,4-7); súplica (Sal 3,8-9).

Constituye este salmo -tal vez una plegaria nocturna: véase Sal 3,6- una expresión de absoluta confianza en Dios incluso en medio de innumerables peligros. El salmista se ve acosado por una multitud de enemigos (Sal 3,2-3.7; véase Sal 69,5) que cuentan por anticipado con su derrota porque están convencidos de que Dios ha abandonado al salmista, de que ya no lo protege, de que no se ocupa de salvarlo.

El salmista no pierde la serenidad. Sabe, y se lo manifiesta al mismísimo Dios, que no está solo, que el Señor no lo ha abandonado, que sigue siendo su protección, su escudo, su gloria, el que le consigue la victoria

(Sal 3,4; literalmente “me haces levantar la cabeza”: véase Sal 27,6). Después de esa confesión se vuelve a los oyentes –¿el pueblo? véase Sal 3,9–, o reflexiona para sí mismo, y describe cómo acude al Señor y cómo éste le responde siempre. La alusión a la presencia continua de Dios en el templo de Jerusalén –su *monte santo* (Sal 3,5)– refuerza la confianza. Esta experiencia personal de la ayuda de Dios hace que el salmista duerma tranquilo (véase Sal 4,9) y no tenga miedo por muchos que sean sus enemigos (Sal 3,6-7; véase Sal 23,4).

Vuelto una vez más al Señor, el salmista le pide con urgencia la salvación, seguro de la derrota de los enemigos a los que Dios vence a bofetones, y reafirma con profundo convencimiento, en respuesta a las palabras de aquellos (Sal 3,3), que en el Señor está la salvación, que el Señor sí se ocupa de protegerlo y de salvarlo siempre (Sal 3,9), porque es “mi Dios” (Sal 3,8). El deseo ferviente de que esa salvación alcance a todo el pueblo en forma de bendición divina cierra este sereno canto de confianza.

La Iglesia ha leído el salmo en clave cristológica, interpretando Sal 3,6 a la luz de la muerte y la resurrección de Cristo.

SALMO 4

Me diste alivio en la angustia. Salmo difícil de clasificar, en el que se alternan la súplica y la profesión de confianza; tiene evidentes paralelismos con el salmo anterior (Sal 4,7=3,3; 4,8=3,4; 4,9=3,6). Su estructura comprende tres partes: súplica (Sal 4,2); interpelación a los adversarios (Sal 4,3-6); declaración de confianza (Sal 4,7-9).

En la primera parte se suplica el auxilio de Dios con las invocaciones típicas –*ten piedad de mí, escucha, respóndeme*– entre las que se intercalan unos motivos de persuasión y confianza para convencer a Dios de que intervenga y para reafirmar la seguridad del salmista: Tú eres Dios, mi salvador, y en anteriores ocasiones ya me has ayudado (Sal 4,2). Es decir, el autor se dirige a un Dios sobradamente conocido y experimentado como salvador. La profunda confianza en ese Dios

hace nacer la súplica, como sucedía en el salmo 3.

Dirigiéndose después a unos hombres, adversarios suyos según la descripción que hace, les echa en cara su conducta malvada, producto de una radical desconfianza en el Señor. La actitud del hombre hacia Dios marca su proceder con el prójimo. El salmista los invita vehementemente a observar su propia experiencia, de la que ofrece testimonio solemne: Dios me escucha siempre porque me ama (Sal 4,4). Y los exhorta a recapacitar –incluso de noche, en el lecho, que la almohada es buena consejera–, a escarmentar y a convertirse; a cambiar de conducta con los demás y a practicar entonces un culto como es debido cimentando su existencia en la confianza absoluta en el Señor, incluso en los momentos de adversidad (Sal 4,7: verso difícil).

El salmista refuerza sus recomendaciones volviendo a exponer, de nuevo en diálogo con Dios, cómo el Señor es fuente de alegría, y cómo su compañía y su acción producen más satisfacciones que las de una cosecha abundante (Sal 4,8). Una última imagen, la del sueño que acude rápido y transcurre sereno, sirve para describir con una sola pincelada el sosiego y la tranquilidad de una vida de íntima relación con Dios (véase Sal 3,6).

¿Podría tratarse de una oración vespertina (véase Sal 4,5 y 9)? No hace falta interpretar a la letra esas frases, pero lo cierto es que ellas han motivado el uso del salmo en la liturgia de la Iglesia.

SALMO 5

No eres un Dios que ame la maldad. Es una súplica individual cuyos elementos se encuentran entremezclados dando lugar a una estructura bastante compleja: invocación inicial (Sal 5,2-4); confesión y motivos de confianza (Sal 5,5-8); descripción de la situación enmarcada en dos súplicas, una en favor del propio salmista y otra que mira a los enemigos (Sal 5,9-11); conclusión: súplica general motivada (Sal 5,12-13).

El salmista es un hombre injustamente atacado y acusado, que acude a Dios con absoluta confianza a presentarle su caso y a

solicitar su ayuda y el castigo de los enemigos.

Comienza con una invocación insistente que usa los elementos típicos del género: imperativos (escúchame, atiéndeme, óyeme...); nombre de Dios, en este caso *Rey mío y Dios mío*, subrayando la majestad de Dios y, al mismo tiempo, su cercanía e intimidad con el salmista; y una circunstancia que de alguna forma es ya expresión de confianza: por la mañana –quizás en el interior del templo– le presenta al Señor su súplica, desde primera hora acude a él, le habla de su caso y se queda esperando, en actitud confiada. Estamos en un contexto judicial: el salmista expone su causa ante el Señor que, como rey, es también juez (véase Sal 9,8-9), y se queda a la espera de la sentencia.

Los motivos para la confianza se exponen a continuación: el autor confiesa su fe profunda en la bondad de Dios y su aborrecimiento del mal y de los que lo practican. Dios es un juez justo (véase Sal 7,10). Por eso el salmista puede esperar y confiar; no pertenece al grupo de los malvados y, por tanto, no será rechazado por Dios; al contrario, por el gran amor que Dios le tiene –no es malvado, no lo aborrece Dios–, puede entrar en el templo y gozar de su intimidad. Hasta ahora no ha aparecido la causa de la súplica, ni la desgracia que la provoca; todo es genérico.

Por fin, en la tercera parte (Sal 5,9-11), se aclara un poco la situación: el salmista se encuentra rodeado de enemigos que mienten, calumnian, engañan. Sus palabras son verdaderas trampas mortales que ellos usan para causar daño y muerte a su alrededor. El salmista pide para ellos, en primer lugar, que fracasen sus planes, que no logren hacer más daño de ahora en adelante; en segundo lugar pide un justo castigo por lo que ya han hecho. Es de justicia: lo tienen merecido por sus muchos delitos, por rebelarse contra Dios.

El *expúlsalos* (Sal 5,11) puede referirse al templo –en el que el salmista y los justos sí pueden acogerse y encontrar asilo (véase Sal 5,5)–, al país –destierro–, o a la tierra en general, en el sentido de que desaparezcan de entre los vivos (véase Sal 52,4-7).

Hasta aquí el orante ha pensado y hablado en una perspectiva personal: sus enemigos, su Dios, su causa, sus necesidades. Ahora, al final, se siente miembro de un grupo más amplio: los que se acogen al Señor, los que lo aman. Y pide para ellos protección y alegría eterna (Sal 5,12). La última frase del salmo (Sal 5,13) suena como una reflexión en voz alta que expresa la fe del salmista (como Sal 5,5-7) y lo corrobora en su confianza. Todo el salmo se recapitula en esa jaculatoria final: el salmo queda redondo, acabado, asentado firmemente en la certeza de la protección divina.

Cristo ampliará el horizonte de la oración cristiana al recomendar la oración por los enemigos como propia de una actitud tomada a imitación de la de Dios, Padre solícito que se preocupa de todos sus hijos (Mt 5,44-45).

SALMO 6

El Señor ha escuchado mis lamentos.

Este es, en la liturgia de la Iglesia, el primero de los siete salmos “penitenciales”: Sal 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143 (en la numeración litúrgica: 6; 31; 37; 50; 101; 129; 142). Predominan en ellos la conciencia del propio pecado y el arrepentimiento, alternando con súplicas de perdón por parte del salmista y manifestaciones de misericordia por parte de Dios.

En su estructura se distinguen tres partes: una introducción en la que se invoca el nombre del Señor para pedirle auxilio (Sal 6,2-3); descripción de la situación del salmista, con un nuevo grito de auxilio y unos motivos de persuasión y confianza (Sal 6,4-8); proclamación de la certeza de la intervención salvadora de Dios con una imprección contra los enemigos (Sal 6,9-11).

En este salmo “penitencial” es extraño que el autor no confiese su pecado ni reivindique su inocencia. Su culpa se supone, y está implícita en el “castigo” y la “corrección” de Dios (Sal 6,2; véase más explícitamente en Sal 38,2ss). La situación –real o figurada (metafórica)– en la que el salmista se encuentra es posiblemente una enfermedad mortal (Sal

6,3-4.7-8). La enfermedad se entiende en el Antiguo Testamento como uno de los medios por los que Dios “castiga” y “corrige” el pecado del hombre. Al sufrimiento físico causado por la enfermedad hay que añadir el sufrimiento moral provocado por el sentimiento de que Dios está ofendido y airado contra el salmista y, por lo mismo, se supone que le tiene vuelta la espalda o el rostro (Sal 6,5). Y quizá haya que añadir la persecución que parece insinuarse en Sal 6,9-11 y que es causada por los *malhechores y enemigos*. El enfermo, víctima de la enfermedad, es también víctima de los hombres, que así castigan al ya castigado por Dios (véase Sal 31,14; 38,12-13.21; 41,10; 102,9).

Todos estos sufrimientos han agotado al salmista (Sal 6,3-4). La descripción de su estado es magistral y sobrecogedora. Se pasa las noches angustiado, penando y llorando (Sal 6,7-8). Por eso se vuelve a Dios y suplica desgarradoramente: no me castigues más, ten piedad, sáname, fíjate en mí (literalmente “vuélvete”), sálvame. La oración es insistente e incluso impaciente recurriendo a la pregunta típica de esta clase de salmos: *¿hasta cuándo, Señor?* (Sal 6,4; véase Sal 13,2-3). Para “forzar” más la intervención de Dios se apela a dos razones –los motivos de persuasión y confianza de las súplicas: véase introducción–: la misericordia de Dios y su amor (Sal 6,5), y el hecho de que en el abismo, lugar de los muertos, ya no es posible conocer y alabar a Dios. Si el salmista muere, Dios va a perder un adorador, va a ver mermada su alabanza (Sal 6,6; véase Is 38,18; Sal 30,10; 88,6.11-13; 115,17; 118,17).

El salmo termina con la proclamación, tres veces repetida, y por tanto solemnísima (Sal 6,9-11), de la intervención salvadora de Dios, bien porque ya se ha producido, bien porque se espera con absoluta certeza que se produzca. Esta proclamación se encuentra enmarcada entre dos inesperadas menciones de los malhechores-enemigos, expresando su fracaso y el triunfo final del salmista.

El salmo es conmovedor, a pesar de que está construido con muchos de los elementos tópicos de las lamentaciones: el grito *¡Piedad, Señor, que desfallezco!*, la pregunta *¿hasta*

cuándo?, el *vuélvete*, que implica que Dios tiene la espalda o el rostro vueltos y se ha desentendido del hombre enfermo o angustiado. los motivos de persuasión... El salmo *entero*, y particularmente la descripción del estado lamentable del salmista, es aplicable a multitud de situaciones humanas. Aún sabiendo nosotros ya que la enfermedad y las desgracias no son “castigo” del pecado, la súplica confiada al Señor en esas situaciones sigue siendo la actitud fundamental del creyente.

SALMO 7

Alabaré al Señor porque es justo. Salmo de súplica individual, con una estructura muy fluida en la que se suceden varias partes: invocación a Dios (Sal 7,2-3); juramento de inocencia (Sal 7,4-6); apelación a la justicia de Dios (Sal 7,7-10); proclamación de confianza en dicha justicia (Sal 7,11-14); descripción de los malvados y de su destino (Sal 7,15-17); alabanza final (Sal 7,18).

Un fiel se encuentra perseguido y acusado. Y apela al juicio del Señor, juez justo, juez de las naciones y defensor de los inocentes (Sal 7,7.9; véase Sal 9,5.9-8; 94,2; 96,14; 98,9). Dios preside desde el cielo una audiencia a la que asisten todos los pueblos (Sal 7,8). El acusado, ante este solemnísimo tribunal cósmico, proclama su inocencia (Sal 7,4-6) y la sinrazón de la acusación y de los tormentos que sufre, pues, en la mentalidad del Antiguo Testamento, éstos son consecuencia del pecado, y él es inocente. Su declaración es una “confesión negativa”, que muy bien podría ponerse en boca de Job (véase Job 31; Sal 17; 26): no he hecho nada malo, por lo que mis desgracias no tienen explicación. La confesión de inocencia se refuerza con una imprecación contra sí mismo. A continuación el autor expresa su certeza de que Dios pronunciará un veredicto a su favor (Sal 7,9-11) y se enfrentará a los enemigos que persistan en sus falsas acusaciones y no se conviertan. Si los malvados se abalanzaban sobre el justo como fieras dispuestas a destruirlo y devorarlo (Sal 7,3.6), Dios les dará caza con armas terroríficas (Sal 7,13-14). A la imagen de los acusadores como leones responde la de

Dios como cazador. A los malvados les va a caer encima lo que ellos preparan para su víctima (Sal 7,15-17): el mal se vuelve contra el que lo comete (véase Sal 9,7; 35,7ss; 57,7; 141,10). Es digna de notar la imagen del malvado como una mujer que concibe, queda encinta y da a luz la iniquidad, la mentira y la maldad. La alabanza final (Sal 7,18) rubrica este magnífico canto a la justicia de Dios.

Los versos centrales (Sal 7,9-10) condensan el tema esencial de este poema y representan una inflexión en él. Hasta este momento el salmista se había dirigido a Dios en segunda persona. A partir de ahora habla de él en tercera persona: la oración se convierte en proclamación pública de confianza y fe.

El justo por excelencia, acusado en falso y condenado injustamente, fue Cristo. Pero Dios *que juzga con justicia* lo llenó de gloria por haber puesto su confianza en él (1 Pe 2,23).

SALMO 8

Qué admirable es tu nombre en toda la tierra. Himno a Dios, creador del universo y del ser humano. Su estructura comprende un estribillo en inclusión, es decir, colocado al principio y al final del salmo que enmarca toda la composición (Sal 8,2.10), y dos partes: grandeza de Dios (Sal 8,2b-3) y grandeza del hombre en medio de la creación (Sal 8,4-9). El estribillo parece pronunciado por una colectividad que usa el plural: *Dios nuestro*, mientras que el resto del salmo está en singular. Puede ser la aclamación del pueblo y la voz del solista que se alternan. Las dos frases –el estribillo– son idénticas, pero la última está mucho más cargada del sentido de todo lo que precede al declamarse después de la contemplación maravillada que constituye el salmo.

En la primera parte (Sal 8,2b-3) la atención se centra en Dios y en su infinita e impresionante majestad (véase Sal 19,2). Estos versos son de traducción dudosa, pero está clara la contraposición entre niños de pecho y enemigos/rebeldes. Aquéllos descubren gozosamente el universo y van tomando pací-

fica posesión de él, alabando a su creador y dueño; éstos se rebelan, no aceptan lo que son –criaturas– y no adoran a quien deben –su creador–.

La segunda parte gira alrededor de la pregunta crucial: *¿Qué es el hombre?* (Sal 8,5). Esta pregunta se encuentra también, con distintas respuestas y matices, en Sal 144,3 y Job 7,17. Constituye la clave de este salmo y el motivo concreto que provoca la alabanza maravillada y lo distingue de tantos otros salmos. A la pregunta le falta gramaticalmente un “me pregunto” o algo parecido. Podemos reconstruir la escena. Es noche de luna llena –en el salmo falta el sol–; en medio del silencio nocturno el autor está contemplando el firmamento, la luna, las estrellas infinitas. Y experimenta una tremenda sensación de pequeñez ante tan grandioso espectáculo. De pronto vuelve la mirada sobre sí mismo y se da cuenta de que él, pequeño y mísero, un soplo y una sombra –como lo describe el Sal 144,3–, es lo más grande y maravilloso del universo. Y en la misma pregunta se da ya una primera respuesta: el ser humano es alguien del que Dios se acuerda, alguien de quien Dios cuida. Pero, además, es un poco menor que un dios, literalmente, un poco menor que un “elohim”; los “elohim” eran antiguamente dioses subalternos, y luego ángeles (véase Sal 86,8; 97,7; 136,2). A ese hombre Dios lo ha constituido rey de la creación: lo ha investido de dignidad y de poderío; lo ha coronado de gloria y honor; por último, ha puesto toda la creación bajo sus pies. El ser humano aparece con categoría casi divina, como vice-Dios. El salmista es un creyente; y al mirarse descubre a Dios. Espontáneamente le brota un himno de alabanza y gratitud a ese Dios magnífico que ha mimado al ser humano –su criatura– haciéndolo a su imagen, soberano, señor y dominador de todo lo creado: tierra, mar y aire, animales domésticos, fieras, aves y peces (véase Sal 115,16).

El salmo es una estupenda meditación sobre los relatos de la creación (Gn 1 y 2) y, como aquellos, un canto a Dios, artesano del hombre. Su perspectiva es universal: la humanidad, no sólo Israel o los israelitas. Y res-

ponde desde la fe a la pregunta humana fundamental sobre la misma condición humana.

La carta a los Hebreos citará este salmo para decir que Cristo es “el hombre” verdadero, el que ha recibido la auténtica corona de gloria y esplendor y al que le han sido sometidas todas las cosas gracias a su muerte y resurrección (Heb 2,5-9; véase también 1 Cor 15,26).

SALMO 9

Has defendido mi causa con justicia.

Los salmos 9 y 10 aparecen en el original hebreo compuestos en forma alfabética: cada dos versos se comienza por una letra sucesiva del alfabeto hebreo. Las versiones griega y latina fundieron los dos salmos en uno: a partir de aquí y hasta el salmo 147 encontramos una doble numeración: la hebrea, respetada en la mayoría de las traducciones modernas y en este comentario, y la griega, ofrecida entre paréntesis, que es la que sigue la liturgia de la Iglesia. El texto de ambos salmos está muy mal conservado, por lo que hay que recurrir frecuentemente a la conjetura.

El salmo 9 es un canto de acción de gracias con elementos de súplica. Su estructura, bastante compleja, alterna los momentos de alabanza (Sal 9,2-3.8-13) y acción de gracias (Sal 9,4-7.17-19) con la súplica (Sal 9,14-15.20-21). El motivo de la gratitud y la alabanza, que el salmista expresa con sinceridad y entusiasmo, es una reciente intervención divina que ha significado la derrota de los enemigos y la salvación para el salmista. El la cataloga como una de las *maravillas* o *hazañas* de Dios que quiere proclamar (Sal 9,2) e invita a publicar (Sal 9,12).

La salvación reviste características que se describen con imágenes de diversos ámbitos. Por ejemplo, el ámbito judicial: Dios ha defendido al salmista y ha hecho justicia condenando a los malvados (Sal 9,4-6). O el ámbito de la guerra: el Señor, que es una fortaleza, una verdadera plaza fuerte (Sal 9,10), ha arrasado las ciudades del enemigo, lo ha arruinado completamente y ha borrado su recuerdo para siempre (Sal 9,6-7). O el de las

instituciones cívico-religiosas, como la de la venganza de sangre (Sal 9,13; véase Nm 35; Dt 19). Dios es invocado y caracterizado como rey (Sal 9,8; véase Sal 10,16; 93,1; 96,10; 99,1), como juez (Sal 9,5.9.20; véase Sal 10,18; 96,13; 98,9), como protector de los humildes y libertador de los oprimidos (Sal 9,10.13.19).

Ante ese Dios el salmista no puede contener su gozo y su entusiasmo. En varios momentos le brota la alabanza: *los que conocen tu nombre confían en ti, porque nunca abandonas a quien te busca* (Sal 9,11); o la invitación a la alabanza: *¡Cantad al Señor... publicad sus hazañas!* (Sal 9,12); o el propósito de alabarle (Sal 9,15).

Una idea subrayada por el salmista es la de que el mal que comete el malvado recae sobre él. El Señor está detrás de este mecanismo que de alguna forma sirve para restablecer la justicia violada (Sal 9,16-17; véase Sal 7,16-17).

El salmo tiene muchas correspondencias internas: Dios se acuerda/no se olvida de los pobres e inocentes (Sal 9,13.19) mientras que los paganos, que se identifican con los malvados (Sal 9,6.16.18.20), se olvidan de Dios. Por su parte, Dios se da a conocer actuando con justicia y los que lo conocen confían en él (Sal 9,7.11); el Dios que habita en Sión (Sal 9,12) libra al salmista cuando se encontraba ya a las puertas de la muerte, y a las puertas de Sión quiere éste cantarle y alabarle (Sal 9,14-15).

En el salmo hay tintes nacionalistas: se descubren por la identificación malvados/paganos y las menciones de Sión, capital de la nación. Pero el Dios de Israel ejerce, desde Sión, un dominio y un gobierno universales. Esta convicción profunda suena en los últimos versos: ningún mortal puede arrogarse gloria o poder divinos (Sal 9,20-21). Nadie puede hacerle sombra a Dios, enfrentársele, actuar en contra de su voluntad salvadora. Así el mundo está seguro y en buenas manos. Lo mismo que el salmista con quien debemos dar gracias a Dios.

Porque además el reino universal de Dios en favor de los pobres, los humildes, los oprimidos, ya se ha hecho realidad en Cristo. Mu-

chos profetas y justos, entre ellos nuestro salmista, desearon ver lo que nosotros vemos y no lo vieron, y oír lo que nosotros oímos, y no lo oyeron. ¡Dichosos nosotros por ver lo que vemos y oír lo que oímos! (véase Mt 13,16-17).

SALMO 10 (9)

No te olvides de los humildes. Salmo de súplica individual, íntimamente vinculado al anterior (véase comentario a Sal 9). Su estructura comprende cuatro partes: interpe-lación inicial (Sal 10,1); descripción de la situación y de los malvados (Sal 10,2-11); súplica y motivaciones (Sal 10,12-15); declaración de confianza (Sal 10,16-18).

Este salmo es una súplica contra los terroristas, es decir, contra aquellos que siembran el terror, la desolación y la muerte entre sus semejantes (véase Sal 10,18). Comienza con una pregunta que encierra indignación, impaciencia y queja; una pregunta semejante a las que nosotros nos formulamos ante las fechorías de los malvados: ¿cómo puede Dios tolerar el sufrimiento de los inocentes? (véase Sal 7; 34; 36; 37; 73). No es falta de fe, sino afán por comprender la actuación de Dios (o su aparente inactividad e indiferencia).

El autor se extiende a continuación en una espléndida descripción de los malhechores y de sus hazañas. El cuadro resultante es aterrador. Demuestra que el orgullo humano está en la raíz de todas las opresiones e injusticias que oscurecen nuestro mundo. Esa soberbia es un rasgo característico de los malvados, que los lleva a oprimir al humilde, a blasfemar y despreciar a Dios y sus leyes, a menospreciar a sus enemigos, a sentirse seguros y autosuficientes. Tres frases de estos malvados los caracterizan: Dios no me va a pedir cuentas (Sal 10,4); jamás sucumbiré ni me alcanzará la desgracia (Sal 10,6); Dios se olvida de todo y no ve nada (Sal 10,11).

Un hombre que piensa y habla de este modo es un verdadero monstruo que sólo vive para la maldición, el fraude, el engaño, la perfidia y la maldad (Sal 10,6b); una bestia salvaje que el salmista dibuja con detalles escalofrantes: agazapado, vigilante, con los músculos en tensión, dispuesto a saltar sobre

su víctima y desgarrarla sin piedad, como “un león ávido de presa” (Sal 10,8-10; véase Sal 17,10-12). Sus víctimas son los inocentes, los desvalidos, los humildes, aquellos de los que el Señor, según el salmo precedente, no se olvida nunca (véase Sal 9,13.19), aunque la dolorosa experiencia del justo perseguido y maltratado por el malvado parezca desmentirlo (Sal 10,11).

¿Qué pasa? ¡Levántate, Señor, no te olvides...! La súplica brota espontánea, apasionada, incontenible (Sal 10,12). El salmista presenta dos motivos para forzar la intervención de Dios: evitar el desprecio y la impunidad de los malvados (Sal 10,13), y porque, en contra de lo que dice el malvado (véase Sal 10,11), tú, Señor, ves la pena y la aflicción del oprimido; tú no te has tapado los ojos, tú eres compasivo, en ti confían los humildes, los desvalidos, los huérfanos, sus sufrimientos son cosa tuya: ¿de quién, si no? (Sal 10,14). A todos éstos no los olvides, a los malvados dales su merecido: dos súplicas correlativas y complementarias, que apelan a la justicia de Dios.

Y ya más sereno, el salmista expresa su confianza en Dios para el presente y para el futuro: un día llegará en que se habrá acabado el terror que el orgullo humano siembra en la tierra y los hombres podrán vivir en paz. Los malvados –ahora son paganos, como en Sal 9– habrán desaparecido. Los que otrora lloraban y sufrían por la opresión y la explotación y la injusticia, serán consolados y saciados. Y el reinado de Dios será universal y eterno (Sal 10,16-18).

En las últimas frases los cristianos oímos resonar las palabras de Cristo: dichosos los pobres, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, porque Dios no se olvida de vosotros, os consolará, y os saciará... (véase Mt 5,3-12; Lc 6,20-26). Y nos conforta en la esperanza el anuncio del ángel a María: *y su reino no tendrá fin* (Lc 1,33).

SALMO 11 (10)

El Señor aborrece al que ama la violencia. Salmo de confianza individual, estructurado en dos partes: en la primera (Sal 11,1-3) el salmista confiesa su actitud religiosa y

formula una pregunta a sus oyentes; en la segunda se reafirma en sus sentimientos de *confianza en la justicia divina* (Sal 11,4-7).

Un hombre justo y creyente se encuentra amenazado por las intrigas de los malvados. Sus amigos, aparentemente justos y creyentes como él, le aconsejan la huida, quizá como la salida más práctica y realista que le queda. Y ese consejo es el que provoca el salmo. El autor comienza expresando serena y enérgicamente su confianza en el Señor, su refugio (Sal 11,1). Basado en esa confianza, se encuentra tranquilo a pesar del peligro que lo amenaza. Y pregunta extrañado a sus amigos, repitiendo textualmente sus palabras y en tono de reproche, por qué le aconsejan que huya: ¿es que ellos no tienen fe en el Señor? ¿Acaso dudan de que Dios pueda salvar a su fiel? ¿Les va a fallar esa certeza, a ellos o a él? (Sal 11,3). Esa certeza constituye el cimiento de la vida del creyente.

El autor, en la segunda parte de su salmo, reafirma con fuerza y con ardor sus convicciones. A pesar de estar en el cielo, o precisamente por estarlo, Dios lo ve todo, nada ni nadie escapa a sus miradas (Sal 11,4; véase Sal 10,4.11; 14,2; 102,20). Y ve que hay hombres malvados, que *aman la violencia* (Sal 11,5). El, que es justo y *ama la justicia* (Sal 11,7), no puede soportar a esos malvados, los aborrece. Los destruirá con una lluvia terrorífica de fuego y azufre, como en Sodoma y Gomorra (véase Gn 19,24), y con un huracán abrasador los dispersará y los hará desaparecer (véase Sal 1,4); ese es el destino que les espera, la suerte que les va a tocar, la sentencia que Dios ha pronunciado contra ellos. En cambio, los hombres justos, como el autor, serán felices “contemplando el rostro” del Señor, expresión que normalmente se refiere a su presencia en el culto y el templo, al que se ha aludido en Sal 11,4, pero que no se agota en ese sentido, sino que abarca también la gozosa experiencia espiritual de la cercanía de Dios (véase Sal 17,15; 42,3; 73,28).

El salmo utiliza imágenes y mecanismos muy ágiles. La acción de los malvados en relación con los justos se describe con la imagen de los cazadores que acechan escondidos –en la sombra–, con el arco dispuesto, a sus des-

prevenidas presas (véase Sal 10,8-9; 37,14: 64,5-7). Para la huida del protagonista la imagen es correlativa: el ave que, huyendo del cazador, se refugia en la espesura de la montaña (véase Sal 91,3; 124,7). Dios, juez celeste, imparte justicia, condena a los culpables y ejecuta la sentencia utilizando sus armas cósmicas: lluvia, fuego, viento (véase Sal 7,14: 18,13-15; 140,11-12; 144,5-6). Los personajes son, por una parte, los justos-honrados, denominaciones que se distribuyen simétricamente en el poema: honrados, justo, justo, honrados (Sal 11,2.3.5.7); por otra, los malvados, que aman la violencia (Sal 11,2.5.6). Por encima de los hombres, justos y malvados, está el Señor que también es justo (Sal 11,7) y da a cada uno según su conducta.

Con todos estos mecanismos e imágenes, el autor hace una solemne proclamación de fe y confianza absoluta en el Señor, frente a la incredulidad, el “sentido práctico” y la falta de fe de sus consejeros.

SALMO 12 (11)

Tú, Señor, nos protegerás y nos librarás.

Salmo de súplica comunitaria, estructurada en cuatro partes: grito de auxilio y exposición del caso (Sal 12,2-3); imprecación (Sal 12,4-5); oráculo divino (Sal 12,6); reflexión seguida de expresión de confianza (Sal 12,7-9). Literariamente el autor juega con bastantes recursos, que llenan de viveza y de contrastes el salmo. Comienza dirigiéndose a Dios en la primera parte. En la segunda habla de Dios y expresa un deseo, que concluye citando directamente las palabras de los malvados. Introduce a continuación, también en estilo directo, las palabras de Dios, el oráculo divino. Y en la última parte, en orden inverso a lo que hizo anteriormente, habla de Dios y de su palabra y a continuación vuelve a dirigirse a Dios directamente. Resulta así una composición concéntrica en la que los elementos se corresponden unos a otros. El contraste mayor se establece entre las palabras humanas, falsas y engreídas, y las palabras de Dios, sinceras, fieles y dignas de confianza. Otro contraste abre y cierra el salmo: a la escasez de hombres de bien que se menciona al princi-

pio, corresponde la abundancia de maldad atestiguada en las dos últimas frases del salmo. Hay que notar que, a pesar de esta aparente claridad, la traducción del salmo ofrece dificultades en varios puntos (Sal 12,6,7,9)

En cuanto al contenido, el salmista se fija en el deterioro de las relaciones entre los hombres debido al mal uso de la lengua: arrogancia, mentiras, engaños (véase Sal 120). El salmo se abre con un diagnóstico pesimista, como el del Sal 14: no queda nadie que sea leal, todos están corrompidos. La sede de la corrupción, de los disimulos y los engaños, es el corazón pervertido e hipócrita. Pero los disimulos, la hipocresía y la mentira son armas eficaces para conseguir poder y dominio. Por eso los que las utilizan se sienten seguros, sin nada ni nadie a quien someterse (Sal 12,5; véase Sal 73,9). Son ellos los que dominan y oprimen, como aparece en las palabras de Dios (Sal 12,6). No todos los hombres, pues, son corruptos y embusteros: los oprimidos, los humildes, los pobres, los que “ansían la salvación” (la traducción de esta frase es difícil), entre los que sin duda se encuentra el salmista y los que con él están orando (*Sálvanos. Tú nos protegerás.. nos librarás*; Sal 12,2,8) son *hombres de bien*. Utilizan su lengua no para engañar y mentir, sino para lanzar “gritos” de dolor o de súplica a Dios (Sal 12,6). Dios los oye, como ha oído también las palabras de los malvados, y promete intervenir: va a “alzarse” o “levantarse”, como para un juicio solemne (véase Sal 7,7; 68,2; 76,10; 82,1,9; 94,2; Is 33,10). Y el salmista reflexiona: en la palabra, en la promesa de Dios se puede confiar (Sal 12,7). Es pura y limpia y está “probada”, tiene garantía, como la plata de ley, *refinada siete veces*—número de la perfección— (véase la imagen en Sal 66,10; Prov 17,3). La expresión triunfal de confianza que sigue (Sal 12,8) es fruto del oráculo de Dios y de la reflexión posterior del salmista. Y quizá con la última frase (Sal 12,9) se pretende urgir la intervención que Dios ha prometido recordándole la gravedad de la situación.

En este poema hablan el salmista y los fieles suplicando y proclamando su confianza, hablan los malvados jactándose, gritan los pobres quejándose, habla Dios prometiendo

su salvación... El salmo reflexiona sobre el hablar, sobre las distintas “palabras”, su poder y sus efectos benéficos o aterradores. Sigue siendo un tema actualísimo, quizá hoy más que nunca. Y por encima de todo, el salmo reflexiona sobre la Palabra de Dios eficaz y salvadora, que se revelará plenamente en Cristo, Palabra de Dios encarnada, Promesa de Dios cumplida.

SALMO 13 (12)

Cantaré al Señor porque me ha salvado.

Salmo de súplica individual con tres partes bien definidas y una mención de Dios en cada una de ellas: invocación a Dios y situación del salmista (Sal 13,2-3); súplica y motivos de persuasión (Sal 13,4-5); expresión de confianza y gratitud (Sal 13,6). La cuádruple pregunta del principio, *¿Hasta cuándo...?*, típica de este tipo de salmos (véase Sal 6,4; 35,17; 74,10; 79,5; 80,5; 89,47; 90,13; 94,3), confiere a esta oración un tono desgarrador y angustioso. El salmista, sin ningún tipo de preámbulos, se dirige impacientemente al Señor como para echarle en cara el “olvido” en que lo tiene y el que le haya “ocultado el rostro” (Sal 13,2). Ese olvido se nota en la situación desgraciada, no mejor especificada pero de peligro mortal (Sal 13,4), por la que el salmista está pasando, que le causa angustia y tristeza continuas (*todo el día*; Sal 13,3), y que está provocada por la acción del enemigo. En esta primera parte el orante ha mirado a Dios, a sí mismo, al enemigo: triple mirada que se va a repetir a continuación, en la súplica que sigue. Si Dios lo ha olvidado y le tiene el rostro vuelto, el salmista le suplica que se acuerde de él y lo mire: *Mira y atiéndeme* (Sal 13,4). El Señor al que suplica ya no es Señor a secas, como al principio, sino *Señor Dios mío*, reforzando con ese apelativo la relación personal de cariño, intimidad y mutua posesión que une a Dios y al salmista. Con la imagen del sueño-oscuridad y de la luz de los ojos, pide ser liberado de la muerte, que quizá sea *el enemigo* que le está venciendo dado el puesto central que ocupa en el salmo. Y refuerza su petición presentando ante Dios dos razones (en realidad

una razón desdoblada) por las que debe intervenir: para que el enemigo –¿la muerte?– no cante victoria y para que no se *alegren* los adversarios (Sal 13,5; véase Sal 35,19; 38,17), lo que significaría una vergüenza y un deshonra para el mismo Dios. Porque hay más: Dios debe mirar y atender ya que el salmista “confía” en él, en su amor (Sal 13,6). Tanto, que se siente absolutamente seguro de la salvación de Dios y de la alegría que le producirá: *mi corazón se alegrará...* El autor juega con el motivo de la alegría: no deben alegrarse los adversarios y, de hecho, no van a alegrarse, porque la intervención de Dios va a hacer que se alegre el que, hasta ahora, se encontraba triste y angustiado. Y está tan seguro, que habla de la salvación como ya sucedida: en el último verso se expresa el propósito de “cantar” al Señor por la salvación recibida. Esta última frase ya no se dirige a Dios, sino a los oyentes, a todos los creyentes, a los adversarios, a sí mismo: la certeza de la salvación se proclama como buena noticia para todos.

Desde el principio al final ha cambiado radicalmente el clima de la oración: el grito dramático e insistente de un desesperado desemboca en el canto gozoso del que experimenta el amor y la salvación de Dios. De corazón a corazón: del *corazón apenado* de Sal 13,3 al corazón “alegre” de Sal 13,6. El salmo es la plegaria impaciente –*¿hasta cuándo...?*– de todos los que, en cualquier circunstancia, observan que la intervención de Dios parece retrasarse: es terrible la sensación del olvido y del silencio de Dios, de que nos da la espalda o nos vuelve el rostro. Es también la súplica de la Iglesia que espera con ansia y reconoce con alegría y certeza inquebrantable la salvación definitiva de Dios y la implantación de su Reinado.

SALMO 14 (13)

No hay quien haga el bien. Salmo de lamentación individual, con tintes didácticos y proféticos, estructurado en tres partes: situación de la humanidad (Sal 14,1-4); confianza en la justicia divina (Sal 14,5-6); súplica por la salvación de Israel (Sal 14,7). Es-

te salmo se encuentra repetido en Sal 53 con ligeras variantes, y recoge el tema de la situación general de maldad e injusticia que reina en el mundo (Sal 11 y 12).

La falta de fe en la existencia y en la acción providencial de Dios –ateísmo práctico– se refleja en la conducta: la seguridad de que no hay quien “pida cuentas” lleva a los hombres a una inconsciencia peligrosa y a un desbordamiento de la maldad con el prójimo (véase Sal 10,4,11; 73,11; 94,7). El panorama que pinta el salmista es sombrío: no hay nadie, ni una persona siquiera en toda la humanidad (Sal 14,2: hombres = “hijos de Adán”), que sea juicioso, que busque a Dios, que obre el bien; todos se obstinan en su rebeldía, que consiste en “devorar” a los justos y a los humildes (Sal 14,1-4). Pero Dios existe y lo advierte todo (véase Sal 11,4; 33,13-15), aunque parezca que no termina nunca de convencerse de la maldad humana –benedita “inocencia” de Dios– y que siempre espera que la cosa no sea tan grave (Sal 14,2). Por eso los que niegan la existencia o la vigilancia de Dios no son más que necios, conclusión que se anticipó al principio del salmo (Sal 14,1). Cuando Dios ponga manos a la obra, que ya lo ha hecho, quedará de manifiesto tal necedad. Entonces aprenderán los que no quieren aprender (Sal 14,4), los que tan seguros estaban en sus opiniones y en sus perversidades e injusticias, y van a temblar de terror, al darse cuenta de la existencia de Dios –que ellos negaban– y de su toma de postura clara a favor de los pobres y de los oprimidos –a los que ellos “devoraban”– (Sal 14,5). Ellos se reían de los planes y la forma de vida de los humildes, considerándolos estúpidos y sin fundamento. La sonrisa se les helará en los labios al descubrir que detrás de esos proyectos estaba Dios, que los humildes podían estar seguros porque su refugio era el mismo Señor (Sal 14,6). Y en eso consiste la verdadera sensatez: buscar a Dios, refugiarse en él y actuar justamente.

En consecuencia, el panorama no es tan sombrío: hay un grupo de hombres, “mi pueblo”, que parece identificarse con “los justos” y “los humildes”, hombres que “invocan a

Dios" –en contraste con los malvados, que lo ignoran (Sal 14,5)–, hombres que practican la verdadera sensatez. ¿Se refiere el salmista sólo a los israelitas, *su pueblo*, o abarca a todos los hombres, israelitas o no, que sean religiosos y honestos? En el primer caso el salmo estaría estableciendo un contraste entre toda la humanidad, malvada y opresora, y el pueblo de Israel, justo, religioso, humilde y oprimido por los demás pueblos. En el segundo caso la distinción se establece entre los hombres justos y los injustos, tengan la religión y la raza que tengan. Nosotros preferiríamos esta segunda hipótesis, aunque por el último verso (Sal 14,7) parece que se debe preferir la primera.

A veces la intervención de Dios parece retrasarse (véase Sal 13); no es, pues, extraño que el salmista termine con una súplica ferviente por la salvación de Israel y la expresión de su confianza total en que el Señor cambiará la suerte del pueblo, ahora perseguido y vejado, colmándolo de gozo y alegría (Sal 14,7; véase el mismo motivo más desarrollado, en Sal 85,2 y Sal 126,1).

SALMO 15 (14)

¿Quién habitará en tu monte santo? Es un salmo litúrgico. Su estructura comprende tres partes: pregunta introductoria (Sal 15,1); respuesta (Sal 15,2-5a); conclusión (Sal 15,5b).

Este breve y hermoso salmo, muy parecido a Is 33,14-16, establece las obligaciones del huésped del Señor, es decir, las condiciones para entrar en el templo y participar en el culto divino; pero también desbordando ese sentido, establece las condiciones para mantener buenas relaciones con Dios y gozar de su cercanía y benevolencia (véase Sal 24). El templo es la *tienda* en recuerdo del lugar en que estuvo el arca de la alianza durante el tiempo del desierto y durante los primeros años en la tierra de Canaán; y es *el monte santo*, es decir, la colina de Sión, elegida por Dios para establecer su morada entre los hombres y sobre la que se alza el templo. Ser *huésped de tu tienda* y *habitar en tu monte santo* son expresiones que describen

sugestivamente al Señor como anfitrión y como patrón y dueño de la casa: la tienda y el monte –el templo– son propiedad y morada del Señor. Acercarse, entrar, habitar en ellos, es posible sólo si se cumplen unas condiciones determinadas: rectitud, honradez, sinceridad interior y exterior –no calumniar–, no hacer daño ni agraviar a los demás, desprecio y alejamiento de los impíos, honrar a los fieles, mantener y cumplir los juramentos incluso en perjuicio propio, no practicar la usura y no aceptar soborno contra el inocente. Son todas condiciones de tipo ético, que miran hacia el prójimo: para habitar con Dios hay que mirar hacia los hombres. Las relaciones con Dios están condicionadas a las relaciones interhumanas justas. Los destinatarios de esas miradas-acciones de justicia son los hombres en general, sin exclusiones y sin privilegios, es decir, no solo los "hermanos" israelitas. El salmista los llama *prójimo, vecino, fieles, inocente*. En cuanto a los impíos, las relaciones correctas con ellos consisten precisamente en no mantener relaciones (véase Sal 1,1; 26,4; 101,3-4; 139,21-22). Las perspectivas del salmo se acercan mucho a las de los profetas: véase Is 1,10-20; Jr 7,1-11; Os 6,6.

Quien cumple esas condiciones, quien se comporta de ese modo, puede ser huésped en la tienda y habitar en el monte del Señor, es decir, puede entrar en el templo. O lo que es lo mismo, según la frase conclusiva del salmo (Sal 15,5b), *vivirá siempre seguro*. Porque la tienda y la cercanía del Señor son refugio y abrigo seguro y permanente, lo mismo que el monte y la roca son lugares inexpugnables frente a todo tipo de ataques (véase Sal 18,34; 27,5; 31,3-4.21; 61,3-5; Is 33,16).

En la nueva alianza, Cristo nos ha abierto el acceso al Padre y nos ha convertido en huéspedes y familiares suyos (véase Ef 2,16-19). Y cuando a él le preguntaron, como pregunta a Dios el autor del salmo, las condiciones para ese acceso –*para heredar la vida eterna*– respondió orientando la mirada y la acción de aquel hombre a sus semejantes y, de forma especial, a los más pobres de ellos (véase Mc 10,17-21).

SALMO 16 (15)

Tú, Señor, eres mi único bien. Salmo de confianza individual, estructurado en dos partes: profesión de fe (Sal 16,1-6) y confianza gozosa del salmista (Sal 16,7-11).

Aunque el salmo se abre con una breve súplica (Sal 16,1b), los sentimientos dominantes son la confianza y la alegría experimentada en la intimidad con Dios. La primera parte (Sal 16,1-6) constituye una vehemente y entrañable profesión de fe y de confianza en el Señor. Sal 16,3-4, de muy difícil traducción, parece reflejar la situación de un hombre que en el pasado ha adorado a otros dioses y practicado otros cultos, o ha visto que otros lo hacen. Ahora, que ha descubierto al verdadero Dios y Señor, proclama y confirma su renuncia a ellos y su adhesión total y exclusiva al Señor. Este es su refugio, su dueño, su único bien, al que puede invocar con fiabilidad y del que puede esperar protección. Después, utilizando una imagen atrevida y de gran plasticidad, se recrea hablando con su Dios (Sal 16,5-6). El Señor lo es todo: es el que marca y dirige el destino del salmista (expresado mediante la imagen de la *copa* como lugar en el que se depositan y del que se sacan las suertes), es el lote que le ha correspondido en el reparto, su parte de herencia. ¡Qué fortuna y qué delicia tener así al Señor! El Señor tiene en sus manos el destino del salmista; el salmista tiene al Señor como propiedad-herencia personal. Esa relación, ese trato, esa intimidad, constituyen algo único. ¿Será el autor un levita de los que no reciben herencia de tierra como sus hermanos de otras tribus porque su heredad es el mismo Señor (véase Nm 18,20; Dt 10,9; 18,1-2)? No es necesario: cualquier israelita, cualquier ser humano, puede y debe gozar de esa íntima relación con Dios.

En la segunda parte del salmo (Sal 16,7-11) se repiten las expresiones de alabanza, confianza y alegría desbordante subrayando algunos aspectos de las relaciones de Dios con sus fieles. Dios mismo es su consejero permanente (*hasta de noche*: Sal 16,7). El salmista lo tiene *siempre presente*, siente cerca su compañía y por eso nunca sucumbirá

(Sal 16,8). Es más, espera que Dios lo ponga a su lado y lo llene de felicidad eterna junto a él (Sal 16,11). Dios presente para el salmista, el salmista presente para Dios; Dios a la derecha del salmista, el salmista a la derecha de Dios. La alegría y la seguridad son inmensas, plenas, invaden totalmente al autor: corazón, entrañas, todo el ser (Sal 16,9). Entusiasmado vuelve a dirigirse directamente a Dios: *no me abandonarás en el abismo, ni dejarás a tu fiel sufrir la corrupción* (o “ver la fosa”, que también se puede traducir). Por el contrario, *me enseñarás la senda de la vida* (Sal 16,10-11). ¿Se está refiriendo a la inmortalidad o quizás a la resurrección? El Nuevo Testamento ha aplicado estas palabras a la resurrección de Cristo (véase Hch 2,25-28; 13,35). Así el salmo resulta mesiánico, es decir, referido al Mesías, a Cristo. Pero aunque desde el N.T. esta interpretación sea legítima, no parece que el salmo en sí mismo se refiera a la resurrección, sino más bien a la vida presente vivida en plenitud –largos años– y en comunión de trato íntimo y de amistad con Dios (véase Sal 49,16; 73,24; 118,17). En estas condiciones el salmista vive en paz y no teme ni siquiera a la muerte. El *abismo* (en hebreo “sheol”) es el lugar de los muertos, paralelo de la corrupción (la fosa), donde nadie se acuerda de Dios ni puede alabarlo (véase Sal 6,6; 30,10; 49,10; 89,49). Cristo, entronizado a la derecha de Dios, representa la realización de los deseos del salmista (Sal 16,10-11), mucho más allá de lo que el fiel del Antiguo Testamento podía imaginarse.

SALMO 17 (16)**Guárdame como a la niña de tus ojos.**

Salmo de súplica individual, estructurado en torno a tres demandas: justicia divina con juramento de inocencia (Sal 17,1-5); liberación de los enemigos (Sal 17,6-12); castigo del enemigo con expresión de confianza (Sal 17,13-15).

El salmo constituye una ardiente petición a Dios de ayuda y de justicia, acompañada de una enérgica confesión de inocencia o “confesión negativa”, como las que se encuentran en los salmos 7 y 26.

El salmista, que comienza implorando la justicia divina, posee desde el inicio la certeza de que el Señor atenderá su causa y pronunciará un veredicto favorable, y ello por varias razones. En primer lugar porque es inocente y el Señor lo sabe (Sal 17,1-5). No miente al proclamarlo: ha superado con éxito el examen y la investigación a la que el mismo Dios lo ha sometido (véase Sal 7,10; 26,2; 139). Los ojos del Señor, siempre vigilantes (véase Sal 11,4-5), pueden dar testimonio de su conducta intachable. El salmista sabe y proclama que lo que le está pasando –sea lo que sea– no es consecuencia de sus propios pecados o de su mal comportamiento: en esto se parece a Job (véase Job 23,10-12; 27,2-6; 31).

Además está seguro de que el Señor lo atenderá porque –como lo confiesa al principio de la segunda parte (Sal 17,6-7)– conoce bien a Dios y está convencido de que él lo escucha y salva a los que se refugian en él. Esta certeza mueve la conmovedora petición que sigue: *guárdame como a la niña de tus ojos, escóndeme a la sombra de tus alas* (expresión, esta última, que puede referirse al templo; véase Sal 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4). Tras la petición aparece por fin el motivo de la plegaria: hay unos enemigos que acusan, persiguen, atacan al salmista inocente. La descripción de estos malvados es tópica: oprimen, asedian, son arrogantes y soberbios en sus obras y en sus palabras, no tienen entrañas... Se utiliza la imagen conocida de la fiera al acecho, que ya había aparecido de forma bastante similar en Sal 10,7-10 (véase Sal 22,14; 35,17; 57,5). Para esos enemigos se pide el castigo inmediato y fulminante que ellos sí han merecido por sus maldades. *Levántate*, dice el salmista a Dios, como para un juicio o como un guerrero poderoso que defiende a sus fieles (véase Sal 3,8; 7,7.12-14; 9,20; 10,12).

Sal 17,14b es dudoso y de difícil interpretación. La frase conclusiva del salmo es como un resumen y una reafirmación de las certezas del autor: como hombre justo que es, recibirá su recompensa. Esta consiste en contemplar el rostro de Dios, en saciarse de su presencia (véase Sal 11,7). Todo ello sucede-

rá *al despertar*. Quizá podríamos escenificar el salmo: un inocente perseguido ha acudido al templo (*a la sombra de tus alas*) por la *noche* (Sal 17,3) para solicitar el veredicto de Dios sobre su caso: es conocida la costumbre antigua de pasar la noche en el templo para recibir una revelación divina o alguna gracia especial (véase 1 Re 3,3-15). La noche, el sueño, es también tiempo de examen y de investigación por parte del juez (véase Sal 3,6; 4,5; 16,7). Al amanecer, hora y momento de salvación (véase Sal 30,6; 46,6; 90,14; 101,8; 143,8), se produce el desenlace: el juez pronunciará una sentencia de cuyo contenido está seguro de antemano el salmista. A partir de ese momento gozará indefinida y plenamente de la compañía de Dios.

SALMO 18 (17)

El Señor salva a los humildes. Salmo de acción de gracias (algunos lo catalogan como salmo real: tiene bastantes puntos de contacto con los salmos 20; 21; véase Introducción). Con ligeras variantes se encuentra también en 2 Sm 22,2-51. Su estructura comprende seis partes: invocación inicial (Sal 18,2-4); exposición del caso (Sal 18,5-7); teofanía o manifestación de Dios (Sal 18,8-20); reflexión-confesión en dos partes (Sal 18,21-31 y 32-46); himno final (Sal 18,47-51).

Magnífico y vigoroso ejemplo de poesía hebrea y de religiosidad bíblica. Se trata –aunque parezca extraño– de una declaración de amor en toda regla, vibrante de emoción y lirismo, de ternura profunda y de energía expresiva. En función y al servicio de estos sentimientos se han desarrollado en mayor o menor medida las distintas partes del género “acción de gracias” (véase Introducción).

El salmista ama a Dios: lo proclama sencillamente, sin preámbulo alguno, contenida la emoción, para explotar en seguida en una cascada de piropos a su amado, el Señor, todos de signo guerrero y militar, todos acompañados por el posesivo, subrayando la relación personal: *mi fuerza, mi fortaleza, mi escudo...* El poeta concluye esta primera parte (Sal 18,2-4) proclamando su experiencia personal de la protección y ayuda del Dios a

quien tanto quiere (Sal 18,4). Es una declaración axiomática, en la que suena el tema dominante del salmo y aparecen sus personajes: cuando el justo invoca a Dios, él lo salva de sus enemigos.

La exposición del caso –descripción de la situación de peligro y de la súplica que en esa situación el salmista dirigió a Dios– es breve (Sal 18,5-7). El autor utiliza imágenes con mucha fuerza: la muerte y el abismo, personificados, se valen de aguas torrenciales y devastadoras que arrastran y ahogan al salmista. Son también como cazadores sin piedad, arañas monstruosas que enredan a sus presas y las capturan en sus redes (véase Sal 116,3). El peligro, ciertamente, era mortal –¿qué clase de peligro?–; la súplica, angustiada. Y el Señor, desde su santuario del cielo, la oyó y se dispuso a responder.

La descripción de la intervención divina en respuesta a la súplica del salmista es imponente, de las mejores del salterio (Sal 18,8-20; véase Sal 77,17-20; 97,2-5). Se trata de una teofanía magnífica: Dios se muestra como rey y guerrero fenomenal en su soberano poder y majestad, en medio de una terrorífica tormenta con truenos y relámpagos, rayos, granizos y temblor de tierra. Aparece enfurecido, galopando sobre el huracán, lanzando a diestro y siniestro los carbones encendidos de su ira, rugiendo y bramando furioso, cubierto con un manto tenebroso de nubarrones, aguacero y tinieblas, que lo oculta por momentos, aterrorizando y convulsionando el orbe y acribillando a flechazos a los enemigos. La tremenda potencia desplegada, la aparición y el ataque fulminante que deja sin respiro a todas las criaturas, son en realidad un gesto de amor salvador: *alargó la mano, me sacó de las aguas, me libró, me dio respiro, me salvó*, dice el salmista rápida y sobriamente (Sal 18,17). Y añade conmovido: *porque me amaba*. El Señor lo ama, él ama al Señor...

Dios premia así la inocencia del justo, que éste confiesa sin falsas humildades (Sal 18,21-25). Ahí se refleja una constante de la actuación divina (Sal 18,26-28). El salmista lo cree así y así lo proclama, para ilustrarlo a continuación con la experiencia que posee de esa actuación divina. Lo hará con imágenes

ricas y vigorosas: el Señor me alumbra, me da fuerzas para enfrentarme a ejércitos y asaltar murallas, es mi escudo, es el único. me ciñe de fuerza, me adiestra para la batalla... Las imágenes se multiplican. Son imágenes guerreras, como al principio. La situación empieza a aclararse: se trata de un ataque y una victoria militar. Victoria que es de Dios y del salmista: ambos ponen en fuga al enemigo, ambos lo aplastan. Verdaderamente la victoria es del Señor, que se la consigue y se la concede a su siervo, lo mismo que le hace dominar las revueltas interiores y le somete los pueblos extranjeros. De pronto el salmo ha adquirido una tonalidad “real”; de pronto descubrimos que es el rey el que ora desde el inicio. Pero no importa: es el justo. rey o súbdito, el que goza de la ayuda y la protección divinas.

Y el salmista termina entonando un himno triunfal a Dios, su salvador (Sal 18,47-51), en el que recapitula todo lo dicho, identifica al rey como sucesor de David y ungido del Señor, y canta y alaba a Dios que tanto lo quiere y lo mima (Sal 18,36).

Para los cristianos el salmo se convierte en un himno a Cristo, nuevo y definitivo mesías davídico, triunfador de las fuerzas de la muerte y del abismo, y finalmente glorificado por el Padre.

SALMO 19 (18)

Los cielos proclaman la gloria de Dios.

Salmo mixto en el que confluyen tres elementos: un himno a Dios Creador (Sal 19,2-7); un poema didáctico sobre la ley (Sal 19,8-11); una breve súplica (Sal 19,12-15).

En la primera parte la creación entera, representada por el cielo y el firmamento, por el ritmo regular del día y de la noche y por la órbita majestuosa del sol, entona un hermoso canto de alabanza al Creador. Toda ella emite, sin palabras, un ininterrumpido mensaje de revelación de la gloria y de la acción de Dios. Como en una carrera de relevos, el mensaje se va transmitiendo a lo largo del tiempo, de los días y las noches que se pasan el testigo mudo pero revelador, la palabra callada pero que es audible en todos los rinco-

nes del orbe. Tiempo y espacio convertidos en un inmenso auditorio en el que resuenan las alabanzas al Creador del universo.

A todas partes llega también el calor del sol, obra maestra de Dios, en la que ahora se fija el salmista para presentarlo como un atleta vigoroso que cada jornada, después del descanso nocturno en la alcoba dentro del pabellón nupcial que el mismo Dios le ha preparado, descubre los últimos velos de la noche y asoma entre las brumas del amanecer para recorrer su órbita repartiendo gozoso calor, vida y luz a todas las criaturas. *¡Qué maravilla la obra del Altísimo!* (Eclo 43,1-5).

La contemplación arrobada de la creación, que se convierte en himno agradecido a su Autor (véanse, entre otros, los salmos 8; 104; 148), da paso a la meditación entusiasmada *sobre otra obra maestra de Dios, su ley* (Sal 19,8-11: meditación que parece tomada del Sal 119). La ley, como hacía el sol en el aspecto físico, da luz, vida y calor al espíritu humano. El autor amontona sinónimos para ampliar, enriquecer y subrayar: ley perfecta, mandato firme, preceptos rectos, mandamiento diáfano, temor del Señor puro y estable, juicios del Señor verdaderos. Así es la voluntad de Dios expresada en su ley. Por eso proporciona descanso, hace sabios, alegra los corazones, ilumina los ojos... En resumen, vale más que el oro (véase Sal 119,72.127), y es más dulce que la miel (véase Sal 119,103; Ez 3,4).

Aparentemente dispares, estas dos primeras partes del salmo ofrecen una llamativa impresión de unidad: naturaleza y ley, en su orden, belleza, armonía y perfección, y en sus efectos para el hombre corporal y espiritualmente, son expresión única de la revelación divina. El salmo se podría titular: la gloria de Dios en los cielos y en la ley.

En la última parte (Sal 19,12-15) el salmista se dirige directamente a ese Dios como conclusión de su reflexión. La ley es magnífica y tiene efectos maravillosos cuando se cumple. El autor tiene el firme propósito de hacerlo. Pero existen ciertas dificultades para ello: el hombre puede dejar de cumplir la ley por inadvertencia, sin darse cuenta (véase Sal 90,8), o por orgullo y rebeldía. El pecado, de cualquier tipo, se presenta como una

dimensión maligna que amenaza dominar al hombre. Sólo Dios puede librar de él: a Dios le suplica vehementemente el salmista ayuda y perdón. Y una vez purificado, puede unir las humildes palabras de su salmo al gran himno de la creación y de la ley esperando agradecer a Dios con ellas (véase Sal 69,30-32; Sal 104,33-34).

SALMO 20 (19)

Señor, salva al rey. Salmo de súplica comunitaria por el rey (salmo real: véase Sal 2), estructurado en dos partes: súplica del pueblo (Sal 20,2-6) y profesión de confianza que termina en oración ferviente (Sal 20,7-10).

La primera parte expresa un deseo y un augurio: la comunidad se dirige al rey expresándole su deseo de que el Señor lo atienda. El Señor es el *Dios de Jacob* (véase Sal 44,5; 46,8-12; 75,10; 76,7; siempre en contexto guerrero y de victoria), que habita en su santuario, el templo de Jerusalén-Sión (Sal 20,3), desde donde bendice y apoya a su pueblo y a su elegido (véase Sal 14,7; 18,7; 68,29; 110,2; 128; 129; 132; 133; 134; 135). Allí ha ofrecido el monarca sacrificios y holocaustos (Sal 20,4) y ha presentado sus anhelos, proyectos y peticiones (Sal 20,5-6) que la comunidad pide se hagan realidad a través de la victoria que Dios debe conceder al rey. Así el pueblo se alegrará y podrá *ondear banderas* en señal de fiesta y de homenaje a Dios y al rey.

Este es el *ungido* o mesías del Señor, según las concepciones monárquicas del tiempo (Sal 20,7). El autor habla de pronto en singular, y expresa su certeza de que Dios “salvará” y “atenderá” al rey. ¿Podemos suponer alguna experiencia de salvación entre Sal 20,6 y 20,7, que explique la total seguridad que muestra el salmista en este momento: *ahora sé?*

Vuelve a tomar la palabra la comunidad (véase el *nosotros* de Sal 20,8), para expresar también su certidumbre en la ayuda del Señor. En la guerra santa, que son “guerras del Señor” según las antiguas concepciones del pueblo, Dios es el que concede el triunfo, no los carros ni los caballos, no el volumen del

ejército ni la calidad del armamento. Confiar en estas realidades es inútil y constituye una necesidad demostrada: sólo en el Señor se debe confiar para no caer (Sal 20,9; véase 33,16-17; 44,4-8; 147,10-11).

El salmo concluye con una súplica ferviente en favor del rey y del pueblo, frecuentemente solidarios e identificados en el Antiguo Testamento (Sal 20,10). En dicha súplica se repiten los mismos verbos de Sal 20,7: salvar y atender. Todo el salmo, en realidad, ha girado sobre el verbo “atender”, presente al principio, en el centro y al final del mismo (Sal 20,2.7.10). La primera vez es deseo (*que te atienda*), la segunda es certeza (*lo atenderá*), la tercera es súplica (*atiéndenos*) y cierra el salmo con el espíritu y la palabra dirigidos confiadamente a Dios.

SALMO 21 (20)

El rey se regocija por tu fuerza. Salmo real de acción de gracias (véase Sal 2); temáticamente consta de tres partes: alabanza por las bendiciones sobre el rey (Sal 21,2-7); transición (Sal 21,8); confianza en la victoria del rey (Sal 21,9-14).

Este salmo aparece íntimamente relacionado con el anterior, ya que supone su continuidad lógica: la súplica ha sido escuchada (véase Sal 20,2-6) y Dios ha concedido la victoria al rey, aunque no sabemos de qué victoria se trata. ¿Es una victoria histórica concreta? ¿Cuál? ¿O será más bien la victoria genérica en todos los combates y contra todos los enemigos con quienes se enfrente? (Sal 21,2.6; véase Sal 18,49).

En justa correspondencia, el pueblo da gracias al Señor por ese don y por todas las bendiciones concedidas al rey como respuesta a las plegarias de éste (Sal 21,3; véase Sal 20,5). Los dones divinos son muy variados: éxito, riquezas, vida larga, fama y honor, bendición y felicidad eternas... Son los que Salomón se encontró sin pedirlos, por pura benevolencia y generosidad divinas (Sal 21,2-7; véase 1 Re 3,11-14).

Hasta este momento el salmista se ha dirigido a Dios. De pronto parece reflexionar o hablar consigo mismo y resumir en una sola

frase su conclusión; las relaciones especialísimas que se dan entre Dios y el rey (véase comentario a Sal 2) están hechas de confianza por parte del monarca y apoyo total por parte del Señor: por su gracia el rey no fracasará nunca.

Rápidamente el salmista se vuelve hacia el rey y le “cuenta” uno de los efectos inmediatos de esas relaciones: la victoria sobre los enemigos.

Pero, ¿no se la había concedido ya el Señor? Sí, y a imagen de esa victoria ya lograda se contemplan las futuras. El proceso que el salmista se figura, aunque no lo exprese en ese orden, es lineal. Se pone en marcha una conspiración para derrocar al rey (Sal 21,12). Los conjurados son descubiertos y huyen (Sal 21,13). Pero el rey los alcanza, los derrota ignominiosamente y los hace perecer, a ellos y a toda su estirpe (Sal 21,9-13). El Señor ayuda al rey en este trance. De hecho parece que los adversarios son “consumidos” conjuntamente por el rostro ardiente del rey y la ira de Dios (Sal 21,10).

El salmo termina invocando la “fuerza” del Señor, que ya encontramos en el primer verso. Es esa fuerza divina la que el autor ha tenido presente durante todo su poema y la que lo recorre como nervio central de principio a fin. Es ella la que realiza las proezas del Señor, que el salmista –y todos los fieles– prometen cantar y alabar.

A la luz del Nuevo Testamento, todos estos salmos “guerreros” (Sal 2; 18; 20; 21; y otros) reciben una comprensión nueva: las guerras de Cristo, nuevo y verdadero rey mesiánico, se desarrollan contra los enemigos de Dios y de su reinado: el pecado, el mal en todos sus aspectos: políticos, sociales, económicos y religiosos. El último enemigo, el peor mal de todos, la muerte, fue también vencida por él, que nos hizo partícipes de su victoria (véase 1 Cor 15,26.54-57).

SALMO 22 (21)

Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Salmo de lamentación individual, estructurado en cuatro partes: grito de auxilio y motivos de persuasión, mezclados con de-

talles de la situación del salmista (Sal 22,2-11); nueva súplica y nueva descripción de la situación (Sal 22,12-19); tercera súplica ampliada (Sal 22,20-22); acción de gracias con motivación (Sal 22,23-32). El salmo recoge motivos e ideas de los cantos del Siervo del Señor (véase Is 50,4-9; 52,13-53,12).

Este salmo es una de las composiciones más impresionantes del salterio por la fuerza de las imágenes, por la sinceridad que rezuma y la profundidad del dolor descrito. El grito inicial (Sal 22,2-3) con la triple invocación ¡Dios mío! refleja toda la tragedia del hombre que se siente injustamente abandonado por Dios. Desde estos primeros versos el tono del salmo es intensamente personal.

El salmista no se explica por qué Dios, que se encuentra tan cerca, tan "a la mano", en el santuario (Sal 25,4), permanece insensible ante sus continuas llamadas de auxilio, teniendo en cuenta además su forma de actuar en tiempos pasados. El salmista se la recuerda, a ver si consigue vencerlo de que le haga caso a él también y le responda como respondía a los antepasados (Sal 22,4-6). Para forzarlo aún más, le presenta su situación actual: despreciado, insultado, abandonado por Dios en opinión de la gente, lo que contrasta fuertemente con la íntima y tierna relación que desde su nacimiento ha mantenido con Dios y Dios con él (Sal 22,7-12).

¿Qué le está pasando al salmista? ¿Está enfermo, o acusado injustamente, o ha caído en la ruina? ¿Por qué lo insultan, y lo desprecian y lo atacan a muerte los que le rodean? Sea lo que sea, es algo muy grave. El autor repite su grito de socorro: ¡Señor, si has estado siempre tan cerca de nuestros antepasados y de mí, *no te quedes lejos* ahora que nadie me socorre! (Sal 22,12).

La descripción que sigue es rica en imágenes (Sal 22,13-19). El salmista se encuentra acosado por agresores externos y por angustias y sufrimientos interiores. Lo atacan los malvados, como fieras voraces y sanguinarias: toros, leones, mastines (véase Sal 10; 35,15-17; 57,5). Lo amenazan, lo torturan, lo hieren, lo despojan de sus vestidos. Y se en-

cuentra derrotado y deshecho por dentro, con la boca seca por la fiebre o por el terror, agotado y sin fuerzas. Está a punto de morir. Por un momento el salmista piensa que ha sido el mismo Dios el que lo ha reducido a semejante situación (Sal 22,16c; véase la misma convicción profunda en Job 6,4; 7,20; 10,8-17; y sobre todo en Job 16).

Vuelve a repetir angustiado su grito de socorro -¡no te quedes lejos!-, presionando al Señor: *Tú, Señor, fuerza mía*, y ampliando la súplica con las mismas imágenes que ha empleado antes pero en orden inverso: espada (malvados), mastín, león, búfalo (Sal 22,20-22).

No hemos logrado enterarnos de lo que le sucedía a este hombre. Pero por lo que viene a continuación (Sal 22,23-32) queda claro que ya se ha solucionado. Dios ha salvado al salmista. Y este prorrumpe en promesas de alabanza y de acción de gracias a las que invita a todos los fieles: porque el Señor "no se quedó lejos", atendió la súplica del humilde y no lo despreció! No sólo los fieles -los humildes en especial-, sino todos los hombres de todas las naciones y de todos los niveles sociales, nobles y plebeyos, al ver la salvación de Dios, vendrán y se postrarán ante él. Yo, dice el salmista, *viviré para el Señor* que me ha dado la vida, al nacer y al rescatarme ahora de la muerte (Sal 22,21-30). Y el recuerdo de tan maravillosa actuación divina se transmitirá por generaciones y generaciones.

Así se cierra el salmo en el Antiguo Testamento, y queda abierto para el Nuevo. Tanto este salmo como el que le sigue (véase Sal 23), se pueden llamar "salmos cristianos". La Iglesia primitiva vio en el justo sufriente del salmo a Cristo Jesús. La descripción de sus sufrimientos influyó en los relatos de la pasión, como había influido en la comprensión del misterio del Mesías crucificado. En la cruz, según los evangelios, recitó Jesús esta plegaria (véase Mt 27,46) y a lo largo de su pasión se fueron cumpliendo casi todos los sufrimientos y las torturas descritos en el salmo (Sal 22,2.8-9.16-17.19; véase Mt 27; Mc 15; Lc 23; Jn 19). Pero la liberación cantada en el final del salmo se queda en pura sombra al lado de la resurrección de Cristo

tras su pasión y muerte: él sí que “vive ahora para Dios” (véase Rom 6,10-11).

SALMO 23 (22)

El Señor es mi pastor. Salmo de confianza individual. Tiene la estructura de un díptico, con dos partes paralelas: escena pastoril (Sal 23,1-4) y escena doméstica de banquete (Sal 23,5-6).

El Señor como pastor y huésped del pueblo y del justo (véase Sal 77,21; 78,52; 79,13; 80,2; 95,7; 100,3; Ez 34; etc.) inspira este hermoso y poético canto de confianza, en el que dominan los sentimientos de seguridad, paz y calma. La imagen idílica del rebaño en las verdes praderas, junto a aguas frescas y claras, adonde lo conduce certeramente y sin peligro el cayado del pastor para que las ovejas descansen y repongan sus fuerzas, deja paso en la segunda parte a una escena de banquete, de perfume y de fiesta. Esta segunda escena tendría lugar en el marco del templo *—la casa del Señor—* y no puede ser perturbada por la presencia medio adivinada de los adversarios que la contemplan. Son en realidad dos imágenes bastante paralelas: la hierba fresca, el agua y el reponer las fuerzas corresponde al banquete, al perfume, al vino. El valle tenebroso puede relacionarse con los adversarios: ambos representan el peligro. Pero Dios está con el salmista: la vara y el cayado que dan seguridad en la primera escena son ahora el amor y la bondad del Señor que acompañan siempre al orante.

El Señor es el autor de tanta maravilla: las realiza para hacer honor a su nombre *—de Señor y de Pastor—* (Sal 23,3), por su amor y su bondad (Sal 23,6): esos son los auténticos motivos para actuar como pastor y anfitrión exquisito. El salmista se encuentra satisfecho, colmado, seguro, en esa relación personalísima que los pronombres de primera persona (mi, me, mis, conmigo) se encargan de subrayar: *mi pastor, nada me falta, ningún mal temeré*. Esta es la situación presente. Pero el autor tiene la certeza de que se prolongará indefinidamente: *tu amor y tu bondad me acompañan todos los días de mi vida, habitaré en la casa del Señor por días sin término*.

Hay un quiebro curioso y significativo a mitad del salmo. Hasta ese momento el salmista habla del Señor a sí mismo o a sus oyentes (Sal 23,1-4a). Pero la presencia del Señor a su lado es tan cierta, tan real, que repentinamente el salmista se dirige a él *—¡tú estás conmigo!*— y el salmo se transforma en una conversación con el Señor.

Por último: ¿habrá que entender, a la luz del último verso, que bajo las imágenes utilizadas el salmo habla del templo y de la estancia del fiel en él? ¿O podremos ampliarlo a toda la vida y a todos los ámbitos de la misma, incluido el del templo? Preferimos esto último: la intuición fundamental del salmo, la que lo genera y lo pone en marcha, es ese *¡tú estás conmigo!* central. Y esa presencia es real no sólo en el templo, sino en la vida entera y en cada uno de sus momentos.

Le evocación de Cristo como “buen pastor” que guía y apacienta a sus ovejas, que las conoce y que da la vida por ellas (Jn 10,1-21) representa una lectura renovada y enriquecida del salmo. La Iglesia como rebaño del Señor, de cuyo pastoreo encargó solemnemente a Pedro, aparece en boca del Resucitado (Jn 21,15-17). Los evangelistas se inspiraron en este salmo para construir, entre otras, la escena de la multiplicación de los panes: la gente como ovejas sin pastor, la hierba verde, el banquete (véase Mc 6,34-44). Las resonancias sacramentales y eucarísticas de las realidades que aparecen en el salmo y de su valor simbólico son riquísimas: aguas, banquete, copa, unción, morada. Casi se puede afirmar que el salmo 23 es *—como el Sal 22—* un salmo genuinamente cristiano.

SALMO 24 (23)

El Señor es el rey de la gloria. Himno de alabanza a Dios creador y rey victorioso, estructurado en tres partes: aclamación (Sal 24,1-2); liturgia de entrada (Sal 24,3-6); himno a dos coros (Sal 24,7-10).

Es un salmo extraño y deslavazado a primera impresión. Pero mirándolo más de cerca se puede encontrar una ligera conexión entre sus partes. Imaginemos: se inicia una procesión hacia el templo; un sacerdote, o el

pueblo, entona un breve himno al Señor (véase Sal 100) aclamándolo como soberano universal, Señor de la naturaleza, del orbe y sus habitantes, creador y dueño de todo lo que existe (véase Sal 95,4-5; 100,3), vencedor de las fuerzas del caos; en una palabra, como Señor de toda la creación (véase Sal 50,12; 75,4; 78,69; 89,12; 102,26; 104,5; 119,90; 136,6).

Cuando la procesión se acerca al templo, tiene lugar una "liturgia de entrada" (véase Sal 15; Is 33,14s; Miq 6,6-8). Alguien -en nombre de los fieles- pregunta por las condiciones para entrar en el recinto sagrado (Sal 24,3). Un sacerdote responde con una condición genérica, de tipo afirmativo: ser inocente, obrar limpiamente; y luego con dos condiciones concretas de tipo negativo, una referida a Dios y otra al prójimo, que reflejan dos mandamientos del decálogo (Ex 20,3-5.16; Dt 5,7-10.20): no adorar a ídolos y no jurar en falso, es decir, una conducta correcta con el Señor y con el prójimo; sinceridad y fidelidad con Dios y con los semejantes se unen de modo inseparable. Esas son las condiciones; los que las cumplan recibirán la recompensa correspondiente: la bendición de Dios y su declaración de inocencia (Sal 24,4-5).

Terminada la respuesta sacerdotal, el pueblo proclama que ellos las cumplen: *por eso buscan al Señor y vienen a su presencia*, es decir, se dirigen al monte del Señor, al santuario (Sal 24,6).

Mientras tanto la procesión ha llegado a las puertas del templo. La asamblea entona a dos coros un canto de entrada que es, al mismo tiempo, un himno al Señor, héroe poderoso, héroe de las batallas, rey de la gloria, es decir, Dios guerrero victorioso, Señor de la historia igual que lo es de la creación, como se proclamó al inicio. Las "puertas" del templo son más simbólicas que reales (véase Sal 118,19-20). Deben abrirse, ensancharse, levantar sus dinteles dócilmente para que entre el soberano. El himno triunfal tiene reminiscencias de la antigua institución israelita de la guerra santa: la comunidad entra en el santuario con el arca de la alianza, trono del Rey de la gloria, que acaba de dar la victoria a su pueblo.

La Iglesia relee el salmo a la luz de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (véase Mc 11,1-11); lo aplica a veces a la Ascensión: el rey de la gloria entra en sus dominios; y lo proyecta a la parusía, cuando los justos se reunirán en la Jerusalén celeste y los de *limpio corazón* (Sal 24,4) *verán a Dios* (Mt 5,8). San Pablo cita el primer verso para fundamentar la libertad de conciencia de los cristianos (1 Cor 10,26).

SALMO 25 (24)

Muéstrame, Señor, tus caminos. Salmo de súplica y confianza, en disposición alfabética (véase Sal 9-10; 34; 37...) y tono sapiencial. Muestra una estructura en tres partes: invocación inicial y súplica (Sal 25,1-7); reflexión sapiencial (Sal 25,8-15); súplica conclusiva (Sal 25,16-22). El último verso del salmo es probablemente un añadido -¿litúrgico?-, una especie de jaculatoria en favor de Israel.

La disposición del salmo es suavemente concéntrica: la primera y la última parte se corresponden en temas y vocabulario (Señor, confiar en ti, enemigos, no quedar defraudado, esperar en ti, pecados), además de que en ambas el salmista se dirige al Señor en segunda persona. La parte central (Sal 25,8-15) es una reflexión de tipo sapiencial: sobre el Señor se habla en tercera persona. La reflexión se interrumpe momentáneamente y queda cortada en dos mitades por la invocación de Sal 25,11, que es el centro del salmo. Esas dos mitades se corresponden a su vez en muchos detalles, el más llamativo de los cuales es la insistencia en que el Señor *enseña su camino* a los hombres: lo había adelantado el salmista en la primera parte (véase Sal 25,4-5).

Señalemos, por último, otro de los recursos estilísticos empleados por el autor: el juego continuo de repeticiones y contrastes. Por ejemplo: yo te miro - mírame tú (Sal 25,15-16); acuérdate - no recuerdes (Sal 25,6-7); el hombre confía en el Señor - el Señor confía en el hombre (Sal 25,3.14.20).

Todos estos artificios literarios, especialmente el mecanismo alfabético, sumados al

innegable tono sapiencial del salmo, no apagan, sin embargo, la emoción y el sentimiento. El salmo se presenta como la oración de un anciano (véase Sal 25,7), solo y afligido (véase Sal 25,16), que suplica al Señor tres gracias: verse libre de sus enemigos, recibir el perdón de sus pecados y ser instruido en los caminos del Señor.

La invocación inicial (Sal 25,1-3) anticipa los sentimientos dominantes: la súplica y la confianza; el que se fía de Dios no conocerá la desilusión, la vergüenza ni el fracaso. Toda la parte central (Sal 25,8-15) reflexiona sobre los caminos del Señor que son expresión de su amor y su voluntad y que el salmista desea conocer a fondo para escapar de los peligros y obtener la protección y la bendición divinas (véase Sal 1,6). Esta parte culmina con una pregunta retórica que tiene como función realzar las beneficiosas consecuencias de seguir los caminos del Señor. La súplica conclusiva (Sal 25,16-21) invoca de nuevo (ya se hizo en Sal 25,7 y 11) el perdón de Dios y la liberación de los enemigos y de las tribulaciones. Al final, la súplica se abre a la salvación de Israel (Sal 25,22).

SALMO 26 (25)

He procedido con rectitud. Súplica individual con alegato de inocencia. La estructura comprende cinco secciones, dispuestas en forma concéntrica: a) recto proceder (Sal 26,1-3); b) los malvados (Sal 26,4-5); c) alabanza en el templo (Sal 26,6-8); b') los malvados (Sal 26,9-10); a') recto proceder (Sal 26,11-12).

Un hombre inocente, quizá injustamente acusado, pide justicia al Señor, justo juez (véase Sal 7,9; 35,24; 43,1). Sabe que puede confiar en el juicio de Dios porque observa buena conducta, como se demostrará cuando Dios lo examine y lo ponga a prueba, cosa que el salmista solicita con insistencia (Sal 26,2-3; véase Sal 7,9-10; 11,5; 17,3; 139,23). El propio salmista, por su parte, se adelanta y expone en detalle su proceder con un esquema doble: he hecho el bien, no he cometido el mal. Es una confesión parecida a la de los salmos 7 y 17 (véase también Sal 18,21-25; Job 31). Por una parte ha procedido co-

rectamente –protesta que abre y cierra el salmo (Sal 26,1.11)–, ha confiado en el Señor. lo ha tenido siempre presente y le ha sido fiel. Y además ha rehuido la compañía y el comportamiento de los malvados (Sal 26,4-5) como el hombre justo del salmo 1. Su *camino* ha sido y es *recto*, por utilizar la imagen que él emplea (Sal 26,1.11-12).

En vez de estar o reunirse con los perversos, a quienes profesa una aversión intensa, ha acudido con bastante asiduidad al templo, objeto de su profundo cariño por ser el lugar donde *reside la gloria* del Señor (véase Sal 84,2-5). Allí practica ritos de purificación –lavarse las manos en señal de inocencia– y se dedica a la alabanza divina (Sal 26,6-8). Queda así de manifiesto que ha cumplido la exigencia –tan subrayada por los profetas– de unión y coherencia entre el culto y la vida, entre la fe y las prácticas religiosas, por un lado, y la conducta justa por otro (véase Sal 40; 50-51).

Por todo ello ruega al Señor que no lo trate como a los malhechores, porque no es uno de ellos ni merece lo que ellos merecen (véase Sal 28,3-4). Las manos del salmista están limpias (Sal 26,6), mientras que los malvados, además de ser falsos, mentirosos y perversos, las tienen llenas de sangre, infamias y sobornos (Sal 26,9-10).

Al final, recordando sus manos inocentes y sus pies firmes en el camino recto, y reconociendo que son don del mismo Dios, le implora piedad y salvación –comenzó pidiendo justicia–. Seguro de ellas promete continuar alabando a Dios pública y solemnemente (como en los Sal 22,23; 35,18; 109,30; 116,14).

Como se ve, las contraposiciones abundan en esta plegaria: buena y mala conducta, reunirse con los malvados o estar junto al altar de Dios, odiar a unos y sentir afecto profundo por el templo, tener las manos limpias o repletas de maldad... Con el elemento positivo de cada contraposición se configura un *camino recto*, que exige esfuerzo, pero que Dios protege (véase Sal 1,6; 15,5...). El camino contrario, en cambio, puede parecer fácil y cómodo, pero *conduce a la perdición* (Sal 1,6).

Los dos caminos se conocen en el Evangelio. Cristo exhorta a sus seguidores utilizan-

do explícitamente esta imagen: *Entrad por la puerta estrecha, porque es ancha la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por él. En cambio es estrecha la puerta y angosto el camino que lleva a la vida, y son pocos los que lo encuentran* (Mt 7,13-14). Los cristianos hemos encontrado ese Camino justo y esa Puerta acertada: el mismo Cristo (véase Jn 10,7; 14,6). Además podemos *lavar nuestras manos en señal de inocencia* porque hemos sido lavados con la sangre del Cordero (Ap 7,14-17) lo que nos hace habitar y gozar eternamente con él.

SALMO 27 (26)

El Señor es mi luz y mi salvación. Salmo de confianza y súplica dividido en tres partes: canto de confianza (Sal 27,1-6); súplica en la persecución (Sal 27,7-14) y nueva afirmación de confianza (Sal 27,13-14).

En la primera parte de esta bellísima plegaria el salmista proclama serenamente su absoluta confianza y seguridad en el Señor. Comienza con dos afirmaciones rotundas y dos preguntas retóricas para dejar establecido con fuerza cuál es su actitud (Sal 27,1). El Señor es luz (luz que es vida: véase Sal 4,7; 18,29; 36,10; 43,3, etc.), salvación, fortaleza o baluarte (véase Sal 28,8; 31,5; 37,39; 43,2; 52,9): son imágenes conocidas y llenas de sentido. Por eso el salmista no tiene ningún temor (véase Sal 23,4). Además ha visto el fracaso de sus enemigos, a los que presenta como fieras que se lanzan sobre él para devorarlo pero que, gracias a la ayuda de Dios, no consiguen su sangriento objetivo (Sal 27,2; véase Sal 17,10-12). La seguridad del salmista es tal que busca dos casos límites, hipotéticos, para expresarla: aunque le ataque un ejército, aunque se declare una guerra contra él, sigue imperturbable. Por eso –y es lo que expone a continuación– pide al Señor lo que constituye su más profundo deseo: que todo siga igual, que el Señor siga siendo su refugio y su defensa. Y más en concreto, que él pueda cobijarse y vivir siempre en el templo, la *tienda* del Señor (Sal 27,5-6; véase Sal 15,1; 23,6), el lugar de su presencia,

lleno de su dulzura y de sus delicias, desde donde protege a su fiel y lo hace triunfar (literalmente “levantar la cabeza”; véase Sal 3,4; 110,7) sobre toda clase de enemigos y de peligros (véase Sal 26,8; 31,21; 36,8-9; 43,2-3; 61,3-5; 84,2-5; 91,1; 135,3). La respuesta del salmista a la acción de Dios en su favor es clara: mostrará su fe, su agradecimiento, su fidelidad al Señor con sacrificios y cánticos entusiastas.

En la segunda parte del salmo cambia completamente el tono. Ahora tenemos una súplica apremiante en la que el salmista se muestra agitado e inquieto: va alternando la oración –dirigirse a Dios (Sal 27,7-9.11-13)– con la reflexión –hablar de Dios (Sal 27,10.14)–. El Señor, como en la primera parte del salmo, es la *salvación* del orante (Sal 27,1,9), y éste sigue confiando plenamente en él –*tú eres mi auxilio* (Sal 27,9)–, confianza que expone emocionadamente también con un caso límite, exagerado, casi imposible: el abandono por parte de sus padres (Sal 27,9-10). El salmista “busca el rostro” de Dios, su mirada benevolente, su favor, como antes “buscaba” habitar en su tienda (Sal 27,4,9; véase Sal 23,6; 40,17; 69,7; 105,4), y suplica con insistencia, amontonando los imperativos (*escucha, ten piedad, atiéndeme, no me abandones, no me rechaces...*), el auxilio divino en la situación en que se encuentra: acusado y calumniado injusta y sañudamente por los enemigos.

El salmo termina con una especie de diálogo brevísimo (Sal 27,13-14). El salmista reafirma su confianza y su esperanza en el Señor, en gozar de sus bienes y disfrutar de la vida que él concede (Sal 27,13; véase Sal 52,7; 116,9; 142,6). La idea es paralela a la de la primera parte en la que se mencionaban la vida y la dulzura del Señor (Sal 27,4, véase Sal 16,11). La última frase del salmo es una firme exhortación a renovar y mantener la confianza, sentimiento que ha dominado a lo largo de esta hermosa oración.

En el evangelio Cristo reprocha varias veces a sus discípulos su falta de confianza y sus miedos: *¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?* (Mt 8,26; véase Mt 14,31). Los discípulos de Jesús deben confiar plenamente en

él, incluso en medio de las dificultades y los problemas; deben desechar todos los temores y mantener la serenidad: ¡Animo! Soy yo, no temáis (Mt 14,26). *Tened ánimo, yo he vencido al mundo* (Jn 16,33).

SALMO 28 (27)

Escucha mi voz suplicante. Salmo de súplica y acción de gracias estructurado en tres partes: súplica (Sal 28,1-5); acción de gracias (Sal 28,6-8); plegaria por el pueblo (Sal 28,9). El salmo sigue el modelo más común de las lamentaciones y utiliza sus expresiones típicas (véase Introducción).

El salmista comienza con un grito de súplica intensa, extensa, apasionada. Se dirige a Dios –llamándole *roca mía*, con lo que ese apelativo implica de refugio sólido, seguro e indestructible (véase Sal 18,3,47; 19,15; 62,3-8; 92,16; 144,1)– desde una situación de desamparo y de peligro grave, sintiéndose ya con un pie en la tumba (Sal 28,1). En su oración el salmista levanta las manos hacia el santuario, en gesto litúrgico de plegaria, y pide al Señor que no se quede indiferente, que escuche su voz suplicante y que no lo trate como a los malvados y malhechores, que se caracterizan por su hipocresía, su falsedad y sus malas intenciones. Momentáneamente, al acordarse de éstos, se olvida de sí mismo y, con la misma pasión que le embargaba hasta ahora, ruega a Dios que haga justicia estricta, que les dé su merecido, conforme a su mala conducta y a su incapacidad para reconocer las acciones de Dios (Sal 28,4-5; véase Sal 10,4; 54,5). Hay un juego de palabras curioso con las “obras” de Dios y de los malvados: éstos deben ser castigados por sus obras y también por no reconocer las obras de Dios.

Y a partir de aquí cambia el tono de la oración. O se ha producido ya la intervención salvadora de Dios, o el salmista la ve tan cierta y segura que se siente y se expresa como si ya se hubiese producido. Ahora, en tono de confesión y hablando del Señor en tercera persona, bendice al Dios al que suplicó que “escuchara su voz” (Sal 28,2) porque efectivamente “ha escuchado su voz” (Sal 28,6). Al

principio llamó a Dios *roca mía*; ahora se ratifica en esos sentimientos y los proclama: el Señor es su fortaleza, su escudo. Vale la pena confiar en él, se puede confiar en él –como ha hecho el salmista– porque él socorre siempre. Una vez más el autor ha tenido experiencia de la lealtad de Dios. Por eso está radiante de alegría y con los labios explotando en cantos de agradecimiento. Y su mirada se ensancha. Lo que el Señor es para él, fortaleza y escudo, lo es también –fortaleza y baluarte– para su ungido, el rey, y para su pueblo, que casi se identifican en la oración (véase Sal 20,10).

Una última petición, en la que el autor se dirige a Dios como Pastor de su pueblo –*apacientalos y guíalos* (Sal 28,9)– pone fin a este breve, pero intenso salmo.

SALMO 29 (28)

La voz del Señor. Himno al poder y la majestad de Dios en la creación. Su estructura es un alarde de regularidad y armonía en tres partes: invitación a la alabanza (Sal 29,1-2); descripción de la teofanía o manifestación de Dios (Sal 29,3-9); conclusión (Sal 29,10-11).

El salmo es una magnífica composición en honor de Yahvé, el Señor, cuyo nombre resuena dieciocho veces en los once versículos, y, más en concreto, a la *voz del Señor* (siete veces) que se manifiesta en gloria y poderío en tremendos y sobrecogedores fenómenos de la naturaleza como son la tempestad, la tormenta, las lluvias torrenciales (véase Sal 18,7-16; 93).

El Señor está sentado como rey en su trono eterno situado *sobre las aguas* (véase Sal 11,4; 104,1-3). Su “voz” se reconoce en el estampido del trueno que ensordece y amilana a todos los seres vivos. Su voz se alza dominadora por encima del estruendo del agua-cero, del turbión que desgaja y arrastra hasta los magníficos cedros del Líbano, símbolos de estabilidad y lozanía (véase Sal 92,13; 104,16). Con las aguas desbocadas se convulsiona el terreno: las que parecían montañas estables y serenas, Líbano y Hermón (este último es designado literalmente con el nombre poético de Sarión), se convierten en

juguetonas crías de ganado que corretean y saltan, como impulsadas por terribles sacudidas interiores (véase Sal 114,4). Los relámpagos y los rayos, *llamas de fuego* (Sal 29,7), iluminan fugaz pero cegadoramente la escena, ahora ya el desierto de Cadés –al oriente del Líbano–, acompañados de sus estremecedores chasquidos, como grandiosos latigazos cósmicos: es la voz del Señor dominándolo todo y dirigiendo, desde su trono eterno e inmutable, el formidable espectáculo de poder y gloria.

El poeta, dominado y sobrecogido por esta extraordinaria manifestación de Dios, ha comenzado invitando enérgica y reiterativamente –con cuatro imperativos yuxtapuestos– a los *hijos de Dios*, sean éstos los fieles del Señor o seres sobrehumanos, angélicos o incluso divinos, a que alaben al Dios que se manifiesta con tal potencia y majestad. Si este salmo, como sostiene la mayoría de los estudiosos, es un himno cananeo al dios de la tormenta que los israelitas han adaptado para aclamar al Señor, entonces la mención de esos seres divinos secundarios –existentes en la religión cananea– quedaría perfectamente explicada.

Después el poeta describe la fenomenal teofanía. Se recrea en los datos auditivos y visuales: el terrible retumbar del trueno –la voz de Dios–, las llamas de fuego y el retorcerse del terreno y de los árboles. A los sonidos cósmicos producidos por Dios y su poder responde la voz humana y cósmica con otro clamor: ¡Gloria!

Pero el autor no ha quedado ni conmocionado ni aterrorizado; al final se descubre que ha asistido al despliegue del poder divino con absoluta serenidad y confianza. Los versos finales lo muestran: todo lo descrito no es más que lo propio de un Dios que es rey eterno, con dominio absoluto de todas las fuerzas sobrehumanas que escapan al control del hombre. Es más, ese poderío divino que aparece con características destructivas en la creación y la naturaleza, lo comparte el Señor con su pueblo, y como fuerza benéfica, en el ámbito de la historia. No hay nada que temer, ni de los poderes cósmicos ni de los históricos, pues *el Señor bendice a su pueblo con la paz*.

Magnífico poema y magníficos recursos estilísticos. Las múltiples repeticiones no indican pobreza o monotonía, sino que crean sentido. El poema se “oye” y se “ve”. Y una vez recitado queda resonando en el corazón, como los ecos lejanos del trueno, provocando la alabanza humana a la gloria del Señor. Y el Señor responde con la paz. En este sentido, el salmo es una magnífica ilustración del grito de los ángeles en Belén: *¡Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres que gozan de su amor!* (Lc 2,14).

SALMO 30 (29)

Cambiaste mi luto en danzas. Salmo de acción de gracias individual, estructurado en cuatro partes: acción de gracias (Sal 30,2-6); exposición del caso (Sal 30,7-8); súplica (Sal 30,9-11); liberación y nueva acción de gracias (Sal 30,12-13).

Estar aún con vida, sentirse todavía o de nuevo vivo –física, social o espiritualmente– después de una experiencia de muerte, es como resucitar. Recordar la enfermedad pasada, las circunstancias adversas, la desgracia o el peligro superado, es salir de un pozo profundo, respirar a fondo, sentirse agradecido a la vida, a las fuerzas vitales que de nuevo nos invaden, que nos hacen renacer, revivir, olvidar en la práctica las angustias pasadas. Y para el creyente es volverse hacia Dios, agradecer el regalo infinito de la luz, del respiro, de la paz, de la salud. Esto hace el salmista. Después de pasar una situación angustiosa, de peligro mortal, causado por los enemigos (Sal 30,2) o por la enfermedad grave (Sal 30,3-4.10-11), comienza su oración con un grito de alabanza (Sal 30,1) que es reflejo de una actitud constante: desde que vive de nuevo gracias a la acción de Dios, vive para la acción de gracias (Sal 30,13) e invita a los fieles a que lo imiten (Sal 30,5). Porque si es cierto que, en la mentalidad del AT, la enfermedad, la desgracia o el peligro son causados por un Dios que está airado ante los pecados, las infidelidades o las falsas seguridades humanas (Sal 30,7), y que por tanto “vuelve”, es decir, “oculta” el rostro (Sal 30,8), no lo es menos que su infinita ternura y bon-

dad le impiden permanecer mucho tiempo en esa actitud (véase Is 54,7-8). Es cuestión de un instante, un solo instante, en comparación de su favor “eterno”; las lágrimas que derrama el ser humano castigado por Dios deben enjugarse rápidamente, en el curso de una fugaz noche –que el llanto es un huésped pasajero–, para dejar paso al júbilo estremecido de la curación, de la liberación, de la resurrección divina (Sal 30,6-7).

Además de estas razones que se desprenden del propio ser infinitamente misericordioso de Dios, el salmista ha motivado su súplica de salvación con otras razones “interesadas”: ¿qué ganancia obtiene Dios de la muerte de su fiel? ¿No se da cuenta de que va a perder un adorador? (Sal 30,10; véase Sal 6,6; 88,11). La súplica ha sido insistente; el salmista la recuerda en pasado (Sal 30,3) y, al trasladarse en el recuerdo a la situación trágica, la repite en presente (Sal 30,9-11). Pero todo eso es ahora solo recuerdo: el presente ya no es luto, sino danzas; ya no es sayal, sino vestido de fiesta. Dios mismo, al alba (véase Sal 46,6; 90,14; 143,8), derrama el favor y el júbilo sobre sus criaturas.

Como en la mañana de Pascua, cuando el Señor cambió el luto y el dolor de los discípulos en alegría desbordante sacando a su Hijo de la fosa, librándolo del abismo, despojándolo de la túnica de la muerte y colocando sobre sus hombros el manto festivo y glorioso de la Vida...

SALMO 31 (30)

En tus manos encomiendo mi espíritu.

Salmo de súplica individual, estructurado en tres partes: primer “salmo” (Sal 31,2-9), segundo “salmo” (Sal 31,10-19), acción de gracias (Sal 31,20-25). Es un salmo difícil, que produce una impresión de desorden y de poca claridad. Hay varias posibilidades para entenderlo: dos salmos distintos (Sal 31,2-9 y 10-25); dos salmos con una conclusión común (es la estructura que hemos presentado al principio); un sólo salmo pero que se desarrolla “en dos oleadas”, es decir, llegando al final lógico, volviendo de nuevo al

principio y repitiendo el mismo movimiento, para terminar con una conclusión solemne. Sea cual sea la opción que hagamos, el contenido del salmo es claro: un inocente, injustamente perseguido y acusado y además enfermo, recurre a Dios con toda confianza, recibe la ayuda divina y le da gracias. Es el retrato de todos aquellos que, sumergidos en el sufrimiento, buscan y encuentran un apoyo en Dios; perseguidos y humillados son, en realidad, vencedores.

En la primera parte (Sal 31,2-9) encontramos los elementos clásicos de las súplicas. Empezamos con un grito de auxilio muy desarrollado (Sal 31,2-5); en él se mezclan las peticiones de socorro con las motivaciones y los títulos divinos que expresan la confianza: *tú eres mi roca, tú eres mi fortaleza, tú eres mi baluarte*. Después (Sal 31,6-9) se expone brevemente la situación –sólo unas pinceladas indefinidas–: me han tendido una red (Sal 31,5), estoy en aflicción y en angustia (Sal 31,8), a punto de caer en manos de los enemigos (Sal 31,9), que quizá sean idólatras (Sal 31,7)... El salmista se pone en manos del Señor (Sal 31,6) y es rescatado por él (Sal 31,9). El final del proceso es la alegría y el júbilo por el amor de Dios que esa salvación revela (Sal 31,8).

En esta primera parte debemos notar varias cosas. El principio es como el del salmo 71 (Sal 31,2-4 = Sal 71,1-3) que, en general, resulta bastante semejante a éste. Aparecen varias expresiones que volveremos a encontrar: no me defraudes (Sal 31,2), en tus manos está mi espíritu (en el sentido de aliento vital, vida: Sal 31,6; véase Gn 2,7; Ecl 12,7), yo confío en el Señor (Sal 31,6).

En Sal 31,10 comienza la “segunda oleada”: grito de auxilio con motivación, esta segunda vez muy breve (Sal 31,10); descripción detallada de la situación: ahora es una enfermedad junto con el desprecio, abandono y hostilidad que ocasiona; todo ello se describe con expresiones parecidas a las del Sal 22 o Sal 69, o también –dicen que este salmo tiene mucho parentesco con él– a las del profeta Jeremías (Jr 20,10; véase Sal 38,12-13; 41,6-9; 79,4; 88,9.19). Pero el salmista confía en el Señor, su destino está en sus manos, y re-

curre a él en la esperanza de no quedar defraudado (Sal 31,15.16.18); las mismas expresiones que encontrábamos en la primera parte. En Sal 31,15, en pleno centro del salmo, encontramos una declaración fundamental que expresa la confianza, mueve y sostiene la plegaria y refleja la actitud profunda y básica del salmista: *¡Tú eres mi Dios!* La súplica es más concreta que antes: que enmudezcan los calumniadores que atacan al inocente, y así sean ellos los que *queden defraudados* (Sal 31,18-19).

La parte final (Sal 31,20-24) es una acción de gracias triunfal por el amor y la bondad de Dios para con los que se refugian en él como el salmista: bajo su amparo, nada tienen que temer de las intrigas, calumnias y murmuraciones de la gente. Expone brevemente su experiencia personal: del desaliento en la prueba al júbilo por el amor y la salvación de Dios. En justa correspondencia, el salmista invita a los fieles –e implícitamente a sí mismo– a “amar” al Señor. En una frase resume la lección fundamental, es decir, el distinto trato que Dios reserva a justos y pecadores, y termina con una exhortación a confiar en tan bondadoso Señor.

Según el evangelio de Lucas, las últimas palabras de Cristo en la cruz pertenecen a este salmo. *A tus manos confío mi espíritu* (Lc 23,46; Sal 31,6). Con ellas el evangelista destaca la actitud de abandono y confianza absoluta en el Padre con que Jesús vivió su vida y su muerte. Y véase también la actitud de Esteban, el primer mártir cristiano, imitando la del Maestro en el momento de su muerte: Hch 7,59.

SALMO 32 (31)

Perdonaste mi falta y mi pecado. Salmo de acción de gracias individual, con tintes netamente sapienciales. Su estructura comprende dos grandes partes (Sal 32,1-5 y 6-11) y cinco secciones: bienaventuranzas (Sal 32,1-2); exposición del caso (Sal 32,3-5); lección que se deriva de él (Sal 32,6-7); exhortación y reflexión sapiencial (Sal 32,8-10); e invitación conclusiva (Sal 32,11). El *no seáis...* de Sal 32,9 también podría traducirse en sin-

gular: “no seas...”. La segunda parte del verso es de traducción difícil y dudosa.

El desarrollo del salmo es éste: un hombre que se encontraba enfermo o en situación de desgracia por causa de sus pecados (véase Sal 6), los reconoció ante el Señor, pidió perdón y se vio salvado. En el salmo expone su caso subrayando de forma conmovedora algunos detalles del proceso vivido, reflexiona sobre él y saca las conclusiones oportunas que expone y extiende a los demás fieles. Veámoslo en detalle.

Las bienaventuranzas iniciales (Sal 32,1-2) expresan, en estilo sapiencial y de forma general e impersonal, el tema central del salmo: la felicidad inmensa del pecador que ha recibido el perdón divino. Se adelanta así la enseñanza que el salmista sacó de su propia experiencia, descrita a continuación en estilo personal y en diálogo con Dios, que aparece como interlocutor y destinatario de las palabras del salmista (Sal 32,3-5). Este se encontraba enfermo, débil y agotado, como un vegetal reseco por el calor del verano. Sabía que su enfermedad era consecuencia de su pecado y del correspondiente castigo de Dios –*tu mano pesaba sobre mí* (véase Sal 38,3)–, pero parece que se obstinaba en no reconocerlo: *mientras callaba...* El reconocimiento y la confesión del pecado son el primer paso para el perdón (véase Sal 38 y 51; Prov 28,13). Cuando al final cedió y lo hizo, todo se resolvió: el Señor perdonó de forma inmediata su pecado y le devolvió la salud o lo libró del peligro (Sal 32,6-7), colmándolo de gozo; estamos en la situación que describían las bienaventuranzas del principio y que explotará en la invitación final. El autor sigue reflexionando y por un momento su mirada se aparta de sí mismo y se hace más general; por eso todos los fieles, cuando se encuentran en dificultades, invocan al Señor. Una vez más se ha demostrado que el Señor es refugio y salvación y que no deja que las *aguas caudalosas* ahoguen a sus adoradores (véase Sal 18,5.17; 69,2.16; 144,7).

Las palabras que siguen (Sal 32,8-9) reflejan, en forma de exhortación o consejo, la misma enseñanza con otros matices, utilizando la comparación con los animales irra-

cionales (véase Sal 73,22). No sabemos quién habla ahora. Puede ser el mismo salmista que aconseja a sus oyentes a partir de su propia experiencia. Puede ser un maestro que reafirma ante el autor las conclusiones que éste ha sacado sobre la inutilidad de su obstinación pasada. Podría ser el mismo Dios que, contestando a las palabras del salmista y en diálogo con él –y quizá con más fieles– le asegura su continua protección y le recuerda paternalmente que la terquedad al no querer reconocer la propia culpa prolonga y agrava la situación de desgracia. Hay que ser dóciles al Señor y dejarse instruir por él. En otro enunciado impersonal (Sal 32,10) se expresa esta conclusión sapiencial: a los malos les va mal, pero a los que confían en el Señor –en este caso, confesando sus pecados– los envuelve el amor de Dios.

La invitación final a la alegría y a la acción de gracias (Sal 32,11) cierra el salmo como un eco del tema de la felicidad que aparecía en las bienaventuranzas iniciales.

El énfasis y las repetidas alusiones del salmo al reconocimiento de los pecados justifican su inclusión por parte de la Iglesia en la lista de los salmos penitenciales (véase Sal 6). Sal 32,1-2 es citado en Rom 4,7-8.

SALMO 33 (32)

Aclamad, justos, al Señor. Himno de alabanza al Señor, estructurado en tres partes: invitación inicial (Sal 33,1-3); cuerpo del himno con las motivaciones (Sal 33,4-19); conclusión con súplica final (Sal 33,20-22).

Este salmo, que en algunos momentos posee tonos de reflexión sapiencial, es un magnífico himno a Dios como soberano Señor, creador de todo y dueño de la historia por su palabra y su acción. La invitación inicial a la alabanza (Sal 33,1-3) es amplia. La primera frase recoge el final del salmo anterior (véase Sal 32,11). Se invita a los justos, a los buenos, a alabar y dar gracias a Dios, alegres y gozosos, con el canto –un cántico nuevo: véase Sal 40,4; 96,1; 98,1; 149,1– y la música, con interés y esmero: eso es lo propio de los hombres buenos. El cántico es “nuevo” –expresión probablemente origina-

ria del Segundo Isaías (véase Is 42,10)– no por el cántico en sí, sino porque en él resuena y se celebra una “nueva” acción salvadora de Dios.

El cuerpo del salmo (Sal 33,4-19), amonтона los motivos para esa alabanza. En primer lugar, la palabra del Señor, palabra sincera y fiable (véase Sal 12,7), palabra eficaz y creadora. Con ella el Señor lo hizo todo: cielos, estrellas, mares y tierra; lo hizo movido por su amor-misericordia, que llena el orbe entero. Un amor que tiene también, como objetivos fundamentales, la justicia y el derecho; aquí, en este contexto de creación, estas dos realidades aparecen como dimensiones y elementos primigenios y casi constituyentes de la creación (véase Sal 11,7; 37,28; 99,41). El salmista invita a toda la tierra y sus habitantes –en perspectiva universal– a venerar a este Señor soberano.

Luego se vuelve a la historia y comprueba que Dios tiene sobre ella un proyecto que se realiza –o se realizará– indefectiblemente, en contraste con los vanos y fallidos planes de las naciones (véase Sal 94,11; Is 55,8-9). ¿Entrará en esos planes humanos, que el Señor desbarata, la destrucción del pueblo de Dios, como sucede en tantos otros salmos (por ejemplo: Sal 2,1; 5,11...)? Pues no se saldrán con la suya. Israel es dichoso por tener al Señor como Dios, por haber sido objeto de su elección (Sal 33,12; véase Sal 74,2; 78,71; 106,5) Desde los cielos el Señor vigila constantemente a los hombres (véase Sal 11,4; 14,2; 94,9-11), ve sus acciones, y los conoce por fuera y por dentro, porque él *modeló* como un alfarero sus corazones y los comprende. Se fija de una manera especial en sus fieles, en su pueblo Israel para que no les pase nada, para defenderlos de todos los peligros y de todos los ataques. Todo lo que sucede, pues, depende no de los preparativos, los proyectos y las realizaciones humanas; mucho menos depende de la voluntad de las naciones y de los reyes paganos y enemigos; todo depende de la voluntad de Dios que domina y dirige la historia (Sal 33,16-17; véase Sal 20,8; Prov 16,1,9; 19,21; 21,31).

Por todo ello los fieles del Señor esperan en su misericordia (Sal 33,18). El salmista,

en la estrofa final, se identifica con su grupo: nosotros esperamos en el Señor –dos veces lo proclama, abriendo y cerrando la estrofa (Sal 33,20.22)–. El nos ayuda y nos defiende. El nos llena de alegría –con alegría comenzó el salmo–. Una breve invocación dirigida al Señor, la única que se le dirige a él en toda la oración, para que su misericordia-amor (Sal 33,5.18.22) acompañe siempre a los fieles, cierra el salmo con un tono de confianza y esperanza.

Jesucristo, la Palabra creadora y eterna del Padre (véase Jn 1,1ss), ha llevado a plenitud el proyecto salvífico universal de Dios para los hombres (1 Tim 2,4). A la luz de este designio, el salmo adquiere un nuevo y más pleno sentido.

SALMO 34 (33)

Gustad y ved qué bueno es el Señor.

Salmo individual de acción de gracias, prolongado en una instrucción de carácter sapiencial. El conjunto, dispuesto en forma alfabética (véase Sal 9; 37...), tiene dos partes: alabanza y acción de gracias (Sal 34,2-11) y reflexión sapiencial (Sal 34,12-23).

En la primera parte el salmista comienza afirmando su actitud constante de acción de gracias y alabanza al Señor con el entusiasmo de quien se siente amado por Dios. A esa alabanza anima a los humildes, a los fieles. El motivo aparece en seguida: invocó al Señor, éste lo escuchó y lo salvó (Sal 34,5). Esta es la dinámica de toda la primera parte. En ella se mezclan la alabanza, los motivos, las invitaciones, los beneficios. La idea central aparece en Sal 34,7 –se repetirá en Sal 34,18 y a medias en Sal 34,5 y 20–, y el salmista se pone de botón de muestra de la verdad de esa idea. El Señor merece ser alabado por ello. Pero además, alabar y temerle tiene sus ventajas: el que lo hace nunca quedará defraudado (Sal 34,6), será salvado y protegido (Sal 34,7-8), no le faltará de nada (Sal 34,10-11). El que quiera, que haga la prueba, y se verá colmado de felicidad (Sal 34,9). El *angel del Señor* (Sal 34,8) es metáfora de la protección de Dios: una especie de mensajero divino al frente de un ejército que rodea y defiende.

En la segunda parte habla un anciano sabio –figura típica–: *Venid, hijos, escuchadme, voy a enseñaros...* Es la introducción normal de las enseñanzas sapienciales. Lo que va a enseñar es *el temor del Señor*, es decir, el principio, la corona, el culmen de la sabiduría (véase Eclo 1,11-20). Sigue una pregunta retórica, también introductoria a la enseñanza, equivalente a “el que ame la vida y quiere ver días felices que haga esto...” (Sal 34,13; véase, por ejemplo, Sal 25,12). Vienen a continuación una serie de consejos en los que se anima a usar correctamente la lengua y practicar el bien (Sal 34,15; véase Sal 37,27), y se refuerza el consejo con la idea de la retribución, es decir, de que Dios trata de forma distinta a los buenos y a los malvados. Encontramos de nuevo la idea central del salmo (Sal 34,18), y la afirmación de que, aunque el justo sufra física o moralmente, el Señor está siempre cerca de él, lo ayuda y lo salva.

Sal 34,21 se cumplió en la muerte de Cristo (véase Jn 19,36): Dios no lo había abandonado. Cuando Jesús, el Justo, clama a Dios, éste lo escucha (véase Sal 22,25), lo salva, lo libra, lo resucita: la intervención salvadora del Padre en la resurrección de su Hijo refuerza el tono de confianza y gratitud que transmite el salmo.

SALMO 35 (34)

Yo soy tu salvación. Salmo de súplica individual, estructurado en tres partes que repiten el mismo esquema general: imprecaciones contra los enemigos y promesa de alabanza (Sal 35,1-10); exposición del caso, súplica y promesa de acción de gracias (Sal 35,11-18); súplicas finales con motivaciones y nueva promesa de acción de gracias (Sal 35,19-28).

La petición de que el Señor haga frente a los enemigos del salmista y les pague con la misma moneda refleja un sentido profundo de la justicia y del principio de retribución y es la petición principal y la dominante en el salmo (Sal 35,1.4-8.19.26; véase Sal 7; 69; 109). El autor, un hombre acusado y perseguido injustamente (Sal 35,1-4), al que devuelven mal por bien (Sal 35,11-16), al que

odian sin motivo (Sal 35,19), quiere que el Señor haga de acusador o juez (Sal 35,1) y de guerrero bien pertrechado (Sal 35,2-3), y que venza al enemigo. Quiere que *el ángel del Señor*, que en Sal 34,8 protegía a los fieles, persiga y acose ahora a los adversarios, a los poderosos y a los explotadores (Sal 35,10.20). La paja aventada por el viento y el camino que lleva a la perdición, así como el fracaso en el juicio, aparecen juntos en Sal 1,4-6. Quiere que sus crímenes, sus malas artes y sus diabólicos proyectos fracasen y se vuelvan contra ellos mismos (Sal 35,7-8; véase Sal 7,16-17; 9,16; etc.). Eso significará la salvación del salmista que no podrá menos que entonar cantos de agradecimiento y de alabanza al Señor: ¿Quién como él? (véase Sal 86,8; 89,9; 113,5).

El autor expone a continuación su experiencia personal (Sal 35,11-16): el juicio amañado con testigos falsos y falsas acusaciones, el mal pago de sus desvelos... Los enemigos son auténticas fieras (Sal 35,16-17; como en Sal 10; 22,13s; 57). Y suena la pregunta impaciente y conocida: *¿Hasta cuándo, Señor?* (Sal 35,17; véase Sal 13). Una nueva promesa de acción de gracias cierra esta parte.

Y el ciclo recomienza (Sal 35,19-28): descripción de los enemigos y de la situación del salmista, súplica insistente al Señor, motivaciones, imprecaciones contra los malvados y acción de gracias del salmista (Sal 35,28; véase la misma frase en Sal 71,24) y de los que creen en su inocencia y están de su parte. Estos se alegrarán (Sal 35,27), todo lo contrario de los malvados: *que no se alegren*, ha pedido el salmista al empezar esta última parte del salmo (Sal 35,19). En esta última estrofa el autor recopila y repite muchas expresiones ya utilizadas, y subraya más que en el resto del salmo los elementos forenses: juicio, causa, defensa...

Es conmovedora la parte central de la oración (Sal 35,11-18): el dolor por la persecución y la traición se agrava con la ingratitud. La descripción impresiona. Y es conmovedora también la concentración de la invocación *Señor mío, Dios mío* en los versos centrales de la última parte (Sal 35,22-24); refleja la confianza, la intimidad y también la

urgencia e insistencia –los verbos en imperativo también están aquí amontonados– con la que el salmista trata a Dios.

Jn 15,25 pone la frase de Sal 35,19 en labios de Jesús como expresión del odio y rechazo del mundo a la obra del Padre. Pero la promesa firme de Jesús: *¡Animo! Yo he vencido al mundo* (Jn 16,33) nos invita a rezar el salmo con absoluta confianza: los explotadores, los opresores, los corruptos, tienen a Dios enfrente, como acusador y –en el salmo– como ejecutor de la sentencia de condena. Sus delitos, sus crímenes, su crueldad, tienen los días contados, y ellos recibirán el justo pago de sus fechorías.

SALMO 36 (35)

Por tu luz vemos la luz. Salmo mixto, compuesto por una reflexión sapiencial sobre los malvados (Sal 36,2-5), un himno a la providencia de Dios (Sal 36,6-10) y una súplica finalmente escuchada (Sal 36,11-13).

El salmo comienza con una magnífica descripción del malvado sobre todo desde una perspectiva interior. En el fondo de su corazón, en lo más íntimo de su espíritu, el malvado escucha la voz (literalmente, el oráculo) del pecado por la que se deja guiar. No teme a Dios, porque el orgullo lo ciega y no quiere darse cuenta de su maldad. Está tan sumergido en ella que no la percibe. Vive en ella, la lleva en los labios, hasta de noche la tiene en su mente, en sus planes. No la rechaza, ni la detesta. Está empecinado en el mal: el mal se ha asentado en lo más profundo de su corazón y desde allí dirige su vida por el mal camino (Sal 36,5). Así es el malvado. Contemplarlo resulta angustioso, se siente uno amenazado, casi sin defensa ante tanta perversidad y tanta arrogancia. ¿Qué hacer? ¿A quién acudir?

Afortunadamente sabemos a quien. En la segunda parte del salmo se alaba a Dios por lo que es y por lo que hace (Sal 36,6-10). Se alaba a Dios hablándole directamente y elogiando su amor y su lealtad, su fidelidad, su justicia y su derecho, reconociendo que a él se lo debemos todo, tanto los hombres como los animales que, curiosamente, también se

benefician de la salvación de Dios (Sal 36,7; véase Sal 104): y es que el amor de Dios lo abarca todo, es inmenso como los cielos, como *los más altos montes* (literalmente “montes de Dios”, expresión de superlativo que equivale a “montes altísimos”), como los abismos marinos insondables. Por eso los hombres, los “hijos de Adán”, los mortales, los que “lo conocen” (Sal 36,11) recurren a él, se refugian *a la sombra de sus alas* (véase Sal 63,8), viven y beben de él y se sacian de sus delicias, porque él es *la fuente de la vida*, la luz que ilumina y hace “ver la luz”, es decir, vivir (véase Sal 13,4; 49,20). Es la humanidad como tal –los “hijos de Adán”–, no sólo los israelitas los que se benefician de esa vida y esa luz. La “casa” de Dios (Sal 36,9) puede ser el templo (véase Sal 63,3-6), pero puede ser también toda la tierra, toda la creación con todos sus habitantes, hombres y animales: de todos se ocupa el Señor.

La plegaria surge espontánea (Sal 36,11-13): que el Señor siga así, que siga queriéndonos, que prolongue su amor con los que lo conocemos y lo reconocemos. Y, de pronto, el salmista se vuelve hacia sí mismo y presenta al Señor su situación particular: el malvado, el arrogante malvado que describió al principio, resulta ser un enemigo personal, a punto de pisotearlo y golpearlo. Parece que se entabla un combate entre el Señor y el malvado; el salmista, amenazado por uno, se refugia en el otro. Y ese otro, el Señor, vence; los malvados son derribados, han sufrido una derrota total y definitiva. Quizá ahora puedan recobrar el temor de Dios, y reconocer su culpa, y rechazarla, y dejarse guiar por la luz de Dios.

“Que bien sé yo la fonte que mana y corre... y sé que toda luz de ella es venida”. San Juan de la Cruz es de los que “conocen” de dónde viene la luz y dónde está la fuente de la vida, de la vida plena y definitiva. Todos la conocemos. Nos lo indicó el mismo Jesús: *¡Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba!* (Jn 7,37). *Yo soy la resurrección y la vida* (Jn 11,25). Y todos sabemos donde se encuentra la luz verdadera, en la Palabra que vino al mundo, que era Vida y Luz (véase Jn 1,4-5): *Yo he venido al mundo como la luz* (Jn

12,46), *Yo soy la luz del mundo. El que me sigue no caminará a oscuras, sino que tendrá la luz de la vida* (Jn 8,12).

SALMO 37 (36)

Los humildes heredarán la tierra. Salmo sapiencial, del mismo tipo que los salmos 49 y 73 (véase comentario). Este es alfabético: uno de cada dos versos comienza con una letra sucesiva del alfabeto hebreo. Este recurso encorseta al autor y le obliga a una cierta rigidez en su composición. De hecho, el salmo que nos ocupa parece una colección de elementos varios, un poco desarticulados y repetitivos: consejos en singular (Sal 37,1-9.27.34.37), proverbios y constataciones (Sal 37,16.17.29), experiencias autobiográficas y testimonios personales del autor (Sal 37,25.35-36), descripción de tipos y conductas (Sal 37,12.14.21.26.30-32), y actos de fe y afirmaciones de confianza en el Señor, que protege y premia a los buenos y castiga a los malos (Sal 37,38-40). Este último parece ser el tema fundamental del poema, aunque provocado por un problema de injusticia social: los malvados prosperan y oprimen a los justos, a los pobres, a los honrados. El salmista, un anciano cargado de sabiduría y experiencia (Sal 37,25), aconseja paciencia y confianza en el Señor, que volverá a poner las cosas en su sitio.

A lo largo de todo el salmo, esta afirmación reviste formas diversas. Que Dios premia a los buenos se dice de muchas maneras: Dios les dará lo que desea su corazón, actuará en su favor, hará brillar su inocencia y su rectitud; el Señor los sostiene, cuida de su vida, no permite que pasen hambre ni que sus hijos tengan que mendigar, asegura sus pasos, los lleva de la mano, bendecirá su descendencia, no los abandona, los protege siempre, no deja que los condenen en el juicio, les dará un porvenir, es su refugio permanente, los ayuda, los libera, los salva... Una expresión que se repite machaconamente es que, por obra y gracia de Dios, *los justos heredarán la tierra* (Sal 37,9.11.22.29.34).

En contraposición, *los malvados serán exterminados* (Sal 37,9.22.28.34.38); desapa-

recerán pronto, dejarán de existir en un momento, les caerá encima lo que planean contra el justo, se les romperán los brazos, se esfumarán, su porvenir quedará truncado...

Esta forma de actuar de Dios, que está siempre –desde los tiempos de Egipto– con los oprimidos y contra los explotadores, hace que el salmista aconseje confiar en el Señor, esperar en él y perseverar en la práctica del bien, sin perder la paciencia ni irritarse ante el triunfo de los malvados (como, por ejemplo, en Prov 24,19, que se recoge como primera frase del salmo).

Para su mensaje el autor utiliza imágenes de todo tipo: vegetales (Sal 37,2.20.35; véase Sal 90,5-6; 102,12; 129,6), guerreras (Sal 37,12.14-15.32), forenses (Sal 37,6.33). Es una de las pocas licencias poéticas que se permite este salmo que, aunque trata un tema candente y de gran trascendencia, es de un carácter general más bien prosaico.

En el Antiguo Testamento hay otros intentos de solución del problema de la retribución planteado en este salmo. Pero habrá que esperar a que Jesús recoja la bendición-promesa del salmo (Sal 37,11) en su buena noticia de las bienaventuranzas para los pobres, los humildes, los sufridos, los justos, es decir, los que hacen la voluntad de Dios (véase Mt 5,3-12). Sin despojarla de su primer sentido obvio y material –tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento– de poseer un pedazo de tierra para poder vivir en ella y de ella y restablecer así la justicia social, la expresión “heredar la tierra” se convierte, a la luz de la resurrección de Jesucristo, en un símbolo de los *cielos nuevos* y la *tierra nueva* que esperamos (véase Ap 21).

SALMO 38 (37)

En ti, Señor, pongo mi esperanza. Salmo de súplica individual, estructurado en tres partes: sufrimientos (Sal 38,2-9); abandono y persecución (Sal 38,10-15); súplica confiada (Sal 38,16-23).

Comienza como el Sal 6, pero en éste, el tercero de los salmos penitenciales de la tradición cristiana (véase Sal 6), sí hay una confesión explícita del pecado. La situación es

clara y bastante tópica: el salmista padece una enfermedad grave (Sal 38,2-9), a la que se suma el abandono por parte de amigos y familiares y la persecución o acoso de los enemigos (Sal 38,10-15.20-21; véase Sal 31). Sabe que todos esos males son consecuencia de la ira de Dios –las saetas, la mano del Señor (véase Job 6,4; Sal 32,4; 39,11)– que, a su vez, ha sido causada por sus propios pecados (Sal 38,2-5: en Sal 38,4 están puestos en paralelo *a causa de tu ira... a causa de mi pecado*). Para salir de esa situación, el primer paso es el reconocimiento humilde del propio pecado ante Dios, el arrepentimiento sincero (Sal 38,19; véase Sal 51,5) y la súplica de perdón y salvación (Sal 38,10.16.22-23). En este salmo el autor se detiene sobre todo en la descripción de sus sufrimientos con todo lujo de detalles, pasando por alto otros momentos o partes del proceso que sólo son brevemente mencionados o insinuados (véase el proceso más desarrollado en Sal 32).

Comienza por los atroces sufrimientos causados por la enfermedad: desde el dolor ardiente en los riñones hasta la tristeza interior que le hace andar encorvado, sintiendo en su alma el rugido del corazón deshecho y el peso de la culpa; por dos veces repite que no hay parte sana en su cuerpo (Sal 38,3-9). Pasa después a exponer cómo familiares y amigos se apartan de él, al reconocer en su estado de enfermedad que Dios lo está castigando por algún pecado grave y que no es recomendable permanecer a su lado. Los enemigos de siempre, que son poderosos y que ahora se han multiplicado, se aprovechan de la situación de debilidad y soledad en que se encuentra para atacarlo con más ahínco que nunca (Sal 38,13.20-21). El salmista se hace el fuerte, se repliega sobre sí mismo y aguanta en silencio, sin reaccionar (Sal 38,14-15), poniendo toda su esperanza en Dios, de cuya ayuda, ahora que ha confesado su pecado, está seguro (Sal 38,16). El reconocimiento y el dolor por el pecado es uno de los motivos que el autor aduce ante Dios para “forzarlo” a intervenir en su favor. Pero añade otro: la alegría que causaría en los enemigos su caída definitiva (¿su muerte?: Sal 38,17-18). Es injusto que triunfen,

porque el odio que sienten hacia él no está justificado: no lo odian porque sea un pecador, sino precisamente por lo contrario, porque su conducta es correcta y por hacerles el bien (Sal 38,20-21). El salmo termina con la súplica explícita y urgente de la intervención salvadora de Dios (véase Sal 22,12.20; 35,22; 40,14; 70,2; 71,12), al que el salmista apela con absoluta confianza, subrayando la relación que lo une con ese Dios al que llama repetidamente a lo largo del salmo Dios “mío” y Señor “mío” (Sal 38,10.16.22.23). Ante ese Dios se ha desahogado, que desahogarse con el Señor es orar: la oración queda abierta, como el orante, a la espera del perdón y de la salvación.

SALMO 39 (38)

El hombre es un soplo fugaz. Salmo de lamentación y súplica individual en el que se pueden distinguir tres partes temáticamente diferentes: actitud del salmista (Sal 39,2-4); caducidad de la vida (Sal 39,5-7); súplica confiada (Sal 39,8-14).

El salmo es una narración que comienza abruptamente. Se narra, de modo magistral y bastante convincente, la reflexión, el proceso interior, los sentimientos y emociones del salmista y la oración pronunciada en un momento de angustia, de dolor físico y de desconcierto espiritual, y tras un intento de resignación y de silencio que ha resultado inútil. El salmo es un retazo de autobiografía con demasiadas cosas sin aclarar; es como una película que comenzamos a ver cuando ya ha empezado.

Por el contenido de la oración nos enteramos de algo. El autor está pasando una situación desgraciada, que parece bastante grave (Sal 39,4.11.14). Puede que sea por culpa de los malvados o necios (Sal 39,2.9), pero él sabe que sus pecados tienen mucho que ver con esos sufrimientos (como Sal 32,1-5; 38; etc.), así como con la pobreza radical y esencial del ser humano. Las culpas del hombre están en la raíz de la caducidad y de la fragilidad humanas; así lo reconoce y acepta el salmista que además lo describe con amplitud y gusto, incluso repitiéndose, como si

encontrara particular satisfacción –amarga satisfacción– en recordarlo: un ser frágil, un puñado de días, un soplo fugaz, una sombra que pasa (Sal 39,5-7.12; véase Sal 62,10; 90; 144,4; Ecl 8,13). Vida corta y colmada de enfermedades, sufrimientos y frustraciones es el fruto del pecado. Más aún, es el castigo con el que Dios intenta escalear y corregir al hombre, como dice el salmista (Sal 39,11-12). Es la mentalidad del Antiguo Testamento, que ya conocemos (véase, por ejemplo, Sal 6).

El autor reconoce sus pecados y pide perdón por ellos (Sal 39,9), para que termine ese castigo-escalear divino que está acabando con él (Sal 39,11.14). La súplica se vuelve apremiante: líbrame de mis pecados, aparte de mí tus golpes, escúchame, préstame oído, no te hagas el sordo, no te fijas en mí, déjame que respire... Impresiona la confianza del salmista en Dios: castigado y golpeado por él, sigue acudiendo a él: *¡Tú eres mi única esperanza!... yo me callo y no abro la boca, pues eres tú el que actúa... mira que soy tu huésped* (Sal 39,8.10.13). Este silencio final, lleno de espera confiada (como el de Sal 5,4 y 37,5), es bastante distinto del que guardaba al principio, hecho de resignación y, si no interpretamos mal, de obstinación: véase un silencio parecido en Sal 32,3-4.

Con esa súplica urgente termina el salmo. La traducción literal de *no te fijas en mis pecados* (Sal 39,14) sería: “retira de mí tu mirada”. Sorprendente petición; lo normal es que los fieles pidan a Dios que se fije en ellos. El salmista suplica lo contrario: es que Dios puede mirar con benevolencia o “airado”, y en este último caso la mirada de Dios sería terrible (véase Sal 6,2; 38,2; Job 7,19; 14,6).

El salmista se parece a Job y al Ecclesiastés en el reconocimiento de la caducidad de la vida humana y de sus vanos afanes, así como de todos los sufrimientos que la acompañan (Job 7,7.16; 14,1-2; Ecl 2,17-18; 4,8; 6,12). Se parece a Job en el reconocimiento de que la mano de Dios se encuentra detrás de todos ellos (véase, por ejemplo, Job 10,20; 13,21). Pero el salmista se sabe culpable: Job era inocente. En este sentido nuestro autor sufre sólo la mitad que Job, porque conoce la razón y el sentido de sus sufrimientos.

Poder vivir en paz esta corta vida: eso es lo que el salmista parece desear. Eso es lo que Cristo posibilita a los suyos: la paz necesaria para no sentirse agobiados por la caducidad de la existencia, la perspectiva de la resurrección para poder esperar más allá de este *puñado de días* (Sal 39,6). *¿Quién de vosotros, por más que se preocupe, puede añadir una sola hora a su vida? Así que no os inquietéis... Ya sabe vuestro Padre celestial lo que necesitáis* (véase Mt 6,27-34). La vida humana no es ya un sin sentido. Se ha roto, además, la relación pecado-enfermedad, pecado-sufrimiento: *La causa de su ceguera no ha sido ni un pecado suyo ni de sus padres... Yo soy la luz del mundo* (Jn 9,3-5).

SALMO 40 (39)

Aquí estoy, para hacer tu voluntad. Salmo mixto, compuesto por un himno de acción de gracias (Sal 40,2-11) y una súplica individual (Sal 40,12-18). La última parte de ésta (Sal 40,14-18) se repite en Sal 70 como plegaria independiente.

El himno comienza bruscamente con la narración del caso del salmista a base de pinceladas rápidas: esperó en el Señor que escuchó su grito y lo salvó: la salvación está expresada con imágenes muy gráficas (Sal 40,3; véase Sal 69,2-3.15-16; 88,4-7; 18,37; 27,5; 37,23). El mismo Señor le puso en la boca un cántico de acción de gracias. Se subraya que se trata de un cantar *nuevo* (véase Sal 33,3). Un efecto de la salvación de Dios es que, al verla, muchos harán como el salmista: respetar al Señor y confiar en él (Sal 40,4).

Y el salmista generaliza su caso: el fue afortunado porque confió en el Señor. Pues dichosos los que confían en el Señor (Sal 40,5; véase 34,9; 84,13). La disyuntiva es clara: o confiar en el Señor o confiar en los ídolos, es decir, en los que acuden –y se extravían– a ídolos vanos, falsos, impotentes. El Señor es el que hace maravillas, prodigios y proyectos incontables: los ídolos no (véase Sal 115,4-8). Es de necios renunciar a la confianza en el Señor para volverse hacia los ídolos: poder, dinero, prestigio, ideologías humanas, brujerías, futurologías, adivina-

ciones... la lista sería interminable y suena muy actual. A partir de Sal 40,6 el salmista deja de hablar en tercera persona y dirige directamente a Dios la palabra, la alabanza, la oración. Se podría titular esta primera parte ya lo hemos insinuado, algo así como “ventajas de confiar en tan magnífico Dios”.

A continuación el salmo hace un quiebre inesperado: el salmista va a proclamar la superioridad de la obediencia y la fidelidad a Dios sobre los sacrificios y holocaustos. Es una crítica a las prácticas culturales externas y una afirmación de la necesidad de la interiorización de las relaciones con Dios: la ley en el corazón, como anuncia Jeremías que sucederá en la “nueva alianza” (Jr 31,33). Dios no quiere sacrificios (Sal 40,7; véase Sal 50,8-13; 51,18) En otros salmos a los sacrificios rituales se oponen el *sacrificio de alabanza* (Sal 50) o el *espíritu/corazón contrito y humillado* (Sal 51). En éste se trata de tener el oído abierto para cumplir la voluntad del Señor (como en 1 Sm 15,22-23; véase Os 6,6; Ecl 35), es decir, lo que está escrito en “el libro”, que se supone que es el de la Ley: el salmista proclama que la lleva dentro de sus entrañas, que la ama sobremanera. La relación ley-cumplimiento es intensamente personal: tú y yo, tu voluntad y mi amor entrañable.

Pero el salmista subraya también la resonancia comunitaria de dicha relación, y lo hace en un párrafo muy elaborado, con afirmaciones, negaciones, repeticiones (Sal 40,10-11). Lo abre y lo cierra *la gran asamblea*: en ella el salmista ha proclamado/no se ha callado la fidelidad, la lealtad y la salvación de Dios, no la ha ocultado; ha proclamado su lealtad y su salvación, no la ha ocultado. El Señor lo sabe de sobra. Sigue la relación personal, la apelación confiada a la otra persona: *Tú, Señor, lo sabes*.

Esa “proclamación” es consecuencia de lo que Dios hace por el salmista y, al mismo tiempo, motivo para la súplica que comienza en seguida (Sal 40,12-18). A pesar de ser algo distinto, enlaza con lo anterior de diversas formas. El salmista ha dicho que llevaba la ley de Dios en las entrañas: ahora le pide a Dios que no le cierre sus entrañas. Ha dicho que no ha ocultado su amor y su leal-

tad: ahora le pide que su amor y su lealtad lo guarden siempre.

Estas dos peticiones son, a su vez, el grito que abre la súplica. Sigue la exposición del caso, típica: desgracias abundantes causadas por las propias y numerosas culpas –no se ha hablado de ellas hasta ahora–. Y la última parte (Sal 40,14-18), repetida en el Sal 70 (véase comentario): súplica de salvación urgente que, en inclusión, empieza y termina esta parte. Imprecaciones contra los enemigos –aparecen ahora como un elemento nuevo– y petición de gozo y felicidad para los que buscan al Señor, a los que se invita a la alabanza (casi idéntico a Sal 35,26-27). Motivos de confianza y confesión de fe: tú pensarás en mí, tu eres mi esperanza, mi liberación. Es decir, de nuevo las relaciones personales íntimas e intensas. Ese tono domina en todo el salmo, por encima de sus quiebros y rupturas.

Jesús, a uno que supo entender que el amor a Dios y al prójimo valía más que todos los holocaustos y sacrificios, le aseguró: *No estás lejos del Reino de Dios* (Mc 12,32-34). En otra ocasión, indignado por las prácticas externas y formalistas de algunos fariseos y maestros de la ley, les recordó la necesidad de comprometer el corazón en las relaciones con Dios y usó la denuncia de Isaías: *Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí* (Mt 15,8; Is 29,13). Jesús sí tuvo la voluntad del Padre en su corazón y en su vida, a fondo, totalmente: cumplirla era su sustento (Jn 4,34); era su disposición fundamental, según la carta a los Hebreos, y eso nos valió el quedar consagrados a Dios (Heb 10,5-10).

SALMO 41 (40)

Dichoso quien socorre al desvalido. Salmo de acción de gracias, estructurado en tres partes: bienaventuranza amplia (Sal 41,2-4); súplica y exposición del caso (Sal 41,5-11); motivación y expresión de confianza (Sal 41,12-13). Sal 41,14 es la doxología o aclamación a Dios con la que se cierra el primer libro de los salmos (Sal 1-41: véase Introducción).

El salmo comienza con una bienaventuranza, de las que encontramos varios ejemplos en el salterio (véase Sal 1,1; 32,1; 34,9; 40,5; 84,13). El que socorre al desvalido es declarado feliz porque a su vez será socorrido por Dios, en una aplicación estricta del principio de la retribución: gozará de su protección en los momentos de peligro y ante los enemigos; vivirá dichoso, y Dios le ayudará en la enfermedad. Esta bienaventuranza es como el pórtico del salmo: al mismo tiempo conclusión anticipada y tesis que se va a ilustrar a continuación con el ejemplo del mismo salmista y en el aspecto concreto de la enfermedad.

El cuerpo del salmo está encerrado entre dos súplicas idénticas: *Señor, ten piedad de mí* (Sal 41,5 y 11). La razón de esa súplica es la enfermedad que el salmista estaba padeciendo y que se debía, según la mentalidad del Antiguo Testamento, a sus pecados (véase Sal 6; 32; 38; etc.). La enfermedad estaba acompañada por el desprecio, los malos deseos y las calumnias de los enemigos e incluso de un amigo íntimo. El salmista lo describe con detalle y con vigor. Y repite su súplica: quiere que el Señor se apiade de él y le devuelva la salud porque ha reconocido su pecado (Sal 41,5) y para poder darles su merecido a todos ellos (Sal 41,11). Son motivos de persuasión que el salmista esgrime ante Dios. Y abunda: si me curas sabré que me amas –para presionar a Dios, finge no saberlo– porque el enemigo no podrá cantar victoria sobre mí. Además soy inocente: ¿cómo puede ser esto verdad si se ha confesado pecador? Probablemente querrá decir que “tú me has devuelto la inocencia” (véase Sal 32; 51). ¿O querrá decir que merece la protección del Señor, según la bienaventuranza inicial, porque él se ha ocupado de los desvalidos? *El Señor lo guardará*, decía. Y dice ahora: *tú me mantienes en tu presencia para siempre* (Sal 41,13).

¿Se ha producido ya la curación? ¿Se espera con tanta seguridad que es como si se hubiese producido? En un caso o en otro, la certeza del salmista es absoluta: Dios no lo deja, no lo dejará nunca de su mano.

El evangelio aplica la frase de Sal 41,10 a Judas, el traidor (Jn 13,18). Cristo repite ca-

si a la letra la bienaventuranza del salmo: *Dichosos los misericordiosos, porque Dios tendrá misericordia de ellos* (Mt 5,7).

SALMOS 42 (41) y 43 (42)

Sed del Dios vivo. La repetición de un mismo estribillo (Sal 42,6.12; 43,5) y otros paralelos (Sal 42,10 = Sal 43,2) demuestran que Sal 42 y 43 forman un único salmo, dividido artificialmente. Se trata de una lamentación individual, estructurada en tres partes que concluyen todas ellas con la repetición del estribillo.

Cuando una persona ha gozado de una relación íntima con Dios y, por las razones que sea, se ha visto privado de ellas, siente en el fondo de su corazón una profunda nostalgia, un sentimiento de vacío doloroso, como una orfandad espiritual que lo acompaña continuamente. Este parece ser el caso del salmista: su relación con el Señor, relación personal e intensa, se desarrollaba en el templo de Jerusalén, del que ahora, no sabemos por qué, está alejado (como el protagonista del Sal 63 y con sus mismos sentimientos). Se encuentra intranquilo y sin sosiego, como el animal sediento en el monte seco y agostado, deseando, ansiando, buscando la fuente de aguas –Dios, el Dios vivo, su rostro, su presencia– en la que apagar su inmensa sed. Mientras la encuentra, llora, recuerda y saborea los tiempos antiguos recreando la fiesta en el santuario, aguanta la burla del enemigo que lo cree abandonado de Dios, y se pregunta, para consolarse y alimentar su esperanza, la razón de su abatimiento, es decir, la falta de razones para el mismo sabiendo como sabe, como espera, que volverá a ver y a dar gracias al Señor, salvador suyo, Dios suyo. Dios, el agua que da vida.

Después del estribillo vuelve a comenzar (Sal 42,7-12): estoy profundamente abatido y recuerdo..., estoy lejos –no podemos identificar dónde–, estoy pasando –tú, Dios, me estás haciendo pasar– sufrimientos terribles: con el agua al cuello, arrastrado, golpeado, zarrandeado, convertido en juguete de tus olas, de tus marejadas abismales, de tus cataratas,

de tus embates... (véase Sal 32,6; 69,3.15-16). Dios, el agua que da muerte.

Una breve confesión de fe esperanzada –Dios me brinda su amor– y una promesa de acción de gracias al *Dios de mi vida*, dan paso a una queja angustiada: entre tú, Señor, y el enemigo que me insulta y me machaca, me tenéis reducido a este estado. ¿Por qué, por qué? ¿Olvido de Dios? ¿Abandono de Dios, como repiten los adversarios (Sal 42,11)? El estribillo que cierra esta segunda parte vuelve a ser un grito de esperanza.

Y por fin se escucha la súplica (Sal 43): *de-fiéndeme, hazme justicia, librame* de la gente despiadada que se burla de mis sufrimientos. El salmista motiva a Dios recordándole las relaciones que los unen: *tú eres mi Dios y mi fortaleza* (Sal 43,2); antes lo había llamado *mi salvador y mi Dios* (Sal 42,6.12), *Dios de mi vida* (Sal 42,9); *roca mía* (Sal 42,10). Repite la pregunta desconsolada de antes y suplica a Dios que le envíe dos mensajeros para que lo conduzcan de nuevo a su presencia, al templo: dos guías excepcionales en la noche oscura en la que Dios se esconde: su luz y su verdad. Ya se ve en el santuario. Y una vez allí, ya se ve dando gracias, cantando –lo ha prometido en Sal 42,9– al Dios de su alegría que lo libra de su abatimiento, de su tristeza, de su nostalgia, de sus lágrimas: por fin puede volver a darle gracias estallando de júbilo, descolgada la citara y despierta el arpa (véase Sal 108,3; 137,2), como esperaba y proclamaba –ahora lo vuelve a proclamar– en el estribillo.

Dios manantial de aguas, “fonte que mana y corre, aunque es de noche”. Dios cascada turbulenta, oleaje arrollador: *Dios vivo, Dios de mi vida, Dios de mi alegría, Dios mío...* (Sal 42,3.9; 43,4). *Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba* (Jn 7,37). *El que beba del agua que yo quiero darle, nunca más volverá a tener sed* (Jn 4,14). *Estad siempre alegres en el Señor; os lo repito, estad alegres* (Flp 4,4). *Si alguno de vosotros está alegre, que entone himnos* (Sant 5,13).

SALMO 44 (43)

Alzate en nuestra ayuda. Salmo de lamentación y súplica comunitaria que se pue-

de dividir en cuatro partes: recuerdo de los tiempos pasados (Sal 44,2-9); situación actual (Sal 44,10-17); declaración de inocencia (Sal 44,18-23); súplica (Sal 44,24-27). Está emparentado, en tema y en expresiones, con los salmos 74, 78, 79 y 80.

Este salmo contiene una tremenda acusación contra Dios: sin motivo alguno, él ha rechazado a su pueblo y lo ha entregado en manos de los enemigos, que lo han saqueado, desterrado, colocado al borde de la muerte, de la destrucción total y definitiva. No sabemos –no nos lo dice el salmista– a qué ocasión histórica se hace referencia: ha sido una derrota militar de gran envergadura y de terribles consecuencias, quizá el destierro en Babilonia. Pero ha sido Dios el que ha provocado esta situación sin que el pueblo se lo merezca, sin tener en cuenta la inocencia de su pueblo; como no le importó la inocencia de Job para triturarlo con el sufrimiento ni la de su siervo anónimo –en el Deuteronomio– al que también convirtió en oveja llevada al matadero (Is 53,7-10; Sal 44,12,23).

En su composición, el autor no sigue el orden normal de las súplicas (véase Introducción). Comienza con el recuerdo de los tiempos pasados, que le ha llegado por tradición oral (Sal 44,3-9; véase Sal 78,3s): entonces Dios expulsó a naciones y pueblos para proporcionar una tierra a sus elegidos. Dios los ayudaba y les daba la victoria. Ellos, nosotros, yo –así va cambiando el sujeto a lo largo de esta primera parte– no se fiaban de sus propias fuerzas y armas, sino que confiaban en él, y él actuaba. Era él en persona, *porque los amaba* (Sal 44,4). Y ellos tenían que estar, y estaban de hecho, en actitud de continua acción de gracias, enorgulleciéndose de su Dios.

Ahora las cosas han cambiado (Sal 44,10-17). Dios sigue actuando, pero en sentido contrario al que lo hizo en aquellos tiempos. Ahora no los ayuda, los ha abandonado (Sal 44,10; véase Sal 62,12), deja que los enemigos los venzan, se burlen, los avergüencen. Dios, el pastor por antonomasia de su pueblo (véase Sal 80,1), conduce a sus ovejas al matadero, las vende a bajo precio. Ahora los ha dejado sin tierra, los ha desterrado, los ha dispersado entre las naciones.

¿Por qué este cambio? El pueblo no le ha dado motivos cometiendo pecados o infidelidades (Sal 44,18-22): no le ha olvidado, no ha violado la alianza, no ha renegado de él, no se ha apartado de su senda, no ha adorado ni buscado refugio en otros dioses. El salmista, en nombre del pueblo, hace una confesión de inocencia en toda regla (véase Job 31). Estamos ante un caso especial, porque lo normal es que se reconozcan las propias culpas como causantes de las desgracias nacionales y personales o de la ira de Dios que las provoca (véase Sal 78; 79; 106; 107; etc.). Siendo inocente la comunidad, ¿qué es lo que explica el cambio de actitud de Dios? ¿Por qué los ha triturado y los ha sumergido en la oscuridad?

Ha sido el propio Dios el causante de la desgracia, lo mismo que era él quien daba antaño las victorias a su pueblo. Ha sido Dios el que ha quebrantado la alianza. El y sólo él tiene la culpa de que su pueblo se encuentre en esta situación (Sal 44,23). El salmista, el pueblo, no encuentra razones para este comportamiento divino: está en tinieblas también teológica y espiritualmente. Volvemos a recordar a Job: ¿por qué Dios nos hace sufrir? ¿por qué nos deja a oscuras tantas veces? El tormento espiritual es tan grave como el físico o el político.

Pero el salmista, el pueblo, no tienen más salida (Sal 44,24-27) que recurrir, a pesar de todo, a ese Dios que tan mal los está tratando: la súplica es insistente: no nos rechaces, despierta, levántate, no nos olvides, mira a que estado nos has reducido. Si la luz de tu rostro guiaba a nuestros antepasados, no nos escondas ahora tu rostro. Y el salmista y el pueblo, desesperadamente, aducen la única razón que tienen, la única de la que –grandiosa fe– no han dudado a pesar de que todo les invitaba a hacerlo: ¡por tu lealtad, por tu amor! Quizá esa fe, esa certeza, los excusa de la promesa de acción de gracias, elemento acostumbrado de las súplicas, que echamos en falta en ésta.

La confianza del salmista y de su comunidad en que Dios los ama se revela, en el Nuevo Testamento, plenamente acertada. Pablo cita Sal 44,23 (Rom 8,36) para expresar

su confianza en que ningún peligro, desgracia o amenaza, puede apartarnos del amor de Dios manifestado en Cristo. El fue por nosotros *oveja llevada al matadero* (Hch 8,32), inocente abrumado de dolores, que nos curó con sus heridas (Is 53).

SALMO 45 (44)

Has cautivado al rey con tu hermosura.

Este salmo real (véase Introducción) es un epitalamio o canto nupcial, que celebra las bodas del rey. Su estructura comprende cuatro partes: introducción y dedicatoria (Sal 45,2); elogio del novio (Sal 45,3-10); elogio de la novia y ceremonia nupcial (Sal 45,11-17); bendición conclusiva (Sal 45,18).

Tal y como reza el título (Sal 45,1), el salmo es un *canto de amor* (Sal 45,1), excepcional en el salterio. En su conjunto se adivinan dependencias de la teología monárquica de 2 Sm 7 (véase Sal 2) y ciertos paralelos con el Cantar de los Cantares (Cant 3,6-11; 5,10-16).

En la introducción (Sal 45,2) el autor se confiesa: se siente inspirado, nota como le está brotando del corazón –sede de los pensamientos y de los afectos– un poema que él dedica al rey. Si en aquellas edades escribir es ya un arte portentoso y casi divino, cuánto más escribir velozmente. Pues bien, el autor siente su lengua –que va a “escribir” sonoramente el poema– como la pluma veloz del mejor de los escribanos.

En la parte dedicada al elogio del novio (Sal 45,3-10), el salmista brinda sus mejores piropos al rey. En primer lugar es guapísimo –superlativo– y de buen y bien hablar –tiene “gracia” en sus labios–. Estas cualidades las debe, como todas las que seguirán, a la bendición divina. Porque es también valiente, triunfador en el combate que todo gobernante debe mantener en favor de la verdad y la justicia. Esta es un valor subrayado en el salmo (Sal 45,5,7-8), y debe ser prioritario en un buen gobierno (véase, por ejemplo, Sal 72). Para eso, además, Dios lo ha ungido –consagrado– convirtiéndolo en su “mesías”, en su hijo adoptivo (véase Sal 2; 110). El poeta aplica al rey expresiones que normalmente se utilizan para Dios: gloria y esplendor (Sal

96,6; 104,1; 111,3), las proezas de tu diestra (Sal 44,4; 98,1; 118,15-16), trono eterno como el de Dios, amas la justicia y odias la maldad (Sal 33,5; 37,28...). Dominio sobre reyes y pueblos extranjeros y enemigos, estabilidad y duración del trono, son otros de los elementos del reinado en que el salmista se fija. En pocas palabras, como resume y subraya Alonso Schökel, espada y cetro simbolizar las dos actividades clásicas del rey desde el trono davídico: defender a los súbditos en la guerra y administrar justicia en la paz. Actividades garantizadas por la bendición y la unión de Dios. Es el rey ideal.

En las frases siguientes (Sal 45,9-10), y quizá por asociación con el *perfume de fiesta* (Sal 45,8), el cantor nos hace sentir la fragancia de los vestidos reales y nos muestra otros componentes de la ceremonia nupcial: salones ornamentados, música, cortejo de princesas, la reina madre a la derecha del rey, magníficamente engalanada.

En seguida el autor se entusiasma con la novia: es una princesa extranjera, de la que el rey se ha enamorado. Debe renunciar a su pueblo y su familia de origen (Sal 45,11), pero a cambio tendrá hijos numerosos con categoría de príncipes (Sal 45,17). Es bellísima, sus atuendos son suntuosos, recibe presentes magníficos, la felicitan los nobles y la acompaña un solemne cortejo de damas de honor (Sal 45,13-15). Los cantos, la música y la alegría se han apoderado ya del ambiente y del salmo.

La fama y gloria perdurables, que el autor promete quizá en virtud de su poema, cierran este estupendo canto nupcial.

Heb 1,8-9 cita este salmo (Sal 45,7-8) para presentar a Cristo como Hijo de Dios y Mesías definitivo. La imagen del cortejo real (Sal 45,10-12) ha influido en la presentación de las bodas de Cristo y de la Iglesia, *ataviada como una novia que se adorna para su esposo* (Ap 21,2; véase Ef 5,23).

SALMO 46 (45)

El Señor está con nosotros. Himno de alabanza a Dios que habita en Sión. También recibe, junto con otros salmos del mismo ti-

po, el nombre de “cántico de Sión” (véase Introducción; Sal 48; 76; 84; 87; 122) por su referencia a la ciudad santa y al templo. El triple estribillo (Sal 46,4b.8.12) revela su estructura tripartita: Dios nuestro refugio (Sal 46,2-4); Dios y Sión (Sal 46,5-8); las obras de Dios (Sal 46,9-12).

El salmo proclama la seguridad que experimenta el pueblo por la presencia de Dios en Sión y, concretamente, en el templo: es lo que se repite en el estribillo y se afirma explícitamente en Sal 46,2.6 (véase también Sal 48,4).

La primera estrofa se abre sin preámbulos con una confesión de fe: Dios es nuestro refugio permanente. Con semejante auxilio, los fieles se sienten seguros aunque tiemble el universo entero. Las conmociones y cataclismos que se mencionan se pueden tomar como expresión de una situación de peligro terrible, la más grave que se pueda imaginar, y también como símbolos de todas las fuerzas hostiles, humanas y sobrehumanas, que puedan poner en peligro física o espiritualmente la existencia del pueblo. El estribillo confirma la presencia de Dios y la defensa y protección (baluarte: véase Sal 48,4) que ello significa para sus fieles. Es el Señor todopoderoso (literalmente, “Señor de los ejércitos”), y es también –Israel tiene esa inmensa fortuna– el Dios de Jacob (Israel).

En la segunda estrofa se descubre que Dios está con su pueblo en medio de Sión, es decir, en el templo. Por eso la ciudad es *ciudad de Dios*, sacrosanta morada del Altísimo (véase Sal 48,9-10; 76,3). En ella las aguas, discurriendo por acequias y canales en vez de bramar y agitarse como en la primera estrofa, son un elemento ornamental y gozoso. Los que braman y se agitan ahora son las naciones y los reinos enemigos que atacan la ciudad. Pero Dios la socorre desde el comienzo mismo del día y domina a los enemigos con su potente voz, como domina el estruendo del mar y el oleaje (véase, por ejemplo, Sal 65,8; 76,7).

Suena de nuevo el estribillo, pero esta vez más contundente, más seguro, más rotundo: la victoria o victorias conseguidas por Dios para su pueblo y recordadas ahora han demostrado la verdad de la presencia de

Dios y de su acción en favor de la ciudad y del pueblo.

Como resultados de la actuación de Dios, ya en la última parte el autor se fija, e invita a sus oyentes a fijarse, en los prodigios continuos que el Señor realiza, en sus obras, de las cuales destaca, con expresiones muy hermosas, el terminar con la guerra y la violencia y el restablecer la paz universal (véase Sal 76,4). De repente suena la voz de Dios en persona, como estampando un punto final definitivo, exigiendo el reconocimiento de su señorío universal, afirmando su presencia soberana. El último estribillo, después de ver a Dios en acción y oírlo directamente, es ya una explosión de gozo y de certeza: Dios está con nosotros, no tememos, ¿qué puede hacernos el hombre? (Véase Sal 56,5.12).

Repasemos estas certezas en el Nuevo Testamento: *...a quien pondrán por nombre Emmanuel (que significa: Dios con nosotros) (Mt 1,23). Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? (Rom 8,31). Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin de este mundo (Mt 28,20). Tened ánimo, yo he vencido al mundo (Jn 16,33).*

SALMO 47 (46)

Dios reina sobre las naciones. Himno a la realeza de Dios (véase Sal 93; 96-99), estructurado en tres partes: Dios, rey universal (Sal 47,2-5); entronización (Sal 47,6-8); reconocimiento (Sal 47,9-10).

Este salmo es un canto vibrante a la realeza de Dios, realeza universal histórica y sobre todo escatológica, *de toda la tierra* (Sal 47,3.8) y *de todas las naciones* (Sal 47,9). A todas éstas se les invita, al inicio del salmo, a que alaben y aclamen jubilosas al Señor Rey. La perspectiva es, pues, universal. Pero en seguida se restringe a Israel. El Dios Rey, soberano universal, grande y temible, ha elegido a este pueblo, descendiente de Jacob al que tanto amaba, y a esta tierra, territorio también de Jacob. Y a este su pueblo le ha sometido pueblos y naciones. El autor está pensando probablemente en el don y la conquista de la Tierra Prometida (Sal 47,4-5; véase Sal 106,44). A través de ese dominio

“universal” de Israel, Dios ejerce su realeza sobre todos los pueblos.

El centro del salmo lo ocupa la visión del cortejo real de Dios, que viene a tomar posesión del trono; quizá se esté reflejando una procesión con el arca que se dirige hacia el templo para celebrar algún tipo de fiesta de entronización divina. Resuenan las aclamaciones del pueblo y el sonido de las trompetas que acompañan al Rey. Pero al salmista todo le parece poco para el Señor, *nuestro rey*: por eso invita con calor a sus oyentes a redoblar el esfuerzo, a tocar más y mejor en honor del Señor que es, al mismo tiempo –¡qué fortuna la nuestra!– nuestro rey y *el rey de toda la tierra* (Sal 47,8-9).

Termina el cortejo y la escena se serena. Sentado ya en su trono real, Dios ejerce su soberanía sobre todas las naciones y recibe el tributo de los reyes vasallos. Los jefes de los pueblos se unen –¿en alianza fraternal? ¿en un solo pueblo universal?– al pueblo de Dios (Sal 47,10). Dios recibe el calificativo de *Dios de Abrahán*, primer antepasado del pueblo, que trató con Dios y recibió sus promesas de descendencia numerosa y bendición universal (véase Gn 12,2-3; 17,1-6). El salmista ve que ahora, en este reinado de Dios, esas promesas se cumplen (o se cumplirán, si el autor está hablando en esperanza del futuro escatológico). El Dios de Abrahán y de su pueblo es el Dios de todos los pueblos, de todas las familias de la tierra que, sintiéndose y reconociéndose –como lo son en realidad– propiedad del único y excelso Dios (véase Sal 97,9), se reconcilian entre sí en un abrazo que abarca toda la tierra. No parece haber ya sometimiento de los pueblos a Israel, como al inicio (Sal 47,4), sino sometimiento de Israel y de los pueblos a su único y común Señor.

La fraternidad universal es uno de los primeros y principales efectos de la llegada del Reinado de Dios. En el Antiguo Testamento se limitaron a anunciarla y a esperarla con ansia. Los cristianos gozamos ya de su presencia entre nosotros: *uno es vuestro maestro, y todos vosotros sois hermanos... uno sólo es vuestro Padre, el del cielo* (Véase Mt 23,8-9). Y podemos rendir un homenaje universal al Rey y Señor Jesucristo que, ascen-

diendo victorioso de los abismos de la muerte, es entronizado junto al Padre y recibe el *nombre que está por encima de todo nombre* (véase Flp 2,9-11).

SALMO 48 (47)

Grande es el Señor en Sión. Nuevo cántico de Sión (véase Sal 46), estructurado en cuatro partes: alabanza a Dios en Sión (Sal 48,2-4); derrota de los enemigos (Sal 48,5-8); reflexión y plegaria (Sal 48,9-12); canto procesional (Sal 48,13-15).

El canto se abre y se cierra con la ciudad de Sión, contemplada con cariño y alabada con entusiasmo. Pero más que un canto a Sión, es un canto a Dios que la fundó, que habita en ella, en el monte del templo, desde donde la protege y la defiende. Dios que en ella demuestra su grandeza y su fidelidad y que en ella merece la alabanza de sus fieles (Sal 48,2; véase Sal 65,1).

La ciudad es, a los ojos del salmista, una ciudad hermosa y bien construida: su perspectiva urbana impresiona al que la contempla (Sal 48,13-14; véase Sal 122,3). Pero es además *la ciudad de nuestro Dios*, del Señor todopoderoso (Sal 48,2.9), fundada por él (Sal 48,9) y *capital del gran rey* –¿el mismo Dios? ¿su ungido, el rey davídico?– (Sal 48,3). Todo ello la reviste de caracteres míticos: *monte santo, altura hermosa, morada de Dios* (literalmente, “vértice del cielo”), *alegría de toda la tierra* (Sal 48,3).

En el centro de la ciudad se alza la colina con el Templo, que descuella por encima de los palacios y las construcciones: es el alcázar, el último y más fuerte baluarte de la ciudad. Es, en una identificación audaz, Dios mismo (Sal 48,4; véase Sal 46,6), que en diversas situaciones históricas la ha salvado de los enemigos.

Es el momento en que el salmista recuerda alguna de estas liberaciones, sin precisar demasiado (Sal 48,5-8): a grandes rasgos y con trazos rápidos describe: un ataque de varios reyes, la impresión al ver la ciudad (¡y a Dios!), el temor y la huida (véase Sal 76). Dos imágenes vigorosas subrayan las reacciones de los atacantes y su derrota: temblores y do-

lores de parto, naves desarboladas y hundi-das por el huracán.

Ellos, los enemigos, *lo vieron* (Sal 48,6) y fue terrible. Nosotros *lo hemos visto* (Sal 48,9): el salmista y su comunidad confiesan que ya les habían contado las victorias de Dios; pero ahora han tenido ocasión de comprobarlas con sus propios ojos. La reacción es bien distinta: acudir al templo, meditar allí el amor de Dios, reflexionar sobre su fama y cantar sus alabanzas, extendiéndolas a todos los rincones del orbe. Porque Dios es fiel, y lo demuestra protegiendo y defendiendo a la ciudad (Sal 48,10-11). La reacción de ésta y de todas sus hermanas del territorio de Judá—aquí personificadas— es alegrarse y gozar con los beneficios divinos (Sal 48,12; véase Sal 97,8).

El salmista termina con una consideración—¿se trata de un canto procesional?—: ellos recibieron unas noticias que después han tenido la fortuna de verificar personalmente (Sal 48,9). Sus oyentes deben seguir ese proceso de transmisión a las generaciones futuras. La visión detenida de la ciudad santa durante un paseo por sus calles y plazas o durante una procesión litúrgica, la contemplación extasiada de su magnificencia y su hermosura, debe ser la base de esa transmisión: la ciudad es así, espléndida y maravillosa, por obra y gracia de Dios; la ciudad se convierte en reflejo de cómo es el Dios que habita en ella y desde ella nos guía eternamente (Sal 48,13-15).

Podemos titular el salmo de muchas formas: canto de la Ciudad Santa, canto de una ciudad fundada y amada por Dios, canto de la ciudad liberada, canto de la ciudad hermosa y bien construida... Los israelitas aman “hasta sus piedras” (véase Sal 102,15) y dicen de ella cosas *magníficas* (Sal 87,3). No pueden olvidarla nunca, y se consumen de nostalgia si se encuentran lejos (Sal 137). Acudir a ella, vivir en ella, constituye su alegría más profunda (Sal 122,1-2)...

En esta Jerusalén terrena los autores del Nuevo Testamento han visto prefigurada la nueva Jerusalén, la Iglesia, espléndida, bellísima (Ef 5,27), siempre defendida por Dios y, por lo tanto, con la victoria asegurada (Mt

16,18), anticipo a su vez de la Jerusalén escatológica que canta el libro del Apocalipsis, donde serán realidad todas las esperanzas de los creyentes (Ap 21,1-2.9-27).

SALMO 49 (48)

El hombre no perdura en el lujo. Poema sapiencial, del mismo tipo y con el mismo tema que los salmos 37 y 73, estructurado en cuatro partes: introducción (Sal 49,2-5); primera reflexión y estribillo (Sal 49,6-13); segunda reflexión (Sal 49,14-16); exhortación final y estribillo (Sal 49,17-21).

El autor comienza con una introducción solemne de tipo sapiencial un poco recargada, como las de Prov 1; 2; 8, y como las de los discursos de Elihú en Job 32-37. Pretende una audiencia universal, sin distinción de razas, nacionalidades, categorías sociales o económicas: va a tratar algo que realmente tiene interés y alcance humano general. El salmista se dirige absolutamente a todos, convencido, como afirma, de la importancia del asunto y de la sabiduría de sus palabras pues antes de hablar escuchó y aprendió de la tradición, en el mejor estilo sapiencial (Sal 49,5). Sus reflexiones tendrán acompañamiento musical (Sal 49,5).

El tema que ocupa al salmista es el de la prosperidad de los malvados y del daño que éstos pueden hacerle. El “dogma” sapiencial tradicional de que a los buenos les va bien (véase Sal 37; 73) es desmentido por la existencia de esos malvados que se hacen ricos y se vuelven autosuficientes, jactanciosos y violentos.

El autor reflexiona. Con una pregunta retórica (Sal 49,6) comienza afirmando que no tiene por qué temer el ataque de los malvados. Esos van a morir: ni sus riquezas, ni su poder, pueden librarlos del destino humano común. Ante la muerte no hay diferencias, todos morimos desnudos—¡incluso los sabios!—; al morir nadie se lleva nada de lo que tiene, como se repetirá más tarde (Sal 49,11. 18; véase Ecl 15,14). De manera que el lujo, la opulencia y el poder—como la vida misma—no son eternos, sino pasajeros, casi episódicos (véase Sal 39,7). En esto se parecen tam-

bién hombres y animales (Sal 49,13). Pero además de tener como fin la muerte, ésta los conduce al abismo: ese es el destino último del patético rebaño de los satisfechos y los que confían en sus riquezas –los malvados aludidos anteriormente– (Sal 49,15).

En contraste con ese destino trágico, el del salmista es bastante distinto: Dios lo recoge librándolo del abismo que, como una fiera, lo quiere atrapar con sus garras (Sal 49,16). ¿Quiere decir el salmista que el Señor lo sana de alguna enfermedad mortal o de los peligros mortales a los que está expuesto por obra de los malvados (véase Sal 49,6; 30,4; 86,13)? ¿Se refiere a la posibilidad o a la seguridad de gozar, con la protección de Dios, de una vida larga y plena? ¿Apunta quizá –sería extraño y bastante inesperado– a la inmortalidad o a una vida tras la vida? No podemos descartar ni escoger con absoluta certeza ninguna de estas posibilidades (véase Prov 10,2; Eclo 11,28). Lo cierto es que el salmista se siente seguro y tranquilo con su destino en manos de Dios (véase Sal 37,37-40; 73,23-28).

El autor concluye su reflexión con un consejo que responde a la pregunta inicial, pero en tercera persona; quizá se responda a sí mismo con este recurso. Puesto que el propio destino no depende de las riquezas, no hay que obsesionarse con ellas y ponerse nerviosos porque otros las consigan. Aunque parezcan producir la felicidad y el prestigio, la muerte da al traste con todos esos supuestos beneficios. No tener en cuenta esta realidad es ser un insensato. Y por muy rico que uno sea, si cae en dicha insensatez –creer que ya se tiene todo sin contar con la muerte y sobre todo sin contar con Dios– se es un animal.

El autor utiliza en su poema imágenes muy ricas y sugerentes. La vida está o es prisionera de la muerte. El guardián es Dios: no hay bastante riqueza para pagarle un rescate por la vida. Esta es demasiado cara, vale más que todas las riquezas (Sal 49,8-9). La muerte es un pastor que lleva a los malvados a un redil terrible: el abismo y la tumba serán su morada perpetua, donde reina la oscuridad total y eterna, y donde se encontrarán con sus antepasados (Sal 49,12.15-20).

Recuérdese, por contraste, que el pastor de los justos es el Señor, que los conduce a verdes praderas y a aguas cristalinas y los hace habitar en su casa “eternamente” (Sal 23). Los malvados y sus riquezas son como figuras de un sueño que al despertar se desvanecen y lo más que consiguen y merecen es desprecio (Sal 49,15; véase Sal 73,20).

El salmo adquiere nuevo sentido leído a la luz de Cristo, el Buen Pastor, que da la vida por sus ovejas, que siendo rico se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza (véase 2 Cor 8,9), y que se entregó a la muerte *en rescate por todos* (véase Mc 10,45; 1 Tim 2,6).

SALMO 50 (49)

El Señor juzga a su pueblo. Por temática y desarrollo los salmos 50 y 51 pueden entenderse como una unidad, como las dos partes de un pleito judicial entre Dios y su pueblo. Sal 50 presenta la acusación de Dios, en estilo profético (Is 1; 58; Am 5). Su estructura comprende tres partes: introducción (Sal 50,1-6); cuerpo de la acusación, dividido a su vez en dos: acusación al pueblo (Sal 50,7-15) y a los malvados (Sal 50,16-21); resumen final (Sal 50,22-23).

Se abre el salmo, y la sesión judicial, con una solemnisísima convocatoria universal y cósmica de testigos que abarca todas las dimensiones creadas: en horizontal, de oriente a occidente, y en vertical, los cielos y la tierra. El juicio va a tener lugar en Sión, la ciudad y morada de Dios, *la más hermosa* (véase Sal 48,6), donde están los tribunales de justicia humanos (véase Sal 122,5). El acusador, que es también el ofendido, aparece en una magnífica y grandiosa teofanía (Sal 50,3; véase Sal 18; 97,2-5). Y pronuncia sus primeras palabras: quiere que se convoque a la otra parte, a la parte acusada, es decir, el pueblo, los fieles. El juicio va a celebrarse en razón de la alianza que las dos partes tienen sellada y que una de ellas parece no haber cumplido. La introducción termina con una especie de aclamación del salmista, en funciones de ujier, que anuncia el inicio del juicio y la identidad del que juzga: Dios mismo.

El discurso de Dios como acusador (Sal 50,7-15), comienza con una exhortación que suena cariñosa y dolida, y en la que se identifica al pueblo como una de las partes de la alianza: *pueblo mío*. Son palabras de la fórmula de la alianza cuyo cumplimiento se investiga ahora y se juzga. Dios presenta su testimonio, identificándose también, con la mitad correspondiente de la fórmula de la alianza, como la otra parte en el juicio: *Yo soy Dios, tu Dios* (Sal 50,7). La fórmula completa suena: *Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios* (véase Ex 6,7; Lv 26,12; Dt 4,20; Jr 11,4). A continuación expone la acusación: no les acusa por sus sacrificios ni por deficiencias en el culto, aunque de por sí el culto solo es incapaz de satisfacer a Dios (véase Is 1; Am 5). La razón profunda es que los animales que el hombre le sacrifica son ya propiedad de Dios que, por otra parte, no los necesita para comer o beber. Además, y sobre todo, lo que Dios quiere –y acusa al pueblo de no hacerlo– es que su pueblo le ofrezca (le sacrifique) *alabanza*, que implicaría confesión de los pecados, fidelidad a la alianza, conducta correcta y justa con el prójimo, como se explicitará a continuación (véase Sal 40,7-8). Dios quiere que su pueblo “cumpla” las promesas que le hizo, es decir, las obligaciones de la alianza, porque el culto, sin una conducta justa, es pura farsa. Dios quiere que el pueblo le invoque, y promete librarle...

La segunda parte del discurso (Sal 50,16-21) es más explícita en cuanto al incumplimiento de los deberes de la alianza. Ahora el pueblo son “los malvados”. La acusación fundamental es de hipocresía: tener la alianza siempre en la boca y después actuar contra ella, especialmente siendo injustos con el prójimo, definido como “hermano”: robos, adulterios, calumnias y engaños. Dios no lo puede tolerar, no puede callar (Sal 50,3.21), sobre todo si se le quiere tapar la boca con un culto esplendoroso. Por eso acusa y echa en cara.

La recapitulación final (Sal 50,22-23) ofrece a los acusados dos alternativas. Si no se convierten, sufrirán un castigo terrible. La conversión (otra vez el *sacrificio de alabanza*) y el cambio de conducta (de “camino”) con-

ducen, por el contrario, a la salvación. Si se elige esto último, la respuesta del hombre al perdón y a la salvación de Dios será “proclamar su gloria” (Sal 50,15.23).

Dios ha terminado. La sesión judicial sigue abierta: ahora es el turno de la otra parte. Se puede entender que el salmo siguiente (Sal 51) recoge el discurso del acusado.

SALMO 51 (50)

Ten piedad de mí, oh Dios. El famoso “Miserere” (=ten piedad) es el salmo penitencial por excelencia (véase Sal 6). Se trata de un salmo de súplica individual, estructurado en tres partes: súplica de perdón (Sal 51,3-9); súplica de renovación (Sal 51,10-17) y nuevo sacrificio (Sal 51,18-19). Podemos entender este salmo como el discurso del acusado que nos quedaba pendiente del salmo anterior (Sal 50; véase comentario). Probablemente Sal 51,20-21 es una adición posterior.

El salmo es una obra cumbre de hondura y sinceridad de sentimientos, y representa la continuidad lógica del proceso judicial iniciado en el salmo 50. Ahora es el turno del acusado. Este, el pueblo o un representante del mismo en su nombre, toma la palabra y comienza solicitando directamente el perdón del acusador y parte ofendida que no es otro sino el Señor; reconoce su culpa y la confiesa abierta, sincera y dolorosamente, subrayando su carácter de ofensa personal a Dios, aunque se trate de injusticia contra el prójimo (Sal 50,18-20). Esta confesión es condición indispensable para el perdón (Sal 51,5-6; véase Sal 32,5; 106,6 y las plegarias penitenciales de Esd 9; Neh 9; Dn 9...). Continúa reconociendo también la razón y la justicia del Señor en sus acusaciones, vuelve a declararse culpable sin paliativos, y a expresar su condición de pecador desde su nacimiento, por naturaleza (véase Sal 58,4), y se acoge al perdón de Dios con diversas imágenes (véase Nm 19,18; Is 1,18). Con el perdón pide también el gozo de la inocencia recuperada y de la amistad con Dios sellada de nuevo (Sal 51,10.14).

Y como se reconoce pecador por naturaleza y desde lo más íntimo de su ser a la vez

que impotente por sí mismo para salir de esa situación, suplica a Dios que lo renueve por dentro, que lo convierta en un ser “nuevo” con *un corazón limpio y un espíritu firme* (véase Jr 31,33-34), que no lo arroje de su presencia ni le retire su *santo espíritu*, es decir, el alien-to divino que hace vivir al hombre física y espiritualmente desde el alba de la creación (véase Gn 2,7). Está pidiendo en realidad que lo libre de la muerte –física y espiritual– a la que el pecado lo tiene encadenado (Sal 51,16; véase Sal 104,29). Es que el ofendido no es uno cualquiera: es el Señor todopoderoso, el Dios de los dioses (véase Sal 50,1). Por eso el salmista puede hacer peticiones tan por encima de las capacidades humanas, refugiarse en una misericordia y un amor infinitos y contar con un espíritu divino, creador y renovador del ser humano.

El salmo termina con la promesa de acción de gracias por la salvación de Dios y con la de dedicarse a urgir la conversión de los malvados y pecadores, enseñándoles el camino de la reconciliación con el Señor, el mismo camino que el salmista ha recorrido (Sal 51,15). Las frases últimas (Sal 51,18-19) recapitulan el salmo: recogen el tema del rechazo de los sacrificios que Dios proclamó en su discurso del Sal 50 (véase Sal 40,7-8), y reafirma la convicción de que el verdadero culto que Dios acepta –el *sacrificio de alabanza* que pedía en su discurso (Sal 50,14. 23)– es el de un corazón y un espíritu arrepentido, humillado, dispuesto a la conversión y enamorado de la justicia, como el que el salmista ha mostrado desde el principio de su oración.

La plegaria por la restauración de Sión y la consideración sobre los sacrificios (Sal 51,20-21) parece un añadido incoherente, pues, aunque Sión apareció al inicio de la sesión judicial como sede del juicio (véase Sal 50,2), la alusión a los sacrificios y holocaustos no cuadra con el resto del salmo.

Extraordinario salmo de penitencia, de reconocimiento de la condición pecadora del hombre, que nos coloca en nuestro verdadero sitio de pecadores y a Dios en el suyo de amor y de perdón infinitos. Con el Nuevo Testamento todas estas realidades reciben

una nueva luz y una nueva dimensión; a través del misterio de Cristo se nos revela en toda su intensidad, por una parte la condición pecadora del hombre, y por otra, el valor redentor de la propia muerte de Cristo (1 Cor 15,3), el amor y el perdón de Dios Padre (Lc 15,11-32; Rom 5,8), y la nueva creación o renovación interior por el Espíritu que habita en nosotros (Rom 8,9; 2 Cor 5,17)... Podemos estar mucho más seguros que el fiel de A.T.; podemos esperar con mucha más confianza que el pueblo de Israel; podemos presentarnos ante Dios y su justicia, y reconocer nuestras faltas y debilidades, sabiendo que ahora ya Dios no acusa, sino que nos concede de antemano la salvación y la paz (Rom 8,33-34).

SALMO 52 (51)

El amor de Dios dura por siempre. Salmo mixto, compuesto por una acusación profética y una oración individual de acción de gracias. Su estructura comprende tres partes: acusación contra el malvado (Sal 52,3-7); reacción de los justos (Sal 52,8-9); la oración del salmista (Sal 52,10-11). El verso 3b presenta dificultades para la traducción. Podría ser también, continuando la pregunta iniciada en el verso anterior: “¿Por qué te jactas de hacer el mal y te muestras prepotente contra el piadoso?”.

El salmo plantea una situación típica: un hombre, que goza de poder e influencia gracias a sus riquezas, se muestra desconsiderado, cruel y dañino con los demás. Abusa de su poder y además se jacta de ello. Utiliza la lengua como arma mortífera para la trampa, el engaño, la mentira y la calumnia (véase Sal 10,7; 12,3; 50,19; 55,10.22; 57,5). En ese mundo de doblez, de subterfugios y fraudes, se mueve a sus anchas. Y se cree a salvo de cualquier peligro. El salmista describe esta conducta del malvado echándosela en cara, indignado y con un apasionamiento profético, no exento de desprecio, lo que hace que siembre su acusación de calificativos durísimos y de imágenes que son tópicos, pero no por eso menos vigorosas: la lengua-navaja afilada, la palabra dañina...

A tan nefasta conducta corresponde una severa condena (Sal 52,7). El salmista se la anuncia enérgicamente: Dios lo castigará de forma terrible y definitiva, arrancándolo de raíz, expulsándolo de su tienda, aventándolo como el huracán hace con el árbol seco, muerto, caído y sin raíces.

El espectáculo aterrará a los fieles que, al ver a Dios en acción, se sentirán confirmados en su fe: el que parecía un valiente que se bastaba a sí mismo, resultó un insensato que fracasó estrepitosamente. Las palabras de esos fieles, que se citan en estilo directo (Sal 52,9), reflejan esta conclusión e introducen nuevos matices de la conducta del malvado que hasta ahora no habían aparecido en el salmo, a saber, las riquezas en las que se apoyaba el criminal y la dimensión irreligiosa de esa conducta. Los fieles se alegran porque el final del malvado, cuyos crímenes y maldades soportaban, significa el triunfo de Dios y su propia liberación.

Por su parte el salmista compara la conducta descrita con la suya propia, y lo hace subrayando los contrastes (Sal 52,10). El malvado confiaba en sus riquezas, mientras él confía en el Señor; el malvado terminaba como un árbol seco y arrancado de raíz; ¡qué diferencia con el salmista, que se siente como un olivo verde y pletórico de vida! Al malvado lo expulsaban de su tienda; el salmista está firmemente arraigado en la casa de Dios. La confesión personal se transforma finalmente en oración (Sal 52,11). Dirigiéndose al Señor el autor le da gracias *porque has actuado*: ha castigado al malvado, ha terminado con la opresión, ha salvado a sus fieles. Ante ellos, y con ellos, el salmista usará su lengua para proclamar la grandeza del Señor.

El Hijo de Dios, como aparece en el Nuevo Testamento, también conoce esa conducta radicalmente irreligiosa: fiarse de las riquezas, no apoyarse en el Señor, atesorar en la tierra en vez de en el cielo, ser sensato ante sí mismo y no ante Dios, servir al dinero... Cristo condena este proceder y lo lamenta profundamente ya que significa no darse cuenta de que la verdadera "vida" no depende de las riquezas ni puede construirse sobre ellas (Lc 6,24-25; 12,15-21).

SALMO 53 (52)

¡Cuándo aprenderán los malhechores!

Este salmo es repetición del salmo 14 (véase comentario) con escasas y ligeras variantes: por una parte se intercambian los nombres de Dios y Señor (Sal 53,3a.5.7), y por otra el castigo y rechazo de los malvados (Sal 53,6) ocupa el lugar de la protección del justo (Sal 14,5-6).

SALMO 54 (53)

Mi Señor me sostiene. Este salmo es una súplica típica, con todos los elementos comunes a las mismas. Su estructura consta de tres partes: grito de auxilio y exposición del caso (Sal 54,3-5); expresión de confianza y súplica (Sal 54,6-7); acción de gracias (Sal 54,8-9).

Comienza el salmista acudiendo a Dios en busca de salvación urgente: los gritos de auxilio son imperativos tópicos: *sálvame, hazme justicia, escúchame...* Dos motivos aduce para forzar la intervención divina: *por tu nombre, por tu poder*. Y a continuación describe el peligro mortal en que se encuentra: unos hombres soberbios (quizá se pueda traducir también por "extraños" o "extranjeros") y violentos, que prescinden de Dios, atentan contra su vida. La descripción es muy genérica, sin ningún detalle concreto: puede referirse a mil situaciones distintas en las que el no tener presente a Dios desemboca en la violencia contra el prójimo (véase Sal 55,20).

A pesar de todo el salmista no ha perdido la confianza en Dios: sabe y proclama que el Señor está con él (Sal 54,6). Por eso le pide ahora vehementemente que haga justicia estricta, es decir, que vuelva contra sus adversarios el mal que ellos intentan causarle o le están causando. Eso es lo que cuadra con la fidelidad de Dios, de la que el salmista tiene cumplida experiencia (Sal 54,7).

Por último, como si todo hubiese sucedido ya, o quizá porque ya ha sucedido (Sal 54,9), y porque de nuevo ha comprobado lo bueno que es Dios, el salmista manifiesta su propósito de darle gracias y de ofrecerle un sacrificio en señal de reconocimiento (Sal 54,8).

En el salmo, a pesar de su brevedad, aparecen los tres nombres más comunes de Dios en el Antiguo Testamento: Elohim (Dios), Adonay (mi Señor) y Yahvé (Señor). El Dios del inicio se transforma en “mi” Señor en el centro de la oración (Sal 54,6), en el momento de la confesión de confianza, acentuando así la relación íntima y personal entre el orante y Dios. Esta utilización de los nombres de Dios, junto con la alternancia de los momentos en que el salmista dialoga con Dios (en segunda persona) o habla de él (en tercera persona), hacen que el salmo, aunque tópico y convencional, posea características personales y un cierto ritmo de afectos y sentimientos muy singular.

SALMO 55 (54)

He puesto en ti mi confianza. Salmo de súplica y lamentación individual con una estructura bastante compleja y notables dificultades de traducción. Podemos dividirlo en varias secciones precedidas por la súplica introductoria (Sal 55,2-3); lamentación (Sal 55,4-9); súplica contra los enemigos (Sal 55,10-16); expresión de confianza (Sal 55,17-20); una nueva descripción de los enemigos (Sal 55,21-22); otra expresión de confianza en forma de exhortación y de oración (Sal 55,23-24). Hay que señalar su parentesco con Jeremías (véase Jr 4,19; 5,1; 9,1; 20,10).

Después de un insistente grito de auxilio, típico de las lamentaciones, el salmista describe su situación y los sentimientos que lo embargan: se encuentra trastornado por el continuo acoso del enemigo y es presa de graves y oscuros temores (Sal 55,3-6). Sueña con la huida imposible, utilizando una sugestiva imagen: la paloma que escapa volando y se pone a cubierto del huracán y la tormenta (Sal 55,7-9; véase Sal 11,1).

Una breve y rotunda imprecación contra los enemigos, que según una de las posibles traducciones –*confunde su lenguaje*– recuerda el episodio de la torre de Babel (Sal 55,10; véase Gn 11,6-9), da paso a una doble descripción. En primer lugar, la ciudad. El autor la recorre –murallas, calles, plazas– y descubre unos habitantes extraños y terribles: la

violencia, la discordia, el crimen, la desgracia, la maldad, la vejación y el engaño. La acumulación de sustantivos –personificaciones– refleja la abundancia de males y la gravedad de la situación social. La perversión generalizada se concreta para el autor en la traición de su antiguo amigo íntimo (véase Sal 41,10), al que recuerda los ratos pasados juntos en el bullicio festivo de las solemnidades religiosas. La ciudad, en la que según esta última nota se encuentra la *casa de Dios* (Sal 55,15), no puede ser otra que Jerusalén. Esta sección y la siguiente se unen por medio de una dura imprecación contra esos hombres que se han convertido, y han convertido sus relaciones, en “morada de la maldad” (Sal 55,16). Nada tiene de particular que el autor quisiera volar al desierto, como nos confesó anteriormente.

El último verso del salmo aludirá al castigo de dos clases de hombres: sanguinarios y fraudulentos o falsos. Crímenes de obra y traiciones de palabra. Hasta ahora el salmo ha descrito las acciones criminales y sangrientas. Tras la ardiente confesión de confianza en la salvación final –me salvará, escuchará mi grito, me rescatará, me dará paz, me escuchará (Sal 55,17-20)–, que el orante espera de Dios como respuesta a su oración continua –invoco, me lamento, mis gritos; tarde, mañana y mediodía–, el salmista se ocupa de los delitos de palabra que cometen los enemigos (Sal 55,21-23): son hipócritas, falsos y traicioneros, fingen dulzura para atacar con más saña... (véase Sal 52,44-5).

El salmo termina con una nueva referencia a la salvación de Dios en forma de una exhortación a la confianza; quizá se trate de un oráculo pronunciado por alguien distinto al autor (Sal 55,23), al que éste responde con una oración en la que ratifica su certeza en el castigo de los malvados y su postura de confianza total en Dios.

La interpretación cristiana es fácil. Una ciudad entera, Jerusalén, confabulada contra un hombre justo, un amigo íntimo que traiciona... La traducción actual también lo es: ciudades en las que se han instalado la violencia y el crimen, relaciones humanas falseadas y rotas por el engaño y la traición...

Y la confianza absoluta e inquebrantable del justo y de los justos en el Señor *que reina desde siempre y jamás permitirá que el justo desfallezca* (Sal 55,20 y 23).

SALMO 56 (55)

En Dios confío y no temo. Salmo de súplica confiada, estructurado en cuatro partes: invocación a Dios (Sal 56,2-5); descripción de la situación (Sal 56,6-8a); súplica (Sal 56,8b-12); promesa conclusiva (Sal 56,13-14). Un estribillo, que refleja la actitud personal de confianza y seguridad y en el que resuena el tono dominante en el salmo, cierra la primera y la tercera parte (Sal 56,5.11-12).

La persecución y el acoso de los enemigos –anónimos y sin identificar, como tantas otras veces– aterrizan al salmista. Se trata de una persecución continua: tres veces se repite el *todo el día* (Sal 56,2.3.6). Los perseguidores son numerosos y muy crueles, dedicados obsesivamente a *hacer daño* al orante: me acosan, me atacan, me oprimen, me hieren, me acechan, me espían... Todo ello con un sólo objetivo: causarle la muerte, *quitarme la vida* (Sal 56,7). Pero en esa situación desesperada el salmista no desespera, antes al contrario: aunque se siente atemorizado (Sal 56,4.5.12), el temor no lo paraliza, ni lo anonada, ni le impide perseverar en sus convicciones más profundas, en su fe en Dios Salvador; no le impide reavivar su confianza en él y en su palabra, que es promesa de salvación (Sal 106,12; 119,41-42; 130,5). Y frente al Señor y a sus promesas, ¿qué pueden hacer los enemigos, pobres mortales? Ese es el sentimiento predominante en el salmo, que se repite como un eco por todo el salterio: *Aunque pase por un valle tenebroso, ningún mal temeré, porque tú estás conmigo, El Señor es mi luz y mi salvación, ¿a quien temeré?... No temo, aunque un ejército acampe contra mí... ¿Por qué he de temer?* (véase Sal 23; 27; 49; etc.).

El salmista, pletórico de confianza, pide a Dios el castigo de los malvados: que abata a los enemigos –ahora son “los pueblos”; quizá haya que traducir “la gente”–. Pide a Dios que recoja y tome en cuenta sus lágrimas y toda su *vida errante* –continuo peregrinar–

que ya figuran en su *libro* (Sal 56,9), el “libro de la vida” (véase Sal 69,29; 139,16). Y pide a Dios que, al invocarlo, le dé la señal de que está de su parte (Sal 56,10). La declaración de confianza, ampliada esta segunda vez con el nombre del Señor –Yahvé–, se oye de nuevo (Sal 56,11-12).

Seguro de ser escuchado, el salmista termina anunciando su propósito firme de cumplir las promesas que hizo en el momento del peligro (Sal 56,13). Las expresiones que describen la liberación esperada o conseguida se parecen a las del Sal 116,8-9. El resultado de la salvación es *caminar en presencia de Dios a la luz de la vida*. En el salmo 116 es *el mundo de los vivos*, y en otros salmos *la tierra de los vivos* (véase Sal 27,13; 52,7). Es, ciertamente, vivir en plenitud bajo la protección y la cercanía de Dios, hacer el “peregrinar” de la vida sin temor a la muerte, iluminados y acompañados siempre por el Señor.

Cristo resucitado, libre y liberador de las garras de la muerte, es la auténtica luz de la vida.

SALMO 57 (56)

Muestra, oh Dios, tu gloria sobre toda la tierra. Salmo mixto de confianza y acción de gracias, estructurado en tres partes: súplica motivada y confesión de confianza (Sal 57,2-4); descripción de la situación del salmista (Sal 57,5-7); acción de gracias (Sal 57,8-12). Un estribillo interrumpe la descripción de la situación y cierra el salmo (Sal 57,6 y 12). No temos, además, que la tercera parte de nuestro salmo (Sal 57,8-12) se encuentra repetida en Sal 108,2-6.

Aunque el salmo comienza con la invocación típica de las súplicas, los sentimientos que prevalecen son los de confianza y de acción de gracias. Podríamos “narrarlo” de esta forma: el salmista se encuentra en una situación desgraciada –violencia, acusaciones falsas, trampas e intrigas de los enemigos– que describe con imágenes tópicas de animales feroces y de caza (leones, red, fosa, lanzas, saetas y espadas afiladas: Sal 57,5.7 véase Sal 7,3.16; 10; 22,13-14; 35,15-17). Angustiado, acude a Dios con el grito urgente y repetido de

súplica: *¡Ten piedad de mí!* (Sal 57,2), al que añade la razón que motiva su ruego, a saber, que se refugia en él, *a la sombra de tus alas*, expresión conocida que puede referirse al templo (véase Sal 17,8; 36,8; 61,5; 63,8; 91,4). Inmediatamente proclama su confianza absoluta en la intervención del Dios del cielo –Altísimo– que desde el cielo le ha favorecido siempre y seguirá favoreciéndole ahora con sus dones de salvación (Sal 57,3-4).

Una breve descripción de la situación en que se encuentra, con las imágenes que ya notamos, termina con la constatación de la derrota de los enemigos: *cayeron en ella* –en la fosa– (Sal 57,7). El paso de la situación de peligro a la del fracaso de los adversarios se marca con el estribillo, que rompe la descripción en dos escenas distintas. Ello hace que cambie vertiginosamente el estado de ánimo del autor: en un magnífico arranque de introspección, explota entusiasmado en sentimientos de acción de gracias a los que se invita a sí mismo –*gloria mía*, es decir, alma mía, vida mía (véase Sal 7,6)–, y, personificándolos, a los instrumentos musicales y a la misma aurora: que despierten de prisa para participar en el canto de acción de gracias (¿será el salmo una oración matutina en el templo?). La acción de gracias será pública y universal, ante todas las naciones y pueblos de la tierra, como merecen los dones que Dios envía *desde el cielo* y que *hasta el cielo* alcanzan en sus grandiosas dimensiones (Sal 57,10-11). Esa grandeza, en el cielo y en la tierra, son las que aparecen en el estribillo: cielos y tierra se unen en el salmo convertidos en un único escenario de la majestad y de la gloria de Dios que se muestran en la salvación de sus fieles: “llenos están el cielo y la tierra de su gloria”, que repetimos en la fórmula litúrgica (véase Is 6,3). Y nosotros *hemos visto su gloria, la gloria propia del Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad* (Jn 1,14), y hemos gustado de su plena y definitiva salvación en Cristo.

SALMO 58 (57)

Hay un Dios que hace justicia. Salmo difícil de clasificar, especie de súplica individual

en estilo profético y con una estructura en tres partes: acusación contra jueces y malvados (Sal 58,2-6); imprecaciones (Sal 58,7-10); conclusión (Sal 58,11-12). El verso 10 presenta muchas dificultades y es de traducción dudosa. Por sus imprecaciones este salmo no se reza en la Liturgia de las Horas.

El salmo es una enérgica invectiva contra la corrupción y las injusticias, sobre todo las de aquellos que deberían ser los profesionales de la justicia y de la reconciliación entre los hombres. Se parece al Sal 82. En la primera parte el salmista, en tono profético, increpa a los jueces y gobernantes inicuos que cometen injusticias y violencias y las favorecen. Después describe, horrorizado, la perversión radical de los malvados con imágenes alusivas al poder letal de la palabra: son como víboras dañinas y traicioneras que se deslizan, muerden, envenenan, matan y escapan al dominio del hombre. La impotencia de los justos ante los malvados y ante esos jueces que los favorecen desde la sede de la justicia –intolerable perversión– se parece a la del encantador ante la serpiente sorda: es inútil todo lo que haga.

Por eso el salmista se rebela y estalla furioso en imprecaciones. Sólo Dios puede resolver el problema. Pues que Dios destruya de una vez y para siempre a esos malhechores y termine con semejante barbaridad. El salmista amontona las imágenes vigorosas y sugestivas en sus siete terribles imprecaciones (Sal 58,7-10).

Con la intervención de Dios, las aguas volverán a su cauce: los malvados habrán recibido su merecido, los justos podrán alegrarse (véase Sal 68,24: imagen bélica), y la gente sacará la oportuna conclusión, que será un profundo acto de fe en la justicia divina: el justo Juez (véase Sal 7,12) no deja impunes las injusticias humanas y premia la conducta honrada e íntegra.

En el salmo late el problema radical de la justicia, el de la retribución intramundana, según el axioma sapiencial “al justo le va bien y al malvado mal” (véase Ecl 8,12-14). Los jueces y gobernantes aparecen como encargados –en el salmo cumplen mal su encargo– de colaborar con Dios en el mantenimiento de ese

orden retributivo. Si no lo hacen ellos, lo hará Dios directamente (como en Sal 7; 82; 140; etc). Esa actuación divina es la que se urge en la plegaria.

Por otra parte, la suprema injusticia de los hombres, la condena, tortura y muerte del inocente Jesucristo, supuso la mayor intervención "justiciera" de Dios restableciendo su orden, su reinado sobre la tierra.

SALMO 59 (58)

Tú, Dios fiel, eres mi fortaleza. Salmo de lamentación y súplica individual. El doble estribillo (Sal 59,7.15 y 10.18) estructura el salmo en dos grandes partes (Sal 59,2-10 y 11-18) en las que a grandes líneas se describe la situación por la que pasa el salmista, su petición de socorro y de castigo para los culpables y su acción de gracias.

Es otra vez la maledicencia, las acusaciones falsas e injustas y el uso de la lengua y de las palabras como armas letales lo que está provocando la desgracia del salmista. Su oración se inicia con cuatro imperativos clásicos precedidos por la invocación del Dios del orante: *Dios mío, librame, protégeme, librame, sálvame*. El peligro mortal está causado por sujetos a los que se caracteriza como enemigos, perseguidores, malhechores y sanguinarios (Sal 59,2-3), pérfidos traidores (Sal 59,6), orgullosos y mentirosos (Sal 59,13), que atacan y hieren con sus palabras de forma soberbia e insolente (Sal 59,8 y 13), *sin tener presente a Dios* –como en el Sal 54,5–, de cuya existencia y gobierno dudan (Sal 59,8; véase Sal 10; 12; 14; 64). Según el estribillo, estos malvados son como perros vagabundos, huraños y salvajes, que se han apoderado de la ciudad (véase Sal 12; 15; 55,10-12), por la que rondan de noche aterrorizando a sus habitantes con sus gruñidos y sus ansias insaciables (Sal 59,7.15-16); nadie está seguro ante sus ataques: calumnias, maldiciones, críticas, acusaciones injustas...

A todo esto, parece que Dios duerme –*¡despierta!* (véase Sal 35,23; 44,24)–, se encuentra lejos –*¡ven a mi encuentro!*– o está vuelto de espaldas, distraído –*¡mira!*– (Sal 59,5). El salmista es inocente (Sal 59,4-5), es decir, no ha

hecho nada para merecer, según la mentalidad del Antiguo Testamento, lo que le está sucediendo. Por eso, y porque a pesar de todo confía plenamente en el Señor que es su fuerza, su fortaleza y su refugio (Sal 59,10.17-18), *Dios todopoderoso* y *Dios de Israel* (Sal 59,6), *Dios fiel* y *leal* (Sal 59,11.18), *escudo nuestro* (Sal 59,12), que se ríe y se burla de los malvados que dudan de él y los vence (Sal 59,11; véase Sal 2,4; 37,13), el salmista intenta casi desesperadamente llamar la atención de Dios y forzar su intervención salvadora. Los motivos que aduce son también clásicos: su propia inocencia y su total confianza en Dios, la lealtad y la fidelidad del Señor, la necesidad de que el pueblo no lo olvide y de que se sepa por doquier que sí hay un Dios que existe y gobierna (Sal 58,12). La destrucción de los malvados y el que caigan sobre sus cabezas las maldades que traman y que hacen, será una prueba evidente de la existencia y de la providencia de Dios, como respuesta a las dudas de los malvados y a las que la actuación de éstos podía suscitar en los creyentes.

La promesa de una acción de gracias cantada y con música cierra el poema. Si la desgracia y el peligro parecen ser propios de la oscuridad nocturna, Dios al alba las disipa y las destruye, y el salmista –desde la mañana– alaba y canta agradecido la actuación del Señor (Sal 59,17-18).

De noche, con acusaciones falsas, conspiraciones y mentiras, condenaron a muerte a Cristo, el verdadero y único inocente. La aurora del domingo pascual contempló la intervención victoriosa del Dios fiel a sí mismo y a su enviado. De noche, y con alevosía, son atacados, difamados y calumniados –a veces en los medios de comunicación– muchos hombres y mujeres inocentes: su refugio es el Señor de la verdad, y su confianza el Dios de Jesús que lo resucitó de entre los muertos.

SALMO 60 (59)

Con Dios haremos proezas. Salmo de súplica comunitaria, estructurado en tres partes, dos de ellas de lamentación y súplica (Sal 60,3-7 y 11-14), separadas por una sección central que es un oráculo divino de

salvación (Sal 60,8-10). Sal 60,7-14 se halla repetido, y bastante fuera de contexto, en Sal 108,7-14. Este salmo presenta algunas dificultades de traducción.

Una dura derrota nacional, posiblemente ante Edom (Sal 60,11), reúne en oración al pueblo, que la ha interpretado como abandono o rechazo por parte de Dios y se lamenta por ello (Sal 60,3-6.12), suplicando al Señor su intervención salvadora (Sal 60,7.13). El salmista utiliza unas imágenes muy expresivas. El olvido o abandono de Dios ha supuesto una prueba durísima (Sal 60,5; véase Sal 66,10-11): ha sido como un terremoto que hubiese asolado la tierra, agrietándola y convulsionando el terreno (Sal 60,4); o como si Dios los hubiese emborrachado con vino drogado (Sal 60,5; véase 75,9). Ante esa situación se le pide a Dios que ponga remedio a los males que ha provocado, que repare las grietas de la tierra, que ayude al pueblo en la batalla (Sal 60,6). Debe hacerlo para que ese pueblo, su predilecto, logre salvarse (Sal 60,7). Es curiosa y significativa—sólo pueden entenderla los creyentes—la paradoja que presenta el salmista: aunque se queja de que Dios los rechaza, sabe que no ha dejado de amarlos, que siguen siendo sus preferidos, y apela a ese amor para forzar la intervención salvadora de Dios.

A la súplica apremiante del pueblo —*¡respóndenos!* (Sal 60,7)— Dios contesta proclamando su derecho de propiedad sobre el territorio de Israel y sus distintas regiones y sobre el de los pueblos vecinos, Moab, Edom y Filistea, otrora vasallos del rey David (Sal 60,8-10). Dios aparece, muy en coherencia con el contexto, como un guerrero real que conquista y distribuye territorios, y al que nadie puede discutir la propiedad del yelmo, del cetro, de su vasija personal y del terreno donde asienta sus pies o arroja las sandalias.

El salmista, ahora en primera persona, pregunta angustiado si ese señorío divino vale para algo en este momento en que parece haberlos abandonado. Repite el motivo del rechazo de Dios (Sal 60,12) añadiendo una frase que también aparece en Sal 44,10: el Señor no sale ahora al frente de su pueblo para la batalla (véase Sal 68,8).

A pesar de todo, una afirmación de confianza total cierra la oración: con Dios, cuya ayuda se considera segura, la victoria está conseguida y el objetivo de la súplica alcanzado. Del Señor, dueño y soberano universal, depende el éxito de todas las empresas, y él no hará nunca oídos sordos a las súplicas de sus amados.

SALMO 61 (60)

Tú eres mi refugio. Salmo mixto, compuesto por una súplica individual (Sal 61,2-6) y una oración por el rey que termina en un propósito de alabanza y fidelidad (Sal 61,7-9).

La primera parte es la oración ferviente de un desterrado —*desde el confín de la tierra*— que desea volver a Jerusalén y al templo, como los desterrados de los salmos 42-43 y 63. Después del grito de auxilio inicial, el autor expone su situación: se encuentra lejos geográficamente y derrotado, desfondado y abatido desde el punto de vista espiritual. Además el enemigo lo amenaza (Sal 61,4). Y suplica a Dios dos cosas: que lo proteja —utilizando las conocidas imágenes de tipo militar: fortaleza inaccesible en un alto monte, refugio, bastión—, y que lo acoja en el templo, la “tienda” de Dios (véase Sal 27,3-6), el ámbito de seguridad e intimidad que se refleja en la imagen, también conocida, de la sombra o *amparo de tus alas* (véase Sal 36; 63). Dios es, confiesa el salmista, su refugio (véase Sal 62,3.7-9), y confía plenamente en él.

La confianza se basa en dos razones, que el autor esgrime delante de Dios como motivos de persuasión para forzar su intervención y para reforzar la súplica (Sal 61,4 y 6): la ya notada confesión de que Dios es *mi refugio* y un segundo motivo —*tú tienes en cuenta...*— que es también reconocimiento de que el Señor escucha y concede lo que se le pide, sobre todo si el que lo pide es alguien que *honra* al Señor. En ese caso lo que Dios le otorga se considera *herencia*, es decir, algo que se recibe casi en justa correspondencia o en recompensa por venerar al Señor.

La segunda parte es una oración por el rey que resulta inesperada en el salmo, como en Sal 63,12. ¿Será que el orante es, des-

de el principio, el mismo monarca? ¿O será que el desterrado, al recordar Jerusalén y el templo, se ha acordado también del palacio y del rey, y amplía su súplica por el que es, representante y máxima personificación del pueblo y de todos los adoradores del Señor? Sea lo que sea, para el rey se pide vida larga, larguísima, casi sobrehumana, y un reinado estable y próspero bajo la protección de Dios, es decir, sostenido y amparado por su amor y su fidelidad (véase Sal 72).

La doble súplica, personal y por el rey, termina con la expresión de un propósito firme en el que se hace referencia a las promesas ya mencionadas en Sal 61,6. El propósito, la alabanza continua, refleja la seguridad del fiel en la respuesta de Dios y el agradecimiento anticipado por los dones que el Señor le va a conceder.

La dimensión temporal es importante en el salmo. Tiempo continuado, no interrumpido, tiempo largo y pleno: el salmista quiere habitar en el templo para siempre (Sal 61,5); pide que la vida del rey sea casi eterna (Sal 61,7) y su reinado para siempre en presencia de Dios (Sal 61,8); promete cantar al Señor por siempre (Sal 61,9). Sin duda ese "tiempo" es don de Dios. De él se espera esa continuidad y esa plenitud. Sólo él puede sostener y remediar la caducidad humana...

SALMO 62 (61)

Sólo Dios es mi roca y mi salvación.

Salmo de confianza individual, estructurado en tres partes: declaración de confianza e imprecación contra los enemigos (Sal 62,2-8); invitación a la confianza del pueblo (Sal 62,9-11); oráculo conclusivo (Sal 62,12-13).

El salmo es un magnífico canto a la confianza exclusiva en el Señor: *Sólo en Dios encuentro descanso*. La primera parte, que está delimitada por un estribillo (Sal 62,2-3.6-8), acumula los títulos de confianza con el adjetivo posesivo que refuerza la sensación de familiaridad y exclusividad (mi descanso, mi salvación, mi roca, mi fuerza, mi esperanza). Cuatro veces consecutivas repite el salmista que Dios es "su salvación", tres veces que es "su roca". Ese convencimiento le hace en-

frentarse con sus enemigos y echarles en cara su conducta ruin y falsa, al mismo tiempo que les señala la inutilidad de sus esfuerzos y sus ataques. Los enemigos lo creen un muro ladeado o una pared ruínosa, fácil de derribar. Se equivocan. Al confiar en el Señor se ha convertido en una muralla inexpugnable que jamás se tambaleará ni vacilará.

La primera parte termina con la confesión de que Dios es *refugio*, y esa palabra sirve de conexión con la segunda, en la que el salmista invita al pueblo a la confianza en el Señor. El es el refugio del salmista (Sal 62,8: *mi refugio*), y lo es también del pueblo (Sal 62,9: *nuestro refugio*). Por eso el "corazón" tiene que desahogarse con Dios y entregarse a Dios. No se puede poner la confianza en el hombre, ni siquiera en los poderosos y en los nobles, pues el ser humano es débil y efímero (véase Sal 39,7.12; 144,4; 146,3-4; Jr 17,5-7). No se puede confiar en las riquezas, sobre todo si son riquezas adquiridas injustamente: no se les puede entregar el corazón. Las palabras "confiar" y "corazón" abren (Sal 62,9) y cierran (Sal 62,11) la segunda parte del salmo en sentidos contrapuestos: confiar en Dios, entregarle el corazón, no confiar en las riquezas, no entregarles el corazón.

El oráculo conclusivo (Sal 62,12-13), que puede haber sido oído por el autor en el templo, aporta nuevos motivos de confianza. Y lo hace con una fórmula numérica ("Una vez... dos veces...") que equivaldría a nuestro "una y otra vez", y que refuerza el contenido del oráculo: Dios sí que es poderoso, en contraste con la debilidad de los humanos; Dios sí que es fiel y justo, en contraste con la falsedad y la injusticia de los hombres. En la frase final resuena el posesivo aplicado a Dios: *mi Señor*. Cuando se confiesa y se proclama la confianza, ésta resulta afianzada y fortalecida. Por eso el sentimiento de mutua pertenencia e intimidad ha ido creciendo a lo largo del salmo y explota en ese posesivo, broche maestro de la oración: el "Dios" de todo el salmo se descubre, al final, como "mi Señor", al que el salmista se dirige, sólo aquí en todo el poema y de forma inesperada, en segunda persona.

En el salmo se describe una actitud vital, unas opciones fundamentales que se en-

frentan y se excluyen mutuamente y ante las que el hombre debe decidirse, porque, como dirá el mismo Cristo, no se puede *servir a Dios y al dinero y donde está tu tesoro, allí está también tu corazón* (véase Mt 6,19-24).

SALMO 63 (62)

Como tierra reseca, agostada, sin agua.

Salmo de confianza, estructurado en cuatro partes: nostalgia de Dios (Sal 63,2-3); certeza y propósito del salmista (Sal 63,4-6); otra vez el recuerdo y la nostalgia junto con sentimientos de intimidad con Dios (Sal 63,7-9); y otra vez también la certeza del salmista sobre el fin de los enemigos y la suerte del rey y de los justos (Sal 63,10-12). El texto presenta bastantes dificultades de traducción, que hay que solucionar de manera hipotética.

El salmista parece un desterrado que anhela volver al santuario (Sal 63,3; como en Sal 42; 27,4-6; 61,3-5). Su nostalgia es inmensa. Para expresarla utiliza imágenes bellísimas. Está sediento de Dios. El orante del Sal 42,2-3 también tiene sed de Dios, y se compara con una cierva que busca ansiosa las corrientes de agua. Nuestro salmista se siente como la tierra reseca y agostada por la sequía, siente su garganta y su carne endurecidas y agrietadas como el terreno cuarteado por la falta de humedad. Dios sería su "agua" revitalizadora y bienhechora. Dios calmaría esa sed haciendo que el salmista volviera y lo encontrara de nuevo, revestido de poder y de gloria, en el templo santo. Otro salmo dice: *Los hombres... se sacian de la abundancia de tu casa, les das a beber en el río de tus delicias, porque en ti está la fuente de la vida...* (Sal 36,9-10).

Pero el salmista no se queda en el deseo y en la nostalgia. Comenzó con una ferviente confesión de fe: *Tú eres mi Dios* (Sal 63,2), y ahora continúa con una enérgica proclamación de la certeza de que Dios lo escucha y, al mismo tiempo, del propósito que tiene de alabarlo por siempre: *Me saciaré como en espléndido banquete, te invocaré... te bendeciré* (Sal 63,4-6). Es decir, se muestra completamente seguro de volver al templo y participar en los banquetes que siguen a los sacrificios

de comunión (véase Lv 3,16ss; Sal 65,5), y repetir los gestos rituales de alabanza: *manos alzadas, cantos, celebración jubilosa y festiva. Certeza y propósito.*

Desde ese futuro cierto, el salmista vuelve de nuevo la mirada hacia su situación presente (Sal 63,7-9) y expresa su nostalgia, la que ya había mostrado al principio de su oración, la que lo atenaza día y noche y le impide dormir y lo desvela y lo acompaña hasta el alba. Pero ahora esa nostalgia se encuentra suavizada porque, después de contemplar el futuro venturoso y recordar la ayuda de Dios en el pasado, siente que el Señor está ya a su lado y que lo ha estado siempre. El júbilo lo invade, como lo invade la sensación de seguridad, expresada en nuevas y hermosas imágenes: resguardado *a la sombra de las alas* de Dios (véase Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 91,1-4), unido íntimamente a él, sostenido por su diestra, nada teme. casi nada más desea: "Nada te turbe, nada te espante... quien a Dios tiene nada le falta, solo Dios basta".

Y aquí podía terminar el salmo, completo. pleno, rotundo, espléndido. Pero no, el salmo continúa. Y con un cambio extraño de tono: ya no es oración, se habla de Dios en tercera persona. Además entran en escena unos personajes nuevos e inesperados: *ellos, los enemigos, y el rey, y los que juran por él, y los mentirosos* (Sal 63,10-12). Y se descubre que el autor no es sólo un desterrado nostálgico. sino un perseguido a muerte por unos enemigos no identificados. Ahora, con la confianza que ya había recuperado, abandonado todo temor, el autor proclama su seguridad en la derrota de los enemigos y de los mentirosos, que morirán violentamente y quedarán sin sepultura sirviendo de alimento a las alimañas, suprema deshonra y destino terrible, mientras que el rey se verá invadido por el mismo júbilo que invadía al salmista: ¿serán, acaso, la misma persona? El salmo se revelaría entonces como una plegaria real. También se alegrarán los que juran por él (por Dios o por el rey, no está claro), los justos en general o los vasallos del piadoso monarca, que comparten la alegría de la victoria y de la protección divina.

En el salmo se contemplan varios “tiempos”: un pasado recordado en la nostalgia y un futuro deseado y cierto, que transforman el presente triste en presente jubiloso. Los dones de Dios atraviesan el tiempo total del salmista y llegan al nuestro con una plenitud inesperada: *Si conocieras el don de Dios... yo te daría agua viva* (Jn 4,10); es el agua de Cristo que calma toda sed y sacia toda necesidad. No conocer el don de Dios, no reconocerlo, lleva a rechazar su protección, su voluntad de acogernos “bajo sus alas”, como Cristo quiso hacer en vano con Jerusalén (Lc 13,34) y, sin duda, quiere hacer con su Iglesia y con cada uno de nosotros.

SALMO 64 (63)

Protege mi vida del enemigo. Salmo de súplica individual, estructurado en dos partes: súplica en la persecución y descripción de los malvados (Sal 64,2-7); intervención divina y reacción de los fieles (Sal 64,8-11).

Los motivos son clásicos, y el salmo entero es una ilustración de la idea teológica de que el mal se vuelve contra el que lo comete (véase Sal 7,17), experiencia en la que el salmista y la gente (*todos los hombres*: Sal 64,10) reconocen la mano de Dios actuando con justicia. Las imágenes son guerreras. Los malvados, los enemigos, conspiran y atacan al salmista a traición y por sorpresa con espadas y flechas envenenadas. Son calumnias, mentiras, intrigas criminales lanzadas contra el inocente, que se siente indefenso ante las críticas, las falsas acusaciones, los infundios... Por eso pide auxilio al Señor. Con ese grito de socorro ha comenzado su oración y, en seguida, expone al Señor su caso y lo que los malvados hacen. En la descripción angustiada subraya uno de los agravantes: el secreto en que actúan sus enemigos. No son gente que obre a cara descubierta, sino en la oscuridad, escondiendo sus “trampas”, seguros de que nadie los descubrirá y por tanto quedarán impunes.

Pero el Señor sí ve (véase Sal 11). Y actúa. Y salva al inocente castigando a los malvados con sus propias armas y sus propios métodos: devolviéndoles sus flechas, acribillán-

dolos con ellas de repente, haciéndolos víctimas de sus propias lenguas-espadas (Sal 64,8-9). El salmista ya no ora, sino que reflexiona y proclama la intervención de Dios en respuesta a su súplica. Y da cuenta de la reacción de los espectadores que parecen haber estado contemplando la escena desde el principio y que ahora menean la cabeza, es decir, se burlan de los que se creían a salvo y han sufrido una derrota ignominiosa (véase Sal 22,8; 109,25), se quedan atemorizados ante la fulminante reacción de Dios en favor de su fiel, publican lo que Dios ha hecho, reflexionan y aprenden. Y el salmista, y los que como él son justos y limpios o rectos de corazón, se llenan de alegría al ver el triunfo de la verdad y la justicia por obra del Señor, defensor y refugio de sus fieles.

SALMO 65 (64)

Tú mereces ser alabado en Sión. Himno a Dios en Sión, estructurado en tres partes: Dios en el templo (Sal 65,2-5); dominio sobre la creación y la historia (Sal 65,6-9); bendición de la tierra (Sal 65,10-14).

Este hermoso himno canta y agradece la benéfica acción de Dios en varios ámbitos. Comienza con el reconocimiento anticipado de que el Señor merece la alabanza que se le tributa continuamente en Sión, el monte donde se asienta el templo (véase Sal 15; 24...) y desde donde él envía y derrama su salvación. También merece que se le cumplan las promesas que le hacen sus fieles. En otros salmos estas ideas constituyen la conclusión a la que se llega después de enumerar los beneficios de Dios (véase, por ejemplo, Sal 61; 66). Aquí se invierte el orden: después del reconocimiento inicial, se describen los motivos que lo justifican, a saber, Dios escucha las súplicas, alivia con el perdón a los hombres abrumados por sus pecados; los invita y les hace habitar en su compañía, en el templo, donde Dios los sacia con sus delicias, tanto materiales (vegetales y carnes de los sacrificios) como espirituales (véase Sal 36; 63).

Y si al comenzar el salmo se afirmaba que *Tú escuchas...* (Sal 65,3), al inicio de la segunda parte (Sal 65,6-9) se constata que

Dios responde. Por eso todos, hasta los confines de la tierra y los pueblos lejanos, ponen en él su esperanza. Y hacen bien, porque el Señor es Creador y Salvador: tiene poder para afianzar los montes y para salvar a los hombres domando las fuerzas hostiles de la naturaleza –representadas por el mar– y de la historia, y acallando el ruido ensordecedor que producen en su agitación hostil: el mar –personificado– ruge, sus olas braman, los pueblos alborotan. La intervención salvadora de Dios infunde temor y llena de alegría al mismo tiempo.

Los últimos versos (Sal 65,10-14) se recrean en otra salvación de Dios, que podríamos llamar la “salvación cotidiana”, y constituyen una magnífica descripción de la providencia divina en el ámbito de la naturaleza más cercana al hombre. En ella Dios regula el ciclo natural de la fecundidad de los campos y de los animales preparando el terreno y sus surcos con la lluvia temprana, cuidando la semilla y los brotes, produciendo una cosecha abundante tanto de pastos para los ganados como de alimentos para el hombre. Otro salmo se fijará también en la colaboración humana en esta tarea (Sal 104,10-15.23). El salmista contempla el espléndido paisaje resultante de la acción de Dios: las campiñas llenas de rebaños, los valles rebosando mieses, toda la naturaleza colmada con los dones de Dios. La alabanza surge espontánea de la boca del autor –ahora podía comenzar de nuevo el salmo–, y él la oye también surgiendo de la misma naturaleza, otra vez personificada, que canta y vitorea a Dios con un clamor bastante distinto del que Dios ha tenido que dominar en los versos centrales del salmo.

De este himno bellissimo se deben subrayar sus perspectivas universales: Dios es Señor soberano de todo y de todos, y su dominio saludable abarca el universo entero, cósmico y humano. No tiene límites geográficos ni temporales. De sus dones gozan, pueden gozar, todos los hombres y todos los pueblos (Sal 65,3), los confines de la tierra y los pueblos lejanos (Sal 65,6.8), los confines del orbe y los límites de oriente y occidente (Sal 65,9). El Dios de Israel es un Dios de bondad, de bendición, de beneficios universales,

que él dispensa desde Sión (Sal 65,2; véase Sal 128,5; 133,3; 134,3...).

SALMO 66 (65)

Qué admirables son tus obras. Salmo mixto, compuesto por un himno comunitario de alabanza (Sal 66,1-7) y acción de gracias (Sal 66,8-12), que se prolonga en otra acción de gracias individual (Sal 66,13-20).

El himno comienza con las fórmulas habituales de invitación universal a la alabanza (Sal 66,1-4), a las que acompaña la enumeración de los motivos de la misma: el poder soberano de Dios y el sometimiento de los enemigos (Sal 66,3), sus admirables hazañas en favor de la humanidad (Sal 66,5; véase Sal 65,6), los prodigios del éxodo –el paso del mar Rojo– (Sal 66,6), y el gobierno y la vigilancia de Dios sobre todas las naciones (Sal 66,7).

A éstas, a los pueblos, se les invita otra vez al inicio de la segunda parte del salmo a que alaben a Dios, pero ahora por sus beneficios en “nuestro” favor, es decir, en favor de Israel, la comunidad a la que el salmista pertenece. Sin concretar demasiado, el autor describe con imágenes vigorosas una situación desgraciada por la que Dios los ha hecho pasar: caer en la red, aguantar cargas pesadas, servir de cabalgadura a los opresores, pasar por fuego y agua. Pero se trataba únicamente de una prueba, de un proceso de acrisolamiento como el de los metales. Al final Dios daba por terminada la prueba con una liberación maravillosa, que “Dios aprieta, pero no ahoga”.

A continuación el salmista comienza a orar en primera persona, agradecido y con propósitos de acudir al templo a ofrecer a Dios sacrificios de alabanza y cumplir así lo prometido en momentos de dificultad (véase Sal 65,2). Tampoco explica cuál ha sido la situación concreta de la que Dios lo ha librado, pero está dispuesto a contarla a los “fieles de Dios” que son invitados a acercarse y a escuchar (Sal 66,16), y después a concluir, como él concluye, con una bendición solemne y entusiasmada en respuesta a tantas bendiciones de Dios.

En el salmo se van alternando desordenada y espontáneamente la narración, la invitación a los oyentes y el diálogo con Dios, mientras el horizonte cambia y se estrecha a lo largo del mismo, como si se fuese concentrando paulatinamente. La perspectiva de la primera parte es universal: la humanidad y las acciones –hazañas– de Dios; hazañas históricas extraordinarias o de providencia y “gobierno” ordinarios. Después se contemplan esas acciones de Dios en favor del pueblo de Israel: el Dios de la primera parte es ahora *nuestro* Dios (Sal 66,8). A “nosotros” Dios nos protege y nos salva, aunque a veces nos haga pasar por pruebas dolorosas. Por fin la mirada se vuelve sobre el mismo salmista para describir la salvación de Dios en su caso personal. Nuestro Dios es al final *mi Señor* (Sal 66,18), que me escucha, que premia mi inocencia, mi rechazo del mal y mi buena intención, que mantiene su misericordia conmigo.

También se estrecha el horizonte de los oyentes e invitados: del *la tierra entera* y los *pueblos* (Sal 66,1.8) se pasa a *los que sois fieles a Dios* (Sal 66,16). Todos los hombres, nosotros, yo; la humanidad, el pueblo de Israel, el salmista; todo el universo, las naciones y pueblos, los fieles del Señor. Como en la contemplación detenida y extasiada de un paisaje, la mirada va recreándose primero en el aspecto general, y luego en los detalles concretos. En todos los ámbitos se descubre la actuación salvadora del Señor, que merece ser alabado: *¡Bendito sea Dios!*

Las últimas y definitivas hazañas de Dios, sus últimas bendiciones, que provocan también la bendición solemne del hombre, las describe la carta a los Efesios: *¡Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que desde lo alto del cielo nos ha bendecido por medio de Cristo!* (Ef 1,3).

SALMO 67 (66)

Que todos los pueblos te den gracias.

Salmo de acción de gracias en el que también aparecen elementos de las súplicas y de los himnos. Está compuesto por tres estrofas (Sal 67,2-3; 67,5; 67,7-8), separadas por

un estribillo (Sal 67,4 y 6), que conforman una estructura bastante regular.

La primera y la tercera estrofa contienen fórmulas de oración deprecativa en las que se habla de Dios en tercera persona, algunas de las cuales parecen tomadas de la bendición sacerdotal de Nm 6,24-26: que Dios se apiade de nosotros, porque todos los beneficios divinos para nosotros provienen de su piedad y de su misericordia; que nos bendiga y que haga brillar su rostro sobre nosotros, es decir, que veamos cómo al fijarse en nosotros se le ilumina el rostro de benevolencia, de agrado, de satisfacción (véase Sal 4,7; 31,17; 80,4.8.20; 119,135); que lo teman hasta los confines de la tierra, o sea, que lo reconozca y lo adore toda la humanidad. A Dios se le piden esos beneficios para “nosotros”, su pueblo, pero también –en perspectiva universal– para “la tierra”, para “los pueblos”, para “todas las naciones”, que así “conocerán” los caminos de Dios –su estilo, su forma de actuar– y se beneficiarán de la salvación del Señor.

Las bendiciones de Dios se describen genéricamente –los caminos, la salvación– y también en concreto: el gobierno justo y universal de Dios, como aparece en la estrofa central (Sal 67,5; véase Sal 9,9; 82,8; 85,9-14; 98,9), y la cosecha abundante (Sal 67,7; véase Sal 65,10-14; Sal 72,16; 85,13).

Estas bendiciones, que se suplican –en realidad se consideran ya otorgadas– y se describen, provocan o deben provocar la alegría y el júbilo universales (Sal 67,5), y la consiguiente acción de gracias. Así lo expresa el estribillo del salmo (Sal 67,4 y 6), una frase que se repite como mecanismo para manifestar el deseo intenso, la petición ferviente y la invitación calurosa a todos los pueblos para que agradezcan a Dios, como sólo Dios se merece, sus inmensos beneficios.

Otro autor sagrado, San Pablo, consciente de que Jesucristo significa la verdadera bendición de Dios, mencionará una y otra vez su práctica y repetirá su consejo de dar gracias a Dios continuamente por Cristo y en Cristo (véase Rom 1,8; 7,25; 1 Cor 15,57; Ef 5,19-20; Col 3,17; etc.).

SALMO 68 (67)**Nuestro Dios es un Dios que nos salva.**

Himno al poder y a la majestad de Dios, con notables dificultades de traducción e interpretación. Repite algunos versos del canto de Débora (Jue 5), lo que puede aclarar alguna de sus oscuridades. Aunque caben otras estructuraciones, una inclusión (Sal 68,20-36) permite dividir el salmo en dos grandes partes (Sal 68,2-19 y 20-36) y siete secciones: introducción (Sal 68,2-4); invocación himnica (Sal 68,5-7); del Sinaí a Sión (Sal 68,8-19); invocación himnica (Sal 68,20-21); oráculo (Sal 68,22-24); cortejo hacia el santuario (Sal 68,25-32); conclusión himnica (Sal 68,33-36).

En el salmo se entremezclan los párrafos en los que se habla directamente a Dios con aquellos en los que se habla de él a los oyentes. A éstos, unas veces los fieles, otras los reinos o las naciones de la tierra, se dirige el salmista en varias ocasiones de forma directa, mientras que en otros momentos parece entregarse a un monólogo o a una meditación personal expuesta en voz alta.

Precisamente así comienza la composición: una reflexión sobre la distinta reacción de los justos y de los malvados en presencia de Dios (Sal 68,2-4). Los malvados huyen, se dispersan, perecen; los justos se alegran, se alborozan, saltan de alegría. Tres verbos para cada categoría de hombres que reflejan su reacción ante una sola acción de Dios, expresada con el verbo “levantarse” aludiendo probablemente al rito del “levantamiento” o puesta en marcha del arca de la alianza (véase Nm 10,35; Sal 132,6-8). Son notables, en esta introducción, las imágenes utilizadas para representar la desaparición inmediata y total de los malvados: humo que se desvanece, cera que se derrite ante el fuego.

Esta reflexión inicial no parece dirigida a nadie en concreto: suena como un monólogo desapasionado que da cuenta de algo obvio. A lo largo del salmo se irá viendo cómo se han producido esas reacciones en el transcurso de la historia.

La primera invocación himnica (Sal 68,5-7) y la conclusión del salmo (Sal 68,33-36)

están unidas como dos partes de un díptico. En ambas se invita a los oyentes –distintos en cada una de ellas– a *cantar a Dios... que cabalga sobre las nubes* o “sobre el cielo” (véase Sal 18,11; 104,3). En ambas se motiva la alabanza a Dios por su poder, que se despliega de dos formas distintas pero complementarias. En la primera, en favor de pobres y desvalidos, de huérfanos, viudas y cautivos: se oyen alusiones muy rápidas al éxodo, a la conquista del país, a Jerusalén. a la fertilidad de la tierra, motivos que se desarrollarán más detenidamente en la tercera sección. En la conclusión se contempla el poder de Dios cuando se manifiesta impresionante y sobrecogedor en la tormenta: su voz, su resplandor, su potencia sobre las nubes, truenos, relámpagos y rayos (véase Sal 18,8-14; 29,3-9; 93; 97,2-6). Fuerza y poderío sobrehumanos de los que hace partícipe a lo largo de la historia, como se ha contemplado en el salmo, a su pueblo Israel (véase el mismo desarrollo en el salmo 29,11). Tanto en la invocación himnica como en la conclusión se alude al templo y a la colina donde se asienta, Sión, santuario y morada santa del Señor.

La tercera sección (Sal 68,8-19) se ocupa de los acontecimientos históricos que van desde la salida de Egipto hasta la entrada en la tierra de Canaán –el hogar para los pobres al que se había aludido antes–, la conquista de Jerusalén y su elección como capital sagrada al convertirla en morada del arca, es decir, de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Esta grandiosa “historia de salvación” se contempla como si hubiese sucedido en el curso de un gran cortejo en el que Dios avanzaba al frente de su pueblo, convertía en fértil la tierra árida, hacía huir a los reyes y los ejércitos enemigos, regalaba un inmenso botín a su pueblo y encumbraba, sobre todos los demás montes de la tierra, al monte Sión. Es en esta sección donde se encuentran unas alusiones extrañas tomadas, al parecer de Jue 5, donde hacen más sentido que aquí. Geográficamente el cortejo ha recorrido una amplia zona geográfica: desde Egipto, pasando por el Sinaí y el enigmático Salmón, hasta Basán, las montañas del nor-

te de Transjordania que vuelven a mencionarse más adelante (Sal 68,23).

Una breve, pero cálida, invitación himnica parece servir de bisagra entre las dos partes del poema. En ella suena tres veces el nombre "Dios", dos veces el nombre "Señor": nuestro Dios nos salva, es nuestra salvación, bendito sea (Sal 68,20-21).

Un poco siniestras y sanguinarias parecen las frases siguientes (Sal 68,22-24), que introducen primero y luego reproducen un oráculo divino. Dicen, de acuerdo con la mentalidad de la época, lo que ya se ha dicho y se volverá a decir en el salmo: Dios destruye a sus enemigos y hace que el pueblo destruya a sus enemigos. Aunque se escondan en las más escarpadas montañas o en los abismos más profundos del océano, no tienen salvación; todo lo contrario de lo que sucede con el pueblo del Señor.

Y aparece el segundo cortejo: en él participa todo el pueblo, cantando y danzando. La asamblea de Israel, de la que se mencionan sólo dos tribus del sur y dos del norte, se dirige hacia el templo de Jerusalén (Sal 122,4). La petición a Dios para que desde allí derrote definitivamente a los enemigos, aludidos con nombres de fieras, resuena al mismo tiempo que se expresan los deseos de que se rindan y ofrezcan tributos. Ya basta de guerras: al final se descubre que un salmo de tonos tan "bélicos" encierra un desgarrador grito por la paz (Sal 68,31).

El himno es grandioso e impresiona por la amplitud y la variedad de sus temas. Sólo con respecto a Dios las afirmaciones y matices son innumerables: Dios es Dios del Sinaí, de Sión, de Israel; Dios está y se manifiesta en la naturaleza, en la historia, en su templo; Dios es pastor, guerrero, padre, salvador; Dios actúa -y salva y consigue la victoria- en el pasado, en el presente, en el futuro... Verdaderamente Dios, como dirán otros salmos, merece la alabanza entusiasta de sus fieles.

Un último detalle. Sal 68,19 es difícil: parece referirse a los enemigos cautivos que figuran en la procesión o desfile de la victoria. El autor de Ef 4,9 lo ha utilizado en relación a la obra de Cristo y a los dones con que enriquece a la Iglesia. Y es que la actuación sal-

vadora de Dios, su verdadera victoria definitiva sobre los enemigos, su auténtica procesión triunfal es la de su Hijo, ante el que cualquier otro motivo de alabanza queda empuñado y en la sombra.

SALMO 69 (68)

Con el agua al cuello. Salmo de súplica individual, estructurado en cuatro partes: grito de socorro y exposición de la situación (Sal 69,2-13); súplica (Sal 69,14-22); imprecaciones (Sal 69,23-29); acción de gracias (Sal 69,30-37).

En la primera parte el salmista, después del grito de socorro, expone con tintes dramáticos la angustiosa situación en que se encuentra utilizando imágenes conocidas en los salmos pero no por ello menos impresionantes: aguas caóticas y profundas, ciénaga sin fondo, corrientes mortales (véase Sal 18,17; 32,6; 66,12; 124,4). Con la descripción de la situación se mezclan la súplica y los motivos de persuasión. El autor sabe que se encuentra en tal peligro debido a sus propios pecados (Sal 69,6). Pero a esos sufrimientos "justos" según la mentalidad del Antiguo Testamento, se suman otros que son injustos (Sal 69,5; véase Sal 35,11), desproporcionados, sin motivos ni razones, causados por el odio de los enemigos -¡tantos! (véase Sal 3,2-3; 40,13)-, por el abandono de hermanos y amigos, por el hostigamiento y la burla de que es objeto por ser fiel a Dios y a su templo (Sal 69,8-10), y por sus prácticas religiosas penitenciales (Sal 69,11-13). En pocos rasgos ha dibujado el autor un retazo de la experiencia de cualquier hombre o mujer religiosos: en determinados momentos se es necio y pecador; la conversión y la penitencia posteriores pretenden borrar dicha conducta y sus consecuencias. Pero por desgracia es frecuente que las desastrosas secuelas de una conducta pecadora se extiendan y duren más allá de lo deseado...

Sigue la súplica propiamente dicha (Sal 69,14-22). Los imperativos se multiplican y amontonan: *sálvame, respóndeme, sácame del cieno, no me ocultes tu rostro, acércate, rescátame, librame*. El salmista confía en ser

oído porque conoce al Señor y sabe que su amor es inmenso, que el Señor es fiel, que su amor es bondadoso y su ternura también inmensa. Ya antes, en la primera parte, había expuesto otros motivos de persuasión y confianza: para que no queden defraudados los que te buscan (Sal 69,7; véase Sal 25,20; 31,18; 71,1). La súplica se cierra ahora con unas breves pinceladas que recuerdan la gravedad de la situación y el desvalimiento absoluto del salmista (Sal 69,20-22).

Avivada por este recuerdo, la furia del salmista se desata. Las imprecaciones contra los enemigos se le escapan a borbotones (Sal 69,23-29). Con ellas está invocando apasionadamente la justicia divina. Son imágenes muy plásticas, con motivos tópicos, pero llenos de vigor: que el Señor derrame sobre ellos toda su cólera y su fuego por “hacer leña del árbol caído” (véase Sal 69,27).

Después del desahogo, el autor, *humilde y afligido*, vuelve a suplicar la salvación en un tono más sereno, y termina expresando los sentimientos y propósitos de acción de gracias que lo embargan, e invitando a la alegría y a la alabanza a otros humildes, desvalidos y cautivos. Los que “buscan a Dios”, cuyo desaliento y vergüenza se habían aducido para forzar la intervención divina (Sal 69,7), no tendrán ahora motivo para quedar defraudados, antes al contrario, en la salvación del salmista encontrarán razones para recobrar el ánimo y renovar la confianza en Dios. A la creación entera se invita también a la alabanza (Sal 69,35). Y si para los malvados se deseaba entre otras cosas el que sus moradas quedaran desiertas (Sal 69,26), del pueblo fiel se afirma que verá sus ciudades reconstruidas y que habitará en ellas en pacífica posesión.

Este salmo, como el Sal 22, ha servido a los primeros cristianos en su reflexión sobre el misterio de la persona y la obra de Jesucristo. Jn 2,17 cita Sal 69,10 a propósito de la expulsión de los mercaderes del templo. Y en los relatos de la pasión, en los que se describen los sufrimientos injustos y sin motivos del verdadero Inocente, se citan otros versos de este salmo que se “cumplen” en Jesús: Sal 69,5=Jn 15,25; Sal 69,22=Mc 15,36. Véanse

también otros textos del NT: Hch 1,20; Rom 11,9-10; 15,3; Ap 3,5; 13,8; 17,8.

SALMO 70 (69)

Señor, apresúrate a socorrerme. Es una repetición, con ligeras variantes, de la última parte del salmo 40 (Sal 40,14-18). Aquí, como salmo aislado, es una súplica individual en la que se utilizan los temas y las fórmulas típicas del género: grito de socorro: petición de un justo castigo para los enemigos, que lo son tanto del salmista como de Dios; alegría de los justos por la intervención salvadora de Dios junto con la alabanza asombrada y repetida: *¡Qué grande es Dios!* (como en Sal 35,26-28). El salmista alude a su desvalimiento personal y a su confianza en el Señor *—mi socorro y mi liberación—* para forzar la actuación de Dios. El *apresúrate* del principio y el *no tardes* del final enmarcan el salmo y le confieren el tono de urgencia que suele encontrarse en este tipo de oraciones, válidas en toda ocasión y ante cualquier tipo de peligro o desgracia.

SALMO 71 (70)

No me abandones ahora que soy viejo. Salmo de lamentación y súplica individual, estructurado en cuatro partes: invocación inicial (Sal 71,1-3); súplica en la desgracia (Sal 71,4-13); afirmación de confianza (Sal 71,14-21); acción de gracias (Sal 71,22-24).

El orante es un anciano. Abrumado por los años, parece además encontrarse enfermo y acosado por toda clase de enemigos que lo creen abandonado de Dios *—interpretan así su enfermedad y su decaimiento—* y están dispuestos a hacerle daño. Pero él se vuelve a Dios, al Señor justo y fiel (Sal 71,2-3.15-16.19.24), invocándolo apasionadamente y aplicándole unos calificativos que no por acostumbrados en los salmos dejan de reflejar sentimientos profundos de confianza y de seguridad: mi roca, mi refugio, mi fortaleza. Este comienzo se parece bastante al del salmo 31 (véase también Sal 22; 40).

A continuación la plegaria puede distribuirse como un díptico. Por dos veces el an-

ciano recuerda a Dios en quien desde su infancia y su juventud, y a lo largo de toda su vida hasta el momento presente, ha confiado, lo ha alabado y haregonado sus maravillas (Sal 71,5-6.8.17). Por dos veces, vuelto hacia su estado presente, contempla su vejez y su debilidad, y le pide a Dios que no lo abandone precisamente ahora, cuando más falta le hace su ayuda (Sal 71,9.18). Dos veces describe su situación. La primera se fija en los malvados que lo rodean murmurando de él y quizá tratando de aprovecharse de su estado (Sal 71,10-11). La segunda recuerda brevisísimamente los muchos males y desgracias que Dios le ha hecho contemplar y pasar durante su larga vida (Sal 71,20). La primera vez añade una súplica con tono de urgencia (véase Sal 22,12; 38,22-23; 35,22; 70,2) y una imprecación contra esos enemigos perversos (Sal 71,12-13); la segunda vez proclama su confianza en la actuación de Dios (Sal 71,20-21). Y por dos veces también promete una acción de gracias continuada con la proclamación de los actos salvadores del Señor que son grandiosos e innumerables, y el acompañamiento de instrumentos musicales que reflejan la alegría y el entusiasmo por el restablecimiento físico y espiritual y por el fracaso de los enemigos (Sal 71,14-15.22-24).

Los ojos del anciano van del presente al pasado y al futuro. En otro tiempo pudo constituir una prueba evidente de la fidelidad divina por su salud, por su grandeza, por tantas cosas buenas como debe haber vivido, en definitiva, por la continua protección de Dios: era casi un prodigio para los que lo contemplaban (Sal 71,7). Ahora parece lo contrario, y la gente no se recata en decirlo: *no tiene quien lo libre* (Sal 71,11). No será así por mucho tiempo, proclama estremecido y vibrando de esperanza. Como fue un pregón viviente de Dios en los días antiguos, espera vivir lo suficiente aún para serlo ante las generaciones futuras (Sal 71,18). Dios, en quien confió, confía y confiará siempre, se encargará de realizar este nuevo prodigio en su favor. Y sus largos años –con sus inevitables consecuencias físicas y psíquicas– no serán signo del abandono de Dios, sino de una vida colmada de beneficios, mimada por el cariño del

también “Anciano” (Dn 7,9) que “vive para siempre” (Ap 4,10).

SALMO 72 (71)

Que defienda a los humildes. Salmo real, probablemente ambientado en la liturgia de entronización de los reyes israelitas (véase Sal 2). Estructuralmente consiste en una invocación al Señor seguida de una larga lista de peticiones para el nuevo monarca mezcladas con los motivos o la finalidad de esas peticiones. Temáticamente se podrían señalar seis partes: invocación (Sal 72,1-2); paz y justicia (Sal 72,3-7); vasallaje y tributos (Sal 72,8-11); defensa de los pobres (Sal 72,12-14); tributos y fertilidad (Sal 72,15-16); conclusión: fama y bendición (Sal 72,17). Sal 72,18-20 es la doxología conclusiva del segundo libro de los salmos (véase Introducción).

Este salmo es una hermosa oración por el rey o, quizá, por el heredero de la corona (Sal 72,1) que va a sentarse en el trono real. En la mentalidad israelita el rey es representante de Dios, hijo de Dios por adopción, ungido o “mesías” de Dios, encargado de llevar a cabo el “reinado de Dios” en esta tierra. La encarnación ideal del rey israelita fue David, que ha quedado en la tradición como figura emblemática de lo que debe ser un monarca. En esta oración se le pide a Dios que haga partícipe de su juicio y de su justicia al príncipe que va a ser coronado, para que pueda gobernar correctamente, es decir –subrayado varias veces en el salmo–, con justicia y equidad (Sal 72,2.3.7), sobre todo en favor de los pobres y humildes, carentes de otros valedores (Sal 72,2.4.12-14; véase Job 29,12). Ello implica la desaparición de los opresores y los violentos y la defensa y la salvación de sus víctimas (Sal 72,4.14; véase Sal 115,15). El pueblo suplica para el rey aquellas cualidades que considera absolutamente necesarias en un gobierno “como Dios manda”. Y pide también para él las realidades que deben acompañar a un gobierno de esas características: reinado largo y duradero, próspero y beneficioso como la lluvia (Sal 72,5-7; véase Sal 61,7-8), victorias, dominio y vasallaje casi universales (de todos los territorios cono-

cidos: España, países mediterráneos, Arabia: Sal 72,8-11), riquezas, fama y bendición de todos y para todos (Sal 72,15.17; véase Gn 12,2-3; 1 Re 3,10-14); y algo que curiosamente se considera también ligado al buen gobierno: la fertilidad de la tierra y la abundancia de las cosechas, casi como si también la naturaleza contribuyera al éxito del reinado (Sal 72,16).

Repasando la oración nos damos cuenta de lo que Israel consideraba un rey y un reinado "ideales". Los pobres, los humildes, los desvalidos deben ser los primeros y principales destinatarios de la atención del rey, representante de Dios, precisamente porque son los primeros y los principales en la atención del mismo Dios. Y la justicia y la paz como realidades imperantes entre los hombres. Los pobres, los que tienen hambre y sed de justicia, los dedicados a fomentar la paz, oirán un día cómo los declara por fin dichosos el verdadero Rey ideal, el auténtico instaurador del Reinado de Dios (véase Mt 5,1-10).

SALMO 73 (72)

Mi felicidad es estar junto a Dios. Salmo de reflexión sapiencial que en el centro se convierte en oración. Se puede distribuir de la siguiente forma: introducción (Sal 73,1-3); conducta de los malvados (Sal 73,4-12); conducta del salmista (Sal 73,13-16); destino de los malvados (Sal 73,17-20); destino propio (Sal 73,21-26); conclusión (Sal 73,27-28).

Como en los salmos 37 y 49 (véase comentario), en éste se plantea el problema sapiencial de la retribución y, en concreto, de la prosperidad de los malvados. Esta prosperidad es un dato de experiencia, que contradice el axioma bíblico fundamental de que Dios da a cada uno según sus obras. Se pone, por tanto, en cuestión la justicia de Dios y, por lo mismo, la utilidad de mantener una conducta recta y honrada. El problema está planteado en un horizonte intramundano, sin considerar para nada la otra vida y lo que en ella sucederá, porque la vida de ultratumba no entró a formar parte de la fe y de las perspectivas religiosas del hombre bíblico hasta mucho más tarde.

Nuestro autor vive el problema de forma muy personal, como experiencia de angustia y desasosiego, de dudas e indecisiones, de lucha y conflicto íntimos entre la fe y lo que constata en la realidad. El poema que escribe es marcadamente autobiográfico.

Comienza enunciando la cuestión, el axioma tradicional, y en seguida empieza a narrar su experiencia: la prosperidad de los malvados le obligó a plantearse la verdad de dicho principio y le hizo sentir *envidia* (Sal 73,1-2; véase Prov 24,19; Ecl 8,10-14). Nótese que son dos elementos los que están en juego: el problema intelectual y la actitud vital.

Sigue con un espléndido retrato de los malvados (Sal 73,4-12; véase Job 21) que precisamente por su maldad intrínseca y sus pocos escrúpulos no pasan las dificultades y los sufrimientos del resto de los humanos. Gozan de bienestar físico, mantienen actitudes de soberbia y violencia, se comportan con cinismo y seguridad, se burlan de los hombres e incluso de Dios (véase Sal 59,8). El cuadro es magistral, y la pincelada final –vida tranquila acumulando riquezas– es un resumen impresionante por su sencillez.

El salmista, acostumbrado a otro tipo de conducta, nos expone sus reflexiones como si las estuviera haciendo en este mismo momento, y despliega ante nosotros los distintos estados de ánimo por los que fue pasando (Sal 73,13-16): envidia –nos lo dijo al principio–, malestar, escándalo, amargura y tormento interior –nos lo dirá más tarde–, perplejidad, dificultades para entender...

Pero entró en los *secretos* (o en el "misterio") de Dios –¿se trata de la intimidad divina en el templo quizá con la explicación de algún sacerdote, o más bien de la oración y la meditación contemplativa y de una experiencia espiritual profunda y desacostumbrada?– y todo se aclaró: el problema sapiencial, intelectual, encuentra respuesta en el ámbito de la oración, como subraya Schökel. Por eso su itinerario o proceso anterior, a la luz de este nuevo "conocimiento", le parece una tortura inútil, una conducta irracional (Sal 73,21). Ahora sabe que detrás de tanta y tan magnífica fachada los malvados no son nada, son un sueño que se desvanece; su se-

guridad y su consistencia son pura apariencia episódica; su destino repentino y trágico vuelve a poner las cosas en orden: el Señor da a cada uno según sus obras, los malvados reciben su merecido.

El salmista ha empezado a dialogar con Dios inesperadamente (Sal 73,18), y sigue en ese diálogo personal considerando su propio destino: estar junto a Dios siempre, sentirse cogido de la mano y guiado por el Señor. Porque al encontrarse con Dios ha encontrado más de lo que buscaba: una respuesta al problema y una nueva experiencia religiosa vital. Aunque no está claro lo que significa ese *estar junto a Dios* parece evidente que la relación personal con Dios, en o después de esta vida, es el ámbito privilegiado del “conocimiento” y de la plenitud de vida en todos los sentidos, plenitud que hace que todo lo demás carezca ya de valor (Sal 73,25). Dios es la mejor herencia (Sal 73,26; véase Sal 16): estando con él y teniéndolo a él no importa ninguna otra cosa. En eso consiste la plena felicidad del salmista y de todo creyente.

La conclusión (Sal 73,27-28) reafirma brevemente las conclusiones del autor y su nuevo conocimiento: el verdadero destino de los malvados y el suyo propio. Y reafirma también su decisión de continuar refugiándose en el Señor y proclamando sus maravillas, de las que ha vuelto a ser, en su experiencia reciente, testigo privilegiado.

Pasando el tiempo, otro creyente excepcional, Pablo de Tarso, nos hablará de una experiencia semejante: *Nada vale la pena si se compara con el conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor* (Flp 3,8).

SALMO 74 (73)

Acuérdate de tu comunidad. Salmo de lamentación y súplica comunitarias, estructurado en tres partes: súplica y lamentación (Sal 74,1-11); himno a Dios Creador (Sal 74,12-17); nueva súplica (Sal 74,18-23).

El salmo comienza abruptamente con una pregunta que surge desgarradora de las bocas y los corazones de la comunidad y que se repetirá, aunque de distinta forma, al final de la primera parte: *¿Por qué nos has recha-*

zado? (véase Sal 44,10-17; 60,3). La comunidad ha sufrido el ataque del enemigo y la destrucción del templo que los enemigos han llevado a cabo con verdadero ensañamiento (Sal 74,3-8; véase Sal 79,1). Tal desgracia es interpretada, por una parte, como olvido y abandono por parte de Dios que, a pesar de ser el pastor que cuida de su pueblo (véase Sal 79,13), ahora está enfurecido contra su rebaño –no sabemos por qué–, y le ha retirado su protección (Sal 74,1.11). Por otra parte, el pueblo es la asamblea de Dios (Sal 74,4), la comunidad que él adquirió antiguamente y le pertenece como herencia (Sal 74,2), con la que él estableció una alianza (Sal 74,20). Y el templo es el santuario de Dios, su morada (Sal 74,2.7). Así, la derrota del pueblo y la destrucción del templo son también un ultraje a Dios, una profanación y una blasfemia (Sal 74,10.18.22-23). El salmista, que refleja los sentimientos de la comunidad, suplica angustiosamente la intervención de Dios; una intervención que, como el desastre sufrido, también tiene dos aspectos: no nos olvides, acuérdate de nosotros, reconstruye el santuario y restaura tu comunidad (Sal 74,2-3.19-20); y pon fin a los ultrajes continuos del enemigo, un pueblo insensato, verdaderos buitres, hordas violentas cuyos rugidos arrecian continuamente (Sal 74,18.20.23).

La súplica va acompañada con unos motivos que intentan conmover al Señor, convencerlo de que actúe. Algunos ya los hemos insinuado: como Pastor del pueblo no debe tratarlo así (Sal 74,1; véase Sal 95,7; 100,3), ellos son su propiedad, sus aliados (Sal 74,3.4.20); son, en una imagen magnífica, su *tórtola*: Dios no puede defraudarlos, ellos tienen que seguir alabándolo (Sal 74,19.21). Además, la causa del pueblo vejado, humillado y oprimido es la causa de Dios (Sal 74,22).

Pero es el himno central (Sal 74,12-17), cargado de resonancias míticas, lo que más y mejor refuerza la súplica. ¿Cómo deja Dios que sucedan estas cosas, que venzan los enemigos y se atrevan con él y con sus propiedades, cuando él es *rey desde siempre*, soberano creador y dominador de todo el universo? En sus manos, en su poder, se en-

cuentra el mundo, el mar y sus terribles monstruos a los que aplasta y destruye sin esfuerzo. *De su voluntad depende secar los ríos o abrir los manantiales.* El es el dueño del tiempo –día y noche, luna y sol, invierno y verano–, y del espacio –la tierra y sus confines–. Quizá se esté aludiendo con algunos de estos rasgos no sólo a la creación, sino al poder salvador de Dios revelado en la gesta histórica del éxodo. ¿Cómo aguanta ahora la insensatez y los agravios de sus enemigos?

Es claro que el salmista, y la comunidad a la que representa, concluye esperanzado: este Dios, Pastor y Rey, Creador Todopoderoso y delicado cuidador de tórtolas, no dejará de intervenir. La salvación está cercana (véase Sal 85,10).

SALMO 75 (74)

Tiempo para juzgar con rectitud. Salmo de acción de gracias a Dios, juez universal, estructurado en cuatro partes: introducción (Sal 75,2); oráculo divino (Sal 75,3-6); reflexión (Sal 75,7-9); conclusión (Sal 75,10-11).

La comunidad de fieles, quizá reunida en asamblea litúrgica, comienza dando gracias a Dios con entusiasmo, invocándolo y proclamando las maravillas que realiza. Inmediatamente se centra la atención en una de esas maravillas que constituye el tema del salmo, a saber, el juicio justo de Dios. Es Dios mismo el que introduce el tema pronunciando, por boca de un sacerdote o un profeta, un oráculo solemne que se extiende no sabemos con certeza si hasta Sal 75,3 o hasta Sal 75,6. Lo primero que se afirma es que el juicio tendrá lugar cuando Dios decida: él es el dueño soberano del tiempo y el Señor absolutamente libre en sus decisiones. No valen ni impaciencias (el “¿hasta cuándo?” de muchos otros salmos) ni desesperaciones. Además el Señor es el Creador y Sustentador del orbe, y nada ni nadie, ni siquiera las convulsiones de tipo cósmico o las de tipo humano y social, van a alterar lo que él ha decidido y establecido con su poder: la estabilidad del cosmos garantizada por Dios es imagen de la firmeza de sus decisiones y de sus juicios (Sal 75,4).

Sigue una exhortación a los malvados,

pronunciada por el mismo Dios o quizá ~~por~~ el salmista: ante la certeza del juicio divino *es mejor que terminéis con vuestras insolencias, con vuestras altanerías y desplantes.* La *frente* (Sal 75,5-6), como el “dominio” o el “poder” abatido o ensalzado de Sal 75,11, son literalmente el “cuerno”, la testuz, *imagen* de fuerza y poderío y muchas veces, ~~por~~ extensión, de soberbia (véase Sal 89,18-25; 92,11; 112,9; 148,14).

Y el salmista o la comunidad añaden *su* reflexión y su certeza: no es un cualquiera ~~el~~ que juzga, alguien o algo que pueda ser *so-*metido o intimidado por los malvados a *su* antojo, sino Dios mismo, justo Juez (véase Sal 7,12), que *humilla* a los malhechores *y* *exalta* a los justos.

Y este lema (Sal 75,8) genera lo que sigue. Sal 75,9 utiliza la imagen de la copa de vino drogado que ya conocemos (véase Sal 60,3) y que sirve para indicar que Dios humilla, aniquila a todos los malvados de la tierra. En el verso siguiente el salmista, no ya la comunidad que comenzó el salmo, proclama su intención de alabar siempre a Dios por la derrota y abatimiento de los pecadores y por la victoria de los hombres íntegros, que suena otra vez en la frase final (Sal 75,11) como nuevo oráculo divino o como participación del salmista en ese prodigio de Dios.

En el Nuevo Testamento María, la joven nazarena, entona un canto semejante a éste (Lc 1,47-55). También ella alaba y se alegra por las maravillas de Dios y proclama su confianza en que el Señor enaltece a los humildes y humilla a los soberbios, es decir, restablece el orden justo entre los hombres. San Pablo, por su parte, también confía en que recibirá del Señor, juez justo, el premio que merecen sus esfuerzos (2 Tim 4,8).

SALMO 76 (75)

Dios es grande en Israel. Canto de Sión (véase Sal 46) e himno de alabanza a Dios. Tres atributos divinos configuran una estructura en tres partes: Dios se manifiesta en su pueblo (Sal 76,2-3); Dios majestuoso en la guerra (Sal 76,4-7); Dios temible en su juicio (Sal 76,8-13, con inclusión Sal 76,8a.13b). El

salmo presenta algunas dificultades de traducción, especialmente Sal 76,11.

Que Dios está presente y se manifiesta en su pueblo –Judá e Israel– y especialmente en Jerusalén –Sión–, es algo conocido, aceptado y repetido a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Pero en este salmo esa presencia de Dios se manifiesta de forma concreta en una grandiosa victoria militar del Señor en Jerusalén (*allí* Sal 76,4) o, más ampliamente, en su pueblo (Judá, identificado con Israel). Puede tratarse de una victoria histórica concreta y conocida, pero puede ser también la victoria genérica de Dios sobre los enemigos de la justicia, como se verá más tarde (Sal 76,8-13); y puede ser, por encima de los hechos históricos, el juicio y la victoria escatológicos, más allá de la historia (véanse Sal 46 y 48, muy similares a éste).

Dios es contemplado como un guerrero imponente y majestuoso (véase Sal 34,8): sólo con el alarido de guerra (véase Sal 18,14-16; 104,7) deja paralizados a los enemigos, que quedan desconcertados, desorientados y aturdidos, inermes (Sal 76,6-7). De manera fulminante este guerrero divino termina con todas las armas y con los carros y los caballos, es decir, con la guerra. El botín conseguido es inmenso, pero al contemplarlo resalta aún más la majestad y la grandeza del Señor que lucha por su pueblo.

Sal 76,8-13 parece ser la interpretación teológica de la victoria anterior, que se considera fruto de la justicia divina. Dios es un juez terrible para los malvados, para los que atacan su heredad. Con su fulgurante intervención los deja sin aliento, sean príncipes, reyes, o lo que sean. Es terrible cuando dicta sentencia contra ellos en defensa de los humildes oprimidos y maltratados. La ira de Dios estalla desde los cielos provocada por la injusticia humana, y todo el orbe se sobrecoge y enmudece cuando él se dispone a restablecer la justicia ofendida. A los humildes, ya salvados, se les invita al final a hacer promesas y cumplirlas, en señal de agradecimiento y de alabanza al Salvador.

El salmo es un canto a la manifestación terrible y majestuosa del Dios justiciero. Algunos acentos y alusiones podrían entenderse

de la manifestación divina en la tormenta, con su cortejo de relámpagos cegadores y truenos horribles –el alarido de Dios– (véase Sal 29). Pero por terrible que pueda parecer este Dios con su sentencia, su ira y su manifestación, no se puede olvidar que todo esto tiene como motivo el tierno e infinito amor y compasión que ese Dios siente por los humildes y los pobres, y como objetivo el terminar con la opresión, la violencia y la guerra en toda la tierra (véase Sal 46,10).

SALMO 77 (76)

En mi angustia busco al Señor. Salmo de lamentación individual, compuesto por dos grandes piezas: lamento por el abandono de Dios (Sal 77,2-11) y recuerdo de la actuación de Dios en el pasado (Sal 77,12-21).

El salmista se plantea el aparente cambio de actitud de Dios y los motivos de ese cambio. El tiempo de su reflexión es fundamentalmente la noche: desvelado, inquieto, insomne, se pregunta por la ausencia y el silencio de Dios, y esas mismas preguntas agravan su malestar y su angustia en las horas nocturnas. En el salmo el salmista no narra la situación de desgracia personal o colectiva por la que están pasando y que él interpreta como abandono, olvido o castigo de Dios: sólo nos deja entrever que están pasando por algo terrible, por una verdadera “noche oscura”, gracias a la interpretación que nos presenta. El salmo insinúa más que explicita. La causa de la angustia profunda del salmista no es tanto la ausencia o abandono de Dios cuanto el carácter definitivo que pueda tener dicha ausencia: ¿será “para siempre” (Sal 77,8-9)? ¿Será un “olvido” total o una “cólera” perpetua (Sal 77,10; véase Sal 74,1-2; 79,5; 85,6)?

En Sal 77,11 se encuentra la frase central del salmo, que hace además de bisagra con la segunda parte. En esa frase se plantea el contraste entre el antes y el ahora de la actuación de Dios, y la angustia del salmista, que ya nos ha explicado, producida por dicho contraste. Porque “antes” no eran así las cosas. Antes, recuerda el salmista entonando un himno triunfal (véase Sal 143,5), era el

tiempo de las hazañas, las maravillas y las proezas de Dios (Sal 77,12-13), en las que él demostró, a la vista de todas las gentes, su poder y su fuerza en favor de su pueblo (Sal 77,15; véase Sal 98,2-3). El salmista se remonta hasta la gesta del éxodo y la recrea con tintes casi míticos y de grandiosa teofanía: el mar tiembla, las nubes derraman su carga terrible de aguas, truenos y rayos, la tierra se estremece mientras Dios se abre camino a través de las aguas tumultuosas para que su pueblo salga indemne y alcance la liberación (Sal 77,17-20; véase Sal 18,8-16; 97,4; 114). En la última frase del poema el panorama se serena: la imagen del Dios Pastor domina ahora. El pueblo, su rebaño, ya liberado, camina tranquilo y sin sobresaltos bajo la guía de los lugartenientes de Dios: Moisés y Aarón (véase Sal 23; 74,1; 78,52.70-72; 79,13; 80,2; 95,7; 100,3).

Y aquí termina, de forma abrupta, el salmo. Tan inesperadamente que parece inacabado. Supongamos lo que falta: al recordar esas antiguas acciones del Señor la esperanza y la confianza renacen en el salmista, porque la historia pasada, recordada y narrada, siempre despierta esos sentimientos en los fieles de Dios (véase Sal 78,1-8). Sigamos suponiendo: terminado el salmo el poeta sabe que las preguntas que le agitan y desesperan (Sal 77,8-10) tienen siempre una respuesta negativa. El Señor fue, es y seguirá siendo el Buen Pastor que conoce a sus ovejas, las guía y las protege, e incluso llega a dar su propia vida por ellas (véase Jn 10,11-15).

SALMO 78 (77)

Lo que nos contaron nuestros antepasados. Reflexión sobre la historia de la salvación, parecida a Sal 105 y 106. Su estructura comprende cinco secciones: introducción de estilo sapiencial (Sal 78,1-8); primera serie de acontecimientos: éxodo y desierto (Sal 78,9-33); recapitulación (Sal 78,34-39); segunda serie de acontecimientos: de Egipto a Canaán (Sal 78,40-64); desenlace: elección de Judá y rechazo de Israel (Sal 78,65-72).

Israel se ha buscado, a lo largo de su historia, todas las calamidades que le han so-

brevenido. Y se las ha buscado por haber sido infiel a Dios y haber pecado contra él, y por no haber confiado ciegamente en el Señor que tantos y tan maravillosos prodigios ha hecho en su favor a lo largo de la historia pasada. Este es el mensaje del presente salmo, una reflexión histórica que pretende justificar el rechazo de Israel y del santuario de Siló y la elección de Judá, de Sión-Jerusalén y su templo, y de la monarquía davídica. No sabemos la fecha de composición ni el “presente” del salmo, pero en él todos esos acontecimientos históricos forman ya parte del pasado, y del pasado antiguo, del que contaron *los antepasados* (Sal 78,3) y que ha llegado hasta hoy, de boca en boca, como lección y advertencia para los oyentes de las generaciones sucesivas (Sal 78,7-8; véase Sal 44,2).

El esquema de la historia tal como la ve el salmista es simple, y se recoge en lo que hemos llamado “recapitulación” (Sal 78,34-39): liberación-rebeldía-castigo-misericordia. Así una y otra vez. El autor recorre la historia sin observar el orden cronológico y sin demasiada precisión. Va y viene, y encuentra siempre el mismo esquema. En su primer recorrido contempla la liberación de Egipto, el paso del mar y la travesía del desierto, con especial detenimiento en los episodios de las “murmuraciones” (agua de la roca, maná y codornices). La segunda serie recuerda los episodios de las plagas –aunque no todas ni en el mismo orden que en Ex 7-12–, de nuevo la salida de Egipto y la marcha por el desierto –a través del cuál el Señor los conducía como un pastor (Sal 78,52; véase Sal 77,21; 80,1)–, la entrada en Canaán y los tiempos posteriores a la conquista, que culminan con la pérdida del arca de la alianza y el rechazo de Siló (véase 1 Sm 4-5; Jr 7,12.14; 26,6.9). El poema termina refiriéndose de forma explícita al repudio de José-Efraín, es decir, de las tribus que forman el reino del norte (Israel), y a la elección de las tribus del sur (Judá), en cuya capital Sión-Jerusalén se asienta el templo y desde la cual David y sus sucesores, la dinastía davídica, “pastorean” al pueblo en nombre de Dios.

En el poema se subraya cómo Dios no deja que su ira se desate del todo contra su

pueblo, a pesar de que éste le da continuamente motivos sobrados para ello (Sal 78,38-39), en contraste con el furor derramado sin límites contra los enemigos y opresores del mismo pueblo (Sal 78,49-50). Esta lección sobre la paciencia y la misericordia infinita de Dios, “lento a la ira y rico en clemencia” (véase Ex 34,6; Sal 116,5), junto con sus portentosas acciones de liberación histórica, es lo que el pueblo no debe olvidar jamás, para no imitar los pecados de sus mayores, para poner su confianza siempre en Dios y mantener con él un corazón constante y fiel (Sal 78,7-8.37).

SALMO 79 (78)

Salva a los condenados a muerte. Salmo comunitario de lamentación y súplica, estructurado en tres partes: descripción de la situación (Sal 79,1-4); lamentación y súplica (Sal 79,5-12); acción de gracias conclusiva (Sal 79,13). Este salmo está emparentado con los salmos 44, 60, 74, 80, 89, 102.

Jerusalén, la ciudad santa, y su templo, la morada de Dios entre los hombres, han sido invadidos y destruidos por el enemigo (véase Sal 74,3-7). La catástrofe, sea la del año 587 a. C. (véase 2 Re 25; Jr 39) o cualquier otra, se ha consumado hasta extremos espeluznantes. El salmista, horrorizado, se los describe a Dios (Sal 79,1-4), insistiendo en los pronombres posesivos que implican a Dios en lo que ha sucedido: “tu” heredad, “tu” santo templo, “tus” siervos y “tus” fieles.

El autor interpreta el desastre como castigo divino por los pecados, de los antepasados, e interpela al Señor con tono de urgencia (Sal 79,5; véase 44,24; 74,1.10-11; 77,8-10; 80,5). Apela a la misericordia de Dios para que cese en su furor contra su pueblo (Sal 79,8-9) y lo derrame, en cambio, sobre esos enemigos paganos que se han atrevido contra sus elegidos y, consiguientemente, contra él mismo. Se han negado a reconocerlo e invocarlo (Sal 79,6; véase Sal 14,4), han ignorado su presencia (Sal 79,10), y lo han afrentado (Sal 79,12; véase Sal 74,10.18.22). El Señor debe escuchar la súplica desesperada que ahora le dirige la comunidad porque los enemigos han

devorado a Jacob –el pueblo– como fieras sin entrañas (Sal 79,7), porque el mismo prestigio de Dios está en juego (Sal 79,9-10), porque el pueblo después de la derrota, cautivo y condenado a muerte, ya no puede más (Sal 79,8.11; véase Sal 102,21), y porque en realidad el propio Dios es el despreciado y ofendido (Sal 79,6.12). En suma, Dios debe demostrar que no se puede atentar impunemente contra su pueblo.

A los orantes les ha impresionado de manera especial la sangre (Sal 79,3.10), la sangre que lo tiñe y lo empapa todo, la sangre derramada de tantos hermanos que desde la tierra grita y exige reparación (véase Gn 4,10), una reparación multiplicada por siete, es decir, plena, completa y hasta el final (Sal 79,12; véase Gn 4,15).

Dios Pastor no dejará, no puede dejar abandonado su rebaño (Sal 23; 79,13; véase Sal 77,21; 78,52; 80,2; 95,7; 100,3). Esta certeza embarga a la comunidad al final de la plegaria, la llena de entusiasmos y la hace prorrumpir en alabanzas y en promesas de reconocimiento perpetuo.

En el Antiguo Testamento se conoce bien a Dios y su sentido de la justicia. Se sabe que el Señor no puede soportar la opresión y la violencia entre los hombres hermanos. Cuando los seres humanos nos transformamos en Caín, a Dios se le revuelven las entrañas y pone en marcha todos los mecanismos de que dispone para auxiliar a los perjudicados y restablecer la justicia. A ese sentido de estricta justicia vindicativa se apela en este y otros salmos. Como cristianos, obligados al perdón y al olvido de la ofensa –y sin que eso signifique renunciar al restablecimiento de la justicia vulnerada–, no podemos escandalizarnos de estos sentimientos antiguos y anteriores a la revelación de aquel que supo y nos enseñó a decir: *Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen* (Lc 23,34).

SALMO 80 (79)

Ilumina tu rostro y nos salvaremos. Lamentación y súplica comunitaria. La repetición de un estribillo permite definir su estructura en tres partes: invocación inicial

(Sal 80,2-4); lamentación (Sal 80,5-8); súplica (Sal 80,6,9-20).

Cuatro imperativos –*escucha, resplandece, despierta, ven*– abren la oración confiriéndole un cariz de urgencia y casi de desesperación, agravado por el tono del estribillo que cierra la invocación inicial y que constituye un verdadero grito de auxilio en el que se utiliza la imagen del rostro radiante (véase Sal 31,17; 44,4; 67,2; 89,16). Dios es invocado como pastor, es decir, como el que guía, cuida y protege al pueblo. Además es un Dios “sentado sobre querubines”, o sea, con gloria, potencia y majestad suficientes para actuar. La comunidad es fundamentalmente la del Reino del Norte, Israel, las tribus de Efraín, Manasés y Benjamín. Por el contenido de la súplica, *restáuranos*, podemos suponer que la comunidad se encuentra en una situación de desgracia, de catástrofe, de ruina, pero por ahora no podemos especificar más. El salmo sirve, en principio, para cualquier tipo de calamidad o desastre.

La segunda parte comienza con la pregunta típica de las lamentaciones: *¿Hasta cuando?* Queda claro una vez más que la desgracia es interpretada como fruto de la irritación de Dios a causa de los pecados del pueblo. Eres tú, le recuerda la comunidad, el que nos has hecho pasar por esta situación (Sal 80,6-7; véase 60,5; 66,10-11; 79,4), que es pan y bebida “de lágrimas”, de dolor, de sufrimiento, humillación y burla.

Los orantes, sumidos en la desgracia, se vuelven hacia la historia, hacia las glorias del pasado. Siguen interpelando a Dios, pero ahora lo contemplan como viñador: la imagen agrícola de la vid sustituye a la del pastor del inicio. En términos de labranza recuerdan las maravillas del Señor para con el pueblo (véase Is 5,1-7): salida de Egipto, conquista y posesión de la tierra, crecimiento y expansión del pueblo... ¿Por qué ahora el Señor los trata de otra forma? (Sal 80,13-14). El grito desgarrador vuelve a surgir de las gargantas enronquecidas de los fieles: ¡ya es tiempo de que perdones, y te vuelvas, y nos mires, y nos restaures! *¡Ven a visitar tu vid*, la que tú plantaste y fortaleciste! Lo mismo que como pastor debes cuidar a tu rebaño, como viñador

debes ocuparte de tu labranza y no dejarla abandonada u olvidada, a merced de las fieras y de los transeúntes.

En Sal 80,17 se nos deja entrever algunos detalles de la desgracia: los enemigos han “incendiado y asolado” esa plantación (véase la situación descrita en Sal 44; 74,3-7; 79,1). Suena una breve jaculatoria por el rey, quizá motivada por la alusión anterior al *retoño* (Sal 80,16; véase Is 4,2; 11,1), y una alusión al arrepentimiento del pueblo –condición para la nueva vida que Dios va a concederles (véase Sal 85,7)– y al propósito de alabar al Señor. La plegaria termina con la repetición del estribillo.

Dios pastor, Dios labrador, Dios que salva, restaura y devuelve la vida, Dios que saca del desastre, Dios todopoderoso, Dios cuyo rostro se ilumina y nos ilumina, como Cristo (Mt 17,2)... Una conmovedora letanía de atributos divinos también conocidos por el mismo Cristo y el Nuevo Testamento (véase Jn 10,11-16; 15,1).

SALMO 81 (80)

Ojalá me escuchara mi pueblo. Salmo mixto compuesto por una invitación himnica (Sal 81,2-6a) y un oráculo divino de estilo profético (Sal 81,6b-17), que se desarrolla en tres momentos: el pasado (Sal 81,6b-11), el presente (Sal 81,12-13) y el futuro (Sal 81,14-17). En ese oráculo Dios habla del pueblo (Sal 81,7), después se dirige directamente al mismo pueblo (Sal 81,8-11), y termina como comenzó, con una especie de declaración que Dios hace solemnemente sobre el pueblo y su proceder.

El pueblo estalla en fiestas. Según las normas y los ritos tradicionales, como recuerda el autor en su invitación (Sal 81,5-6), todos celebran a Dios con cantos y música. Se oyen las voces humanas acompañadas con instrumentos populares. El salmista parece invitar a todos y animarlos a la fiesta. Esta se halla en su momento culminante. De repente resuena una voz majestuosa que enfría el entusiasmo porque desvela la falsedad radical de tanta celebración, tanto rito y tanta música: en una especie de ceremonia foren-

se Dios acusa a su pueblo. La denuncia es grave: el pueblo, que aclama y festeja a Dios, no lo escucha ni sigue su camino. Debería alabarle y cumplir su voluntad. Se queda en la alabanza, que es lo fácil.

En sus palabras el Señor recuerda los motivos por los que el pueblo debía comportarse de otra forma: a él le debe su nacimiento, su existencia como pueblo, su supervivencia a lo largo de la historia, la liberación de la terrible y humillante servidumbre de Egipto, la revelación del Sinaí, la entrega de los mandamientos... Pero ya desde entonces, y hasta el momento presente, eran un pueblo rebelde (véase Sal 78; 105; 106). Las consecuencias son terribles: abandonado de Dios y entregado a sus propios caprichos, el pueblo no podrá sobrevivir.

En las últimas palabras de Dios (Sal 81,15-17) el salmo queda abierto hacia el futuro, futuro que se halla condicionado por la actitud del pueblo. Dios querría *—¡Ojalá!* (Sal 81,9.14; véase Sal 95,7)— un futuro pleno de felicidad, pero en su realización ese porvenir depende de la decisión del pueblo.

El fariseísmo y la hipocresía religiosa son realidades por desgracia demasiado comunes y frecuentes. El culto esplendoroso, pero vacío y el formalismo ritual y moral representan una tentación continua. Los profetas lo denunciaron con fuerza (véase, a título de ejemplo, Miq 6,1-8), y en el evangelio Cristo se hace eco de esa denuncia: *¡Hipócritas!, bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí..* (Mt 15,8; Is 29,13).

SALMO 82 (81)

Levántate, oh Dios, y juzga la tierra. Este salmo es una liturgia o visión profética, con un oráculo de denuncia (Sal 82,2-5) y otro de castigo (Sal 82,6-7). La introducción y la aclamación final forman una inclusión que enmarca el salmo (Sal 82,1.9).

En una escena judicial solemne y estremecedora, Dios *se levanta* (véase Is 3,12; Sal 7,7; 68,2; 76,10; 94,2) para tomar declaración y pronunciar sentencia. Comienza dirigiendo a los acusados, jueces inicuos que co-

rrompen la justicia, una pregunta de tono profético que constituye una denuncia sin paliativos de sus prácticas corruptas, de su parcialidad, de su injusticia radical (como en Sal 58 y 94). Continúa exhortándolos a cumplir sus deberes especialmente en favor de aquellos que sólo de los tribunales pueden esperar ayuda y valimiento: los más pobres, los desvalidos, los indefensos. Que en la sede de la justicia se decepcionen sus esperanzas y sean humillados, maltratados y entregados en manos de los malvados, cuya maldad, por otra parte, se ampara y se consiente, es un delito gravísimo: hasta los cimientos de la tierra se conmueven por la magnitud del criminal contrasentido. Nada ni nadie puede quedar indiferente, y el espanto sacude incluso a la naturaleza en una manifestación de misteriosa solidaridad con los humanos (véase Os 4,1-3). Sólo los jueces permanecen insensibles: no escuchan, no comprenden, están ciegos y no quieren ver.

Tras la denuncia y la constatación de la falta de arrepentimiento y de enmienda, llega la sentencia. Aunque su altísima dignidad de jueces les ha llevado a "endiosarse", en realidad son hombres como los demás y no van a quedar impunes: la condena es a muerte (véase Is 40,23; Ecl 3,16-17; 5,7)

El salmo se cierra con un grito final, expresión del deseo ardiente de justicia de todos los pobres y vejados, y apelación triunfante y esperanzada al juicio y dominio universal de Dios, que se han visto ya reflejados a lo largo del salmo.

Puede que en su sentido original esta composición se refiriera a los dioses de los pueblos idólatras que rodeaban a Israel: Yahvé, Dios de justicia y defensor de pobres y oprimidos (véase Ex 22,21ss; Is 1,17-23 Sal 58,12; 94; 96,13; 98,9...), los juzga y deja al descubierto su falsedad esencial, su carácter de invención humana y su impotencia para establecer un orden justo en la tierra (véase Is 41,21-24; 44,9-20; Sal 86,8; 115,3ss; 135,5-18; 136,2...).

En el Nuevo Testamento Cristo recuerda la frase de Sal 82,6 interpretándola en el primer sentido, es decir, de los jueces que recibieron de parte de Dios su oficio y su misión (véase Jn 10,34-35).

SALMO 83 (82)

No te quedes inmóvil y callado. Salmo de súplica, estructurado en tres partes: invocación (Sal 83,2); descripción de la situación (Sal 83,3-9); súplica –terrible imprecación– contra los enemigos (Sal 83,10-19).

Se abre el salmo con una invocación que en el original hebreo comienza y termina con dos formas distintas del nombre divino; en ella se pide a Dios que actúe, que no permanezca insensible (Sal 82,2; véase Sal 35,22; 39,13; 50,3; 109,1). Inmediatamente se le describe la situación en términos genéricos, como en tantos otros salmos: la actividad de sus enemigos, que se alían y conspiran contra su pueblo y por tanto contra él. “Recordarle” esto a Dios es presentarle veladamente el motivo principal para que intervenga: no se puede quedar impasible ante el ataque que sufren sus fieles por parte de esos adversarios conjurados para aniquilarlos, para borrarlos de la faz de la tierra e incluso de la memoria de los hombres. La descripción utiliza unos mecanismos que le confieren intensidad y viveza: un paralelismo riguroso (se alborotan/ levantan la cabeza, tus enemigos/ los que te odian, traman/conspiran, tu pueblo/tus protegidos...), y la cita en estilo directo de las palabras de los enemigos (Sal 82,5).

A la descripción sigue la identificación de esos enemigos: son muchos, casi con nombres y apellidos. Es sorprendente esta enumeración porque no es normal en los salmos y porque son demasiados pueblos concretos que nunca, en ninguna ocasión histórica, han estado juntos ni han atacado simultáneamente a Israel. Lo que quiere decir que dejan de ser enemigos concretos y pasan a representar en el salmo, por voluntad del salmista que los amontona indiscriminadamente, los enemigos “generales”, todos los enemigos, el conjunto de pueblos hostiles que a lo largo de las distintas etapas históricas han tenido de una u otra forma, algunos de ellos juntos y otros aisladamente, el propósito de aniquilar a Israel.

Vuelve el autor a la súplica, y pide insistente y reiteradamente el castigo para los adversarios: que Dios haga con ellos lo que ellos

se proponían hacer con el pueblo de Dios, es decir, la destrucción total. Se recuerdan varias intervenciones punitivas del Señor en la historia antigua (véase Jue 4-5; 6-8) y se presentan en directo las palabras y los propósitos de algunos de los “castigados” (Sal 83,12). En seguida se utilizan imágenes conocidas y tópicas que describen el castigo de forma genérica, como una manifestación destructiva de Dios en el huracán, en el fuego, en la tormenta abrasadora (Sal 83,14-16; véase Sal 1,4; 21,9-13; 35,5; 58,10; 6,11). El orden es ahora inverso al que se siguió en la descripción. Allí se pasaba de lo genérico a lo concreto; aquí de los castigos históricos al castigo genérico. La finalidad del castigo es “para que te busquen...”, “para que reconozcan” (Sal 82,17-19). Ya conocían al Señor: se habían conjurado contra él, lo odiaban. Han de reconocerlo como único Dios, único Señor, al que deben sumisión, veneración y respeto todos los pueblos y naciones de la tierra.

El salmo probablemente choca con nuestra sensibilidad actual –por eso no se reza en la Liturgia de las Horas–, pero refleja las ideas del tiempo, la ley del Talión aplicada por Dios a los malvados para salvar a sus elegidos y para que los impíos se conviertan y, en definitiva, se salven también.

SALMO 84 (83)

Dichosos los que viven en tu casa. Este salmo pertenece al grupo de los “Cantos de Sión” (véase Sal 46). Consta de tres partes: himno de peregrinación (Sal 84,2-8); súplica por el rey (Sal 84,9-10); conclusión himnica (Sal 84,11-13).

Un peregrino que camina hacia Jerusalén, hacia Sión, hacia el templo del Señor, expresa su entusiasmo y sus profundos anhelos por encontrarse con el Dios vivo en la “casa del Señor”: recuérdense los sentimientos presentes en el Sal 122 y lo que la “morada del Señor” significa para el hombre bíblico, como se ve, por ejemplo en Sal 50,2; 74,2; 76,3; 87; 132,13-18.

El templo es refugio, protección, abrigo, lugar de reposo y de delicias (véase Sal 27,4-

5; 36,8-10; 46; 48; 63,6; 125,1). La imagen deliciosa y llena de ternura de la golondrina que se cuida de sus polluelos conecta con otra imagen que se aplica frecuentemente al templo: los que allí viven o se refugian se encuentran “a la sombra de las alas” de Dios (véase comentario a Sal 17). Por eso el salmista declara dichosos a los que habitan en el templo (Sal 84,5; véase, por ejemplo, Sal 65,5; 91) y a los que peregrinan hacia él. Estos, que encuentran su fuerza en el Señor, hacen participar a la naturaleza de las bendiciones que ellos van a recibir en el templo (Sal 84,7.12) y que ya, de forma anticipada, parecen gozar durante su marcha hacia él. Quizá haya aquí una alusión a la peregrinación que se celebraba en otoño, cuando se producen las primeras lluvias.

La mención de Sión en el centro del salmo como meta de la peregrinación y lugar sagrado donde se “ve” al Dios de los dioses (Sal 84,8; véase Sal 63,3), provoca –por asociación ya que Sión está íntimamente unida a la figura del rey, ungido del Señor (véase Sal 48; 110; 132)– una plegaria espontánea y ardiente por el monarca (Sal 84,9-10).

Luego el salmista se recrea de nuevo en sus sentimientos anteriores con dos comparaciones hiperbólicas: vale más un día en el templo, aunque sólo sea uno, que mil días en la propia casa; vale más estar aunque sólo sea en el umbral de la morada de Dios que en las tiendas del malvado que se suponen llenas, según la idea general, de riquezas, de abundancia, de placeres de todo tipo...

¿Qué es lo que desata tanto entusiasmo, tanto cariño, tanta adhesión al templo? Su Morador y lo que su Morador es y concede desde Sión (véase Sal 128,5-6). Dios es sol y escudo, alumbrado, da vida y defiende a sus fieles. Dios les concede gracia y gloria, los escucha y no les niega nada. Repentinamente aparece la dimensión ética con la imagen del caminar, tan coherente con el resto del salmo: los beneficiarios de todo esto son *los que proceden* –caminan– *honradamente* (Sal 84,12; véase Sal 15,1-2). El salmista los felicita, los proclama dichosos con una bienaventuranza explícita (Sal 84,13), como ha hecho antes con los que “viven” en

el templo (Sal 84,5) y con los que “peregrinan” hacia él (Sal 84,6).

El salmo está enmarcado por dos menciones del Señor todopoderoso (o Señor de los ejércitos) (Sal 84,2.13), nombre que se repite en el poema otras dos veces (Sal 84,4.9). Lo cual no priva al salmo del tono personal e íntimo, subrayado por los pronombres posesivos que lo jalonan: mi Dios, rey mío, escudo nuestro...

Para nosotros, cristianos, la Iglesia es la auténtica “casa del Señor”, donde todos los bautizados tenemos la dicha de vivir permanentemente, gozando de la dulzura del Señor. Iglesia abierta, además, para que todos los hombres y mujeres de nuestro mundo encuentren –como nosotros– refugio, calor, descanso, al amparo de “las alas” del Dios todopoderoso.

SALMO 85 (84)

La salvación está cerca. Salmo de súplica comunitaria con oráculo de salvación, estructurado en tres partes: acciones de Dios (Sal 85,2-4); súplica (Sal 85,5-8); oráculo divino seguido de su cumplimiento (Sal 85,9-14).

En la primera parte el salmista, hablando en nombre del pueblo, del “nosotros” que recorre toda la oración, reconoce sin ninguna reserva que Dios los ha tratado bien: el agradecimiento va implícito. Son tres versos en cada uno de los cuales se da un paralelismo estricto y riguroso (a-a’, b-b’, c-c’): es clara la insistencia ante Dios, el tú al que se dirige la plegaria, en el reconocimiento de sus acciones. Estas pueden referirse a una actuación salvadora concreta en el pasado próximo, quizás la vuelta del exilio, o bien a la forma habitual de actuar de Dios con su pueblo a lo largo de toda la historia: el Señor nos trata bien. El contenido de esa acción se describe casi por fases, como varios momentos –aunque algunos sólo se supongan y otros se mencionen desordenados– de un sólo proceso que ya conocemos: pecado del pueblo, ira de Dios y calamidad consiguiente, arrepentimiento y petición de perdón, Dios calma su furor, cambia la suerte del pueblo (véase Sal 14,7; 126,1) y la desgracia termina.

Pero el salmista –y el pueblo– se encuentran otra vez sumidos en la desgracia. Es curioso que no se mencione el pecado que ha desencadenado de nuevo todo el proceso. Ahora, utilizando también un paralelismo muy marcado, el pueblo suplica la misericordia de Dios: que el Señor calme su ira y los salve. Unas preguntas retóricas dan tono de urgencia a la súplica. El salmista y los fieles conocen las respuestas de antemano, porque tienen experiencia –según aparece en la primera parte del salmo– de que Dios no está “siempre” airado (véase Sal 74,1; 77,8; 79,5) y de que “devuelve la vida” (véase Sal 80,19) y la alegría a su pueblo. La súplica es, pues, urgente, pero absolutamente confiada.

En la tercera parte (sigue el paralelismo insistente) un oráculo divino confirma la esperanza de los fieles: Dios anuncia la paz. Y el salmista y la comunidad ven –confiesan– cómo se hace realidad ese anuncio. La paz es mucho más que el simple perdón. El don de Dios supera las expectativas del hombre: abarca los ámbitos de las relaciones hombre-Dios (amor, salvación, fidelidad, gloria), y de las relaciones entre los hombres (justicia, amor, paz), e incluso el ámbito de la naturaleza (cielo-tierra, lluvia-cosecha). Quizá desde este verso (Sal 85,13) se descubra que la calamidad que aflige al pueblo sea una sequía prolongada (la “tierra” aparece también en Sal 85,2).

Pero más allá de la desgracia concreta y en un horizonte de salvación y restauración mucho más amplio, el autor contempla y describe una especie de cortejo triunfal en el que distintos personajes (personificaciones celestes y terrestres) marchan, salen y se asoman, se encuentran, se abrazan y se besan, acompañan solemnemente al Dios que viene a reunirse y reconciliarse con su pueblo. Todo el cosmos queda englobado en el espléndido cortejo salvador. Porque lo mismo que el pecado rompe la armonía total, humana y cósmica (véase Gn 3; Os 4,1-3), la “paz” de Dios lo restaura todo (véase Os 2,20-25; Sal 67,7; 126). El grito de los ángeles en Belén, *gloria a Dios, paz a los hombres* (Lc 2,14), condensa el salmo y anuncia la llegada definitiva del Dios salvador.

SALMO 86 (85)

Tú, Señor, me ayudas y consuelas. Salmo de súplica individual, con una estructura muy fluida y con bastantes incertidumbres: súplica (Sal 86,1-6); afirmación de confianza (Sal 86,7-11); promesa de acción de gracias (Sal 86,12-13); súplica confiada (Sal 86,14-17).

El salmo se abre con el comienzo típico de las súplicas –gritos de auxilio– pero en forma casi de letanía, es decir, varios imperativos en demanda de socorro seguidos por sus correspondientes motivaciones: sálvame/por tal motivo, escúchame o atiéndeme/porque sucede tal cosa, ten piedad de mí/porque soy o hago esto o tú eres y haces aquello, etc. La súplica es muy genérica: un peligro o una desgracia sin determinar. Los motivos son de dos tipos: hacen referencia al salmista o a Dios. El salmista –yo, en primera persona en la oración– aduce como razones para incitar la intervención divina que es pobre y desgraciado, que es un creyente, que es fiel servidor del Señor, que confía en él y a él se acoge, que lo invoca continuamente. Por parte de Dios –tú, en el salmo– el orante presenta como motivos la bondad, la indulgencia y la misericordia divina y la pronta respuesta de Dios a las súplicas angustiadas del propio salmista y de todos los que lo invocan.

Y contemplando a Dios el autor se embebe en la fascinante realidad divina, se olvida de su desgracia y deja volar su pensamiento hacia horizontes más amplios (Sal 86,8-10). Dios no es sólo un dios entre otros: es el gran Dios, el único Dios, que no tiene igual (véase Sal 40,6; 71,19; 97,7-9), que hace maravillas sin cuento (véase Sal 72,18; 77,12-14; 83,19). No es sólo “su” Dios: todos los pueblos y naciones deberán reconocerlo como Dios y Señor, y vendrán a darle gloria y rendirle el homenaje que se merece (véase Sal 96,7-9). ¡Qué fortuna ser siervo de tan gran Señor! Consciente de ello el autor deja escapar una petición espontánea que surge de lo más profundo de su corazón: ¡Señor, ayúdame a seguir siendo adorador tuyo...! (Sal 86,11). Y continúa después expresándole su propósito de darle gracias siempre, de ado-

rarlo y darle gloria como habrán de hacerlo también las naciones (Sal 86,9). Añade además una motivación personal: la ayuda y la salvación recibidas del Señor en los momentos de peligro grave (Sal 86,13).

Esta alusión parece devolverle a su situación concreta que resulta ser la misma que la del autor del salmo 54: un peligro de muerte a manos de soberbios e insolentes que no se cuidan de Dios (véase Sal 54,5; 10,3-5). Vuelven las súplicas iniciales, precedidas esta vez por la enumeración rápida e intensa de las cualidades divinas que inducen a Dios a actuar y provocan al mismo tiempo la confianza de su fiel: clemencia, compasión, paciencia, misericordia, fidelidad... (véase Sal 103,8; 111,4; 145,8).

La oración se cierra como comenzó, volviendo sobre sí misma, incluso recogiendo a la letra expresiones del inicio: *tu siervo* (Sal 86,2,4 y 16), *ten piedad de mí* (Sal 86,3 y 16), *salva* (Sal 86,2 y 16). A una última petición –*una señal de tu bondad*– no ya para sí mismo, sino “en atención” a sus adversarios, sigue un nuevo y final reconocimiento emocionado de la actuación continua de Dios con el salmista, cosa que ya se ha hecho dos veces en el salmo (Sal 86,7.13 y 17).

Un magnífico canto a la fidelidad y bondad de Dios, una espléndida muestra de confianza en él, un estupendo ejemplo de recurso entrañable al Señor: esto es el salmo. El humilde, el que es y se sabe pobre y desvalido, el perseguido, el “esclavo” (Sal 86,16; véase Sal 116,16), saben a quien pueden acudir en busca de auxilio. El único y soberano Dios y Señor, omnipresente en el salmo (más de 15 veces aparece bajo distintos nombres: Yahvé, El, Elohim, Adonai), está también presente siempre que un fiel suyo necesite atención, cuidado, cariño.

SALMO 87 (86)

El Señor ama a Sión. Canto de Sión (véase Sal 46), estructurado en dos partes: Sión, ciudad de Dios (Sal 87,1-3); Sión, madre de los pueblos (Sal 87,4-7).

El poema comienza bruscamente, refiriéndose a una casa o una ciudad –se habla de ci-

mientos– cuyo nombre no se menciona. Sonará posteriormente y de pasada –*las puertas de Sión*– entre varias notas que ayudan a identificarla y que son, al mismo tiempo, como piropos que se le dedican movidos por la admiración y el cariño: está en el Monte Santo, el Señor la ama, se le dicen o se dicen de ella cosas gloriosas, es la Ciudad de Dios. Su categoría, su carácter absolutamente especial, le viene precisamente de la relación que Dios tiene con ella, lo que la hace ciudad sagrada, encumbrada sobre todas las moradas humanas, sobre todas las demás ciudades de Israel y de la tierra entera (véase Sal 48; 68,17; 76,2-3; 78,54.68; 102,14-15; 122; 132,13-15; 137).

Ella es también madre fecundísima de todos los fieles del Señor. Fundada por el Altísimo y amada por él, tiene capacidad para engendrar hijos e hijas innumerables, incluso oriundos de otros países, a los que –¿por adopción?– se puede considerar *nacidos en ella*. Ese nacimiento de ella y en ella es la condición que Dios pone, o el hecho incuestionable que él mismo tiene que reconocer, para considerar a alguien como fiel suyo.

La perspectiva se abre de repente a un horizonte universalista no demasiado normal, más bien lo contrario, en el Antiguo Testamento. Contados autores y textos poseen algo de ese carácter universal (véase, por ejemplo, Is 2,2-3; 19,23-25; 66,18ss). La relación de nacimiento con Sión, es decir, la plena ciudadanía en ella, borra las diferencias de raza, cultura, lengua y religión: filisteos, tirios y etíopes se convierten en hermanos, e incluso en hermanos –hijos de la misma madre– de los israelitas, con quienes han mantenido hostilidades seculares. Borra hasta unos orígenes tan marcados por la maldad y la impureza como los de Egipto y Babilonia (literalmente “Rahab” y “Babel”), personificaciones de todas las violencias, de todas las brutalidades, de todas las opresiones humanas, y enemigos ancestrales de Israel (y del mismo Dios!). El Señor omnipotente, que lleva el registro de los pueblos, los inscribe como fieles suyos, nacidos en su ciudad.

La fiesta final, con danzas y cantos, es la explosión de júbilo universal que celebra las

buenas noticias que se anuncian a Jerusalén y en ella se cumplen: su espléndida maternidad universal, su simbólica capacidad –fuentes y manantiales (véase Sal 46,5)– para calmar la sed de salvación de todos los seres humanos sin distinción.

El salmo, en la perspectiva del Nuevo Testamento, es plenamente aplicable a la Iglesia. Toda la salvación viene por ella y de ella, cuerpo y esposa de Cristo. Ella engendra en la fuente del bautismo hijos e hijas de todas las naciones, de todos los orígenes, a lo largo de todos los siglos; hijos e hijas que son inscritos por Dios como fieles propios, como hijos en su Hijo, como ciudadanos de pleno derecho de su Reino (véase Ef 2,12-19; 5,22-23; Gal 4,26). Por eso esta Iglesia, que es Madre universal, tiene que ser instrumento de fraternidad humana también universal.

SALMO 88 (87)

Mi vida está al borde del abismo. Salmo de lamentación y súplica, estructurado en cuatro partes: invocación inicial (Sal 88,2-3); situación del salmista (Sal 88,4-10a); interpelación a Dios (Sal 88,10b-13); nueva súplica con descripción de la situación (Sal 88,14-19).

Este salmo es una súplica descarnada y patética, quizá la más desconsolada de todo el salterio. Según su encabezamiento es una oración “para la enfermedad” y, en efecto, refleja la angustiosa situación de un enfermo grave que se encuentra al límite de sus fuerzas tanto físicas como espirituales. En el Antiguo Testamento la enfermedad se atribuye normalmente a la ira de Dios, provocada por los pecados del hombre (véase, por ejemplo, Sal 38,2-9) pero en este caso no existe la más mínima alusión a la propia culpabilidad (Sal 88,8.17). Es más, el salmista parece ser inocente y, por tanto, no entender la razón de sus sufrimientos: Dios, así lo ve el enfermo, se está ensañando con él injusta y arbitrariamente (Sal 88,15; véase Job 10; 16).

A pesar de todo, este hombre se dirige a Dios y le suplica desesperadamente dos cosas: que lo auxilie y que le de a conocer los motivos de su cólera. En su oración describe amarga y crudamente las circunstancias en

que se encuentra, utilizando imágenes conocidas: está *al borde del abismo*, es decir, del “sheol” o morada de los muertos, sin vigor ninguno, hundido en una fosa profunda y oscura, olvidado de Dios y desahuciado por los hombres como si ya fuese un cadáver, despreciado y abandonado por todos –¿será la suya una enfermedad contagiosa? (véase Lv 13,45-46)–, encerrado, impotente y consumiéndose de dolor (Sal 88,4-10). Y ha sido el mismo Dios quien lo ha colocado en esa situación. El salmista pasa imperceptiblemente de las imágenes a la realidad, mezclando elementos de ambas en su descripción.

Una breve frase de súplica da paso a los “motivos de persuasión” (véase Introducción): Dios debe intervenir porque si el enfermo muere dejará de alabar al Señor, ya que en el reino de la muerte nadie se acuerda de Dios –lo mismo que Dios se olvida de los que yacen en ese “abismo”– (Sal 88,6; véase Sal 6,6; 30,10; etc.). Este motivo tópico es expuesto vigorosamente por medio de una serie de preguntas retóricas en las que la muerte aparece con distintas imágenes: las sombras, la tumba, el reino de la muerte, las tinieblas, la tierra del olvido (Sal 88,11-13).

El enfermo repite su apremiante súplica (Sal 88,14) y lanza la terrible pregunta: ¿Por qué? (Sal 88,15). Inmediatamente vuelve a su situación y recuerda abrumado que ésta no es sino el final de una larga cadena de penas, enfermedades y dolores que lo atormentan desde su infancia y que lo han agotado ya. En realidad es Dios quien lo atormenta, quien lo “ahoga”, quien lo aterroriza. El final es trágico: un ser humano enfermo, solo, abandonado, con las tinieblas como única compañía.

Lo tremendo de este salmo es que no se percibe en él ningún atisbo de respuesta por parte de Dios. El grito del hombre enfermo, de la humanidad sufriente y rendida, parece perderse en el vacío: ¿habrá alguien que escuche? El misterio del mal y del dolor se muestra con toda su fuerza y queda sin respuesta. Sólo la esperanza “a pulso” de que Dios actúe, el Dios “de mi salvación” (Sal 88,2), sostiene a este hombre desesperado.

Afortunadamente no es el único “enfermo” que aparece en la Escritura. En el caso de

Job se descubre al final que Dios sí escucha y sí responde (véase Job 38-42). En el caso de Cristo –*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Mt 27,46)– se descubre que Dios, Dios Padre, sí escucha y no deja a su fiel abandonado en el abismo (véase también Sal 16,10-11).

SALMO 89 (88)

Anunciaré por siempre tu amor y tu fidelidad. Salmo mixto, compuesto por un himno (Sal 89,6-19); por un oráculo mesiánico (Sal 89,20-38); y por una súplica en favor del rey (Sal 89,39-52). Todo el conjunto va precedido de una introducción (Sal 89,2-5). El último verso (Sal 89,53) es la doxología que cierra el tercer libro de los salmos (véase Introducción).

A pesar de la aparente diversidad de sus elementos, el salmo tiene un tema único y principal: el amor fiel y leal de Dios (Sal 89,3.15.25.29.34.50) tanto en la creación y en la historia del pueblo como en la elección de David y en la “alianza” con él. El tema único aparece ya en la introducción (Sal 89,2-5), que funciona como una obertura en la que se anuncian el tema y sus variaciones. El salmista proclama en ella su intención de alabar eternamente la bondad y la fidelidad del Señor, con una alusión al ámbito celeste –*establecida en los cielos*–, y desde ese ámbito parece irrumpir brusca e inesperadamente el mismo Dios refiriéndose al juramento que hizo a David.

La primera “variación” ocupa los versos de la parte himnica del salmo (Sal 89,6-19). El autor describe, y se une, a la alabanza que los mismos cielos (véase Sal 19,2) y la asamblea de los santos o corte celeste hacen del poder portentoso y de la fidelidad de Dios: el Señor es fiel, todopoderoso, único, no tiene rival ni nadie que se le pueda comparar (véase Sal 18,32; 77,14; 86,8-10). Estos atributos o cualidades divinas se muestran en la obra creadora y en el señorío absoluto y universal de Dios sobre toda la creación –y la historia–, señorío que se describe con imágenes de resonancias míticas: la victoria sobre el caos (mar embravecido, Rahab o mons-

truo marino mitológico y primordial: véase Sal 77,17) y el establecimiento de los puntos cardinales y de los grandes montes –se mencionan sólo dos en representación de toda la tierra– que aclaman, como los cielos, la gloria de su Creador. El pueblo de Israel, que también aclama al Señor, se beneficia de ese poder divino y de su especial elección y, a lo largo de la historia, experimenta la ayuda de Dios que lo hace triunfar (literalmente “levantar la frente” o “el cuerno”: véase Sal 89,18; véase Sal 89,25; 75,5-6; 92,11; 112,9; 148,14) sobre los enemigos y sobre toda suerte de dificultades. La afirmación de la realeza de Dios (Sal 89,19) sirve de transición a la segunda parte.

Dios ha vuelto a mostrar su lealtad y su fidelidad en la elección de David y en su alianza con él (Sal 89,20-38). El salmista recrea y amplía el famoso “oráculo de Natán” (2 Sm 7). En este salmo la promesa de asistencia y de favor eterno a David y a su dinastía está incondicionada, lo contrario de lo que sucede en Sal 132, donde se dice que el cumplimiento de la ley es la condición indispensable para que se mantenga el apoyo de Dios al trono davídico. El motivo de la presente “incondicionalidad” hay que encontrarlo –dice el autor– en la fidelidad de Dios a sí mismo y a su palabra y en su propia y esencial necesidad de veracidad, es decir, de no mentir a nadie, y mucho menos a su siervo David.

Pero de pronto se produce un quiebro en el salmo. Parece que una calamidad histórica –no sabemos cuál– pone en cuestión ese amor fiel de Dios tan firmemente establecido y alabado hasta este momento. Los enemigos han derrotado a David –a alguno de sus descendientes– y han asolado su territorio, en contra del juramento divino (Sal 89,40-44; véase 89,22-25). La derrota y la ignominia consiguiente han abrumado de tal modo al ungido del Señor que parecen haberlo hecho envejecer prematuramente o incluso haber truncado demasiado temprano su vida (Sal 89,46). El salmista no encuentra explicación a esta conducta divina, pero no pregunta las razones (o quizá las conoce y las haya sugerido en Sal 89,31-33), sino el plazo de tiempo que va a durar esta situación causada por

la cólera –¿inmotivada?– de Dios. Para acortar dicho plazo pretende conmover al Señor recordándole la brevedad de la vida humana (véase Sal 39,6-7; 90,6ss; 102,12; 144,4) y, en concreto, de la del rey; le recuerda también el juramento de fidelidad a David tan mencionado, cantado y alabado en el salmo, quizá para contraponerlo con la situación histórica actual y para mover a Dios a actuar. La súplica final por el rey ultrajado, ultrajes que el salmista (¿podría ser el mismo rey?) lleva en su pecho, cierra dolorosamente esta oración que había comenzado con tonos de gozoso himno.

Cuando las circunstancias históricas parecen contradecir las promesas divinas, cuando su presencia y su ayuda se ocultan y nos creemos dejados de la mano de Dios, el recuerdo y la alabanza de sus intervenciones pasadas y de su eterna fidelidad deben animar nuestros corazones creyentes e iluminar de esperanza nuestras súplicas: la queja del Señor en la cruz sobre el abandono del Padre queda en la sombra ante la certeza de la asistencia divina: *Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu* (Lc 23,46; véase Sal 31).

SALMO 90 (89)

Señor, tú has sido nuestro refugio. Salmo de lamentación y súplica, con cierto regusto sapiencial. Después de una breve introducción de tono himnico (Sal 90,1), sigue una meditación sobre la eternidad de Dios y la caducidad de la vida (Sal 90,2-11) y una súplica (Sal 90,12-17).

Este es uno de los pocos salmos que se ocupan de una cuestión de antropología. En este caso se trata de la caducidad y precariedad esencial del ser humano. Ante Dios –que es el “tú” presente en el salmo desde el primer verso– el autor reflexiona sobre ese tema serenamente, aunque con un punto de amargura y casi de fatalismo, que desemboca en una súplica confiada. Comienza fijándose en que a lo largo de los siglos Dios ha sido refugio del pueblo, lo cual constituye ya una motivación para la súplica final. Pero incluso antes de esos siglos y generaciones, antes de la misma creación, *desde siempre*, el

Señor existe y es Dios. En contraste, y como para mover a Dios a compasión, el autor subraya la caducidad humana en dos aspectos. Primero por naturaleza: el hombre es constitutivamente polvo, y su destino es volver a polvo por una orden de Dios (Sal 90,3; véase Gn 2,7; 3,19; Eclo 14,17-18; 41,4). Además, mientras que para el Señor mil años son como un día, para el ser humano toda su vida no es más que un sueño, una vigilia –una tercera parte– de la noche, un efímero florecer como el de la hierba del campo (véase Sal 103,15-16; 37,2; 129,6).

También el Sal 8 partía del contraste entre la soberana majestad de Dios y la pequeñez humana. Pero en aquel himno el autor reconocía a renglón seguido, admirado y agradecido, que esa pequeñez era sólo aparente porque el hombre tenía en realidad categoría casi divina, mientras que en el presente salmo se constata como en Sal 144,4 la infinita distancia entre hombre y Dios, entre su eternidad y nuestra existencia fugaz: ¿Qué es el hombre? Un soplo, una sombra que no deja huella (véase Sal 39,6-7; Eclo 18,8-10).

El segundo aspecto es el de que esa existencia fugaz se debe no sólo a causas “naturales”, sino también a factores históricos, es decir, a las propias culpas del hombre que desatan la cólera divina y le hacen acortar la vida de su criatura (Sal 90,7-11; véase Gn 3,19; 6,3). A la brevedad existencial se une la inutilidad de los esfuerzos que se hacen a lo largo de esa vida (Sal 90,10), como subrayará insistentemente el libro del Eclesiastés (véase, por ejemplo, sólo el comienzo: Ecl 1-2; véase también el ya citado Sal 39,7).

El salmista pasa entonces a la súplica. Como acepta que el hombre es caduco y que su existencia termina en la muerte, pide a Dios que la consideración de esa caducidad nos haga ser sensatos (Sal 90,12; véase Sal 39,5), es decir, nos enseñe a vivir esos pocos años al menos sin incurrir en la ira divina para no verlos aún más abreviados. No se acepta, en cambio, que la vida sea una continua frustración: Dios puede llenarla de éxitos y satisfacciones, lo que serviría para compensar de alguna forma su brevedad y sus tribulaciones. El autor eleva su petición

insistente y confiada al Señor (Sal 90,13-17): de ahora en adelante, desde *por la mañana* (Sal 90,14), en la aurora misma de este nuevo tiempo que nos concedes, llénanos de alegría, muestra tu esplendor dando éxito a nuestras acciones como sólo tú puedes y sabes hacerlo, porque la felicidad consiste en (...) disfrutar de todo el trabajo que se hace *bajo el sol, durante los días de vida que Dios da al hombre... Si Dios da a cada hombre bienes y riquezas y le permite comer de ellas, tomarse su parte y disfrutar de su trabajo, es un don de Dios. Porque no pensará mucho en la brevedad de su vida, si Dios le llena de alegría el corazón* (Ecl 5,17-19).

Pobre y mínima compensación, por cierto, si lo contemplamos desde la óptica cristiana: la resurrección de Cristo –y la nuestra con él– sí que significa el éxito pleno de la vida y los esfuerzos humanos y la respuesta definitiva a los sinsabores, sufrimientos y fracasos de esta frágil existencia: Cristo en la cruz, entre las burlas de las gentes y los desprecios de sus contemporáneos, constituye el mayor signo de triunfo sobre la caducidad humana y el pecado que la produce. Sentirse frágil, ver que “no somos nadie”, constatar que la vida se nos escapa entre las manos, ni nos mueve a rebelión ni nos hace caer en la resignación amargada... Dios dará éxito a las obras de nuestras manos y colmará nuestros días de la alegría de su salvación plena.

SALMO 91 (90)

Al abrigo del Altísimo, a la sombra del Poderoso. Salmo de confianza con oráculo de salvación estructurado en tres partes: exhortación (Sal 91,1-2); promesas de asistencia y protección (Sal 91,3-13); oráculo divino (Sal 91,14-16).

Es un salmo un poco particular porque no es el salmista el que ora, sino que exhorta a un oyente a que lo haga y a que exprese en su oración una actitud vital –previa– de confianza absoluta en el Señor. A esa actitud es a la que en realidad está invitando a su interlocutor. A éste, que permanece mudo durante todo el salmo, lo conocemos por las referencias que nos dan tanto el salmista co-

mo el mismo Dios. Es un creyente que real y/o figuradamente vive ya en la cercanía de Dios –a su amparo, a su sombra– expresiones conocidas para referirse al templo y –más ampliamente– a la proximidad de fe y de corazón con el Señor, en quien confía y a quien recurre (Sal 91,1 y 9).

El salmista le pondera, quizá para reafirmarlo en su actitud, las ventajas que su opción implica: Dios le protegerá de toda clase de males con su fidelidad, descrita militarmente como *escudo y coraza* del justo. Este se encontrará siempre a salvo, abrigado bajo las plumas, bajo las alas de Dios (véase Sal 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8). Para referirse a los males se usan imágenes variadas y muy ricas. Imágenes de caza: la saeta, la red del cazador; de enfermedades: peste, plagas, epidemias; de otras desgracias: terrores indefinidos, diurnos y nocturnos, que la mentalidad popular revestía de carácter mitológico o atribuía a maleficios, o a espíritus malignos (Sal 91,5-6; véase Sal 121,6). Se llega a utilizar, como en el Sal 27, el recurso a un caso límite, hiperbólico: mil o diez mil caídos alrededor del justo, en batalla o por epidemia, sin que a él le suceda nada (Sal 91,7; véase Sal 27,3 y 10; 3,7). Aparecen inesperadamente los malvados –su suerte será terrible y no podrán nada contra el justo–, y una serie de animales reales (o figura de otros peligros) de los que el que confía en el Señor escapará indemne y a los que vencerá y someterá fácilmente (Sal 91,13). Y se menciona también a los ángeles, enviados por Dios para proteger a su fiel como llevándolo en volandas, para evitar incluso los tropiezos con las piedras del camino (véase Sal 34,8).

La descripción a la que se ha entregado el autor ha sido extensa y abundante. Pero por si fuera poco, el Señor, por medio de un oráculo, reafirma las palabras del salmista y promete solemnemente hacer lo que éste ha expresado y por las razones que ha mencionado: porque me conoce y me ama, lo protegeré, le responderé, lo honraré, le daré vida larga y le haré experimentar mi salvación. ¿Qué más puede desear el justo?

Convencimiento sobre convencimiento: el fiel destinatario del salmo ya confía en Dios

y se refugia en él. El salmista lo ratifica en su actitud, lo invita a hacer lo que ya está haciendo y le recuerda los beneficios de esa postura, beneficios que ya conoce y ha experimentado su oyente. Y al final el mismo Dios lo confirma todo y se compromete solemnemente. El salmo resulta así una magnífica y convincente exposición del axioma tradicional sobre la retribución: al justo le va bien porque Dios se encarga de ello. Ese Dios que es llamado Altísimo, Omnipotente, Señor y Dios mío, al principio y a la mitad del salmo, nombres y títulos que provocan y refuerzan la confianza en él.

En el episodio de las tentaciones de Jesús (véase Mt 4,6 y par) se utiliza Sal 91,11-12. Sería malentender estas palabras del salmo utilizarlas para condicionar nuestra confianza en Dios a sus manifestaciones excepcionales o creer que se puede poner esa ayuda de Dios al servicio de intereses propios y egoístas. De todas formas los discípulos de Cristo pueden contar con esa ayuda y protección, que él les prometió con una de las imágenes de este salmo (véase Lc 10,19).

SALMO 92 (91)

Es bueno dar gracias al Señor. Himno individual de acción de gracias con motivos sapienciales. Su estructura comprende tres partes: introducción himnica (Sal 92,2-5); cuerpo del himno: contraste entre los malvados y el salmista (Sal 92,6-12); y final: recompensa de los justos (Sal 92,13-16).

Aunque lo clasifiquemos como un himno, este salmo tiene mucho de reflexión sapiencial sobre los designios de amor y de bondad de Dios, designios divinos siempre misteriosos y profundos y, en el tema de la retribución, particularmente difíciles (Sal 96,6; véase 73,16). El necio no los comprende, se deja confundir por las apariencias; el creyente fiel a su fe sí entiende esos planes divinos. Por ellos, y por las maravillosas acciones que de ellos surgen, se alegra, da gracias a Dios, lo alaba continuamente *—por la mañana... en las vigilas de la noche* (Sal 92,3)—, con cantos e instrumentos musicales, deleitándose en ello con verdadero placer y gozo (Sal 92,2-5;

véase 33,1-3; 147,1). Notemos de paso que el autor puede estar refiriéndose a la alabanza litúrgica (sacrificios matutino y vespertino, instrumentos litúrgicos: véase Nm 28,4; Sal 141,2), en cuyo caso es posible que el autor sea un levita, que habita en el templo, como se dirá más tarde del justo (Sal 92,14).

El problema de la retribución, de la recompensa de buenos y malos, y el conflicto espiritual que provoca la prosperidad de éstos últimos ya se ha planteado en otros salmos (véase Sal 37; 49; 73). Muchos fieles parecen haberse escandalizado e impacientado ante el aparente contrasentido que significa el triunfo y la fortuna de los pecadores en un mundo teóricamente gobernado por un Dios justo (véase Sal 37,1.7-8; 49,17; 73,2-3). Nuestro salmista no se deja impresionar y afirma enérgicamente que sólo los necios no comprenden la forma de actuar de Dios (véase Sal 73,22). Aunque los malvados se multipliquen y florezcan, su fracaso trágico y su rápido final están ineludiblemente decretados (Sal 92,8-10), en fuerte contraste con la suerte que los designios de amor de Dios reservan a los justos y que el salmista traduce a su destino personal: los malvados, los enemigos de Dios (Sal 92,10), son ahora “mis” enemigos, los que “me” atacan (Sal 92,12). Así se descubre que el problema planteado no es sólo de teología teórica, sino que responde a la experiencia vital del autor (Sal 92,11-12). La imagen del búfalo —fuerza, vigor— es conocida (véase Sal 75,15; 89,18). La del aceite nuevo representa la atención de Dios con el salmista como con un huésped respetado y querido (véase Sal 23,5), la unción de la victoria y el triunfo (véase Sal 45,8) o simplemente la flexibilidad para el combate del cuerpo recubierto de aceite.

Hasta este momento el salmista se ha dirigido a Dios, su interlocutor. Ahora (Sal 92,13-16), vuelto al ámbito general y hablando al pueblo o a la comunidad de los fieles, se reafirma en sus certezas e intenta consolidar la confianza de sus oyentes en “nuestro” Dios (Sal 92,14). Utilizando el símil conocido del árbol firmemente enraizado, siempre verde y frondoso, de perenne lozanía y fruto constante (Sal 92,13-15; véase Sal 1,3; 37,2.35; 52,10;

90,5-6), habla de la recompensa del justo, de su vida larga, de su vigor inquebrantable, de su íntima relación con el templo y de la alabanza incesante al Señor, que no engaña, que es fiel y fidedigno, cuya lealtad es firme como una roca –*mi roca*– y cuyos designios de amor se cumplen indefectiblemente. Quizá nos parezcan demasiado fuertes las afirmaciones del salmista sobre la “recompensa” que Dios reserva a los malvados, pero en un horizonte de retribución exclusivamente intramundana no puede ser de otra forma.

En cuanto al premio final de los justos, también nosotros podemos experimentar la misma seguridad y alegría, y aún más profundas, ante la amplitud de horizontes que nos abre la resurrección de Cristo. ¿Qué no tendremos que decir sobre lo bueno que es dar gracias a Dios y cantar en su honor? ¿Qué esfuerzos no deberemos hacer para anunciar exultantes de gozo su amor y su fidelidad, y el cumplimiento fiel y sobreabundante de todas sus promesas? ¿O seremos “necios” que no entienden, como lo fueron a veces los mismos discípulos de Cristo (véase Mc 8,17-18; Lc 24,25)?

SALMO 93 (92)

El Señor es rey, está ceñido de poder. Himno a la realeza de Dios, estructurado en tres partes: Dios, rey del mundo (Sal 93,1-2); triunfo sobre el caos (Sal 93,3-4); los mandamientos y el templo (Sal 93,5).

Dios es rey. El autor lo ve sentado majestuosamente en su trono eterno e inamovible, vestido con la túnica real de esplendor y poder (véase Sal 11,4; 29,2.10; 104,1-3). Desde allí proporciona a la tierra la firmeza que poseen su trono y su mismo ser (véase Sal 96,10; 104,5). Después, de repente, el poeta oye el fragor de las aguas torrenciales o del oleaje del mar embravecido y los identifica con los poderes hostiles de todo género que intentan sumir de nuevo la naturaleza y la historia en el abismo del caos primigenio (véase Gn 1,2). Pero Dios vence al caos con su poder creador y sostenedor. La tierra –y todo lo que implica– permanece firme. Y el salmista asocia: igualmente son firmes e inmutables los manda-

mientos de Dios, que regulan el orden entre los hombres y vencen el caos del pecado y de la injusticia; igualmente es firme e inmutable su trono terreno, el templo, adornado de santidad y estabilidad eternas.

El autor ve, oye, asocia... y ora. Hay que comulgar con el poeta para entender a fondo su composición. Hay que ver y sentir la serena eternidad divina y descubrirla reflejada en el mundo creado. Hay que sobresaltarse por el rugir poderoso y repentino de las aguas desbocadas que irrumpen y rompen el silencio y la paz sempiternos. Hay que asombrarse contemplando cómo el Dios soberano establece sus leyes, su orden, sus mandamientos, derrotando una y otra vez al caos que amenaza continuamente su creación. Y hay que saber alabar a Dios por la misteriosa y profunda solidaridad que lo une con sus criaturas: mientras Dios sea rey, podemos sentirnos seguros: *el imperio del abismo no reina sobre la tierra* (véase Sab 1,14).

En la perspectiva del Nuevo Testamento, el Reinado de Dios implica aún mucho más.

SALMO 94 (93)

Levántate, juez de la tierra. Salmo de súplica individual, estructurado en tres partes: apelación a la justicia divina (Sal 94,1-7); exhortación sapiencial (Sal 94,8-15); y afirmación de confianza en la justicia divina (Sal 94,16-23). El autor pone en juego una serie de repeticiones y correspondencias entre las distintas partes del salmo que le dan unidad y coherencia (Sal 94,2 y 23; 94,5 y 14; 94,6 y 21); al mismo tiempo utiliza abundantemente las interrogaciones retóricas, que dan un tono de impaciencia y de fuerza a su composición (Sal 94,3.9-10.16.20).

El salmo comienza rogando a Dios insistentemente que se muestre como vengador y como juez universal. El tema de la venganza de Dios es delicado: a él no le gusta la venganza. Si se la reservó desde el principio de la historia fue para que el hombre no se la tomara por su mano (Gn 4,15). Además, en casi ningún caso, incluido el presente salmo, se trata estrictamente de venganza, sino de rigurosa justicia en el ámbito de las re-

laciones humanas: se trata de restablecer el orden previamente violado; de proteger y defender a las víctimas inocentes de los desahuisados de los criminales (Sal 94,5-6.14.17.21); de pagarles a éstos lo que han hecho; de volver contra ellos mismos sus acciones y darles su merecido (Sal 94,2.23).

En nuestro salmo se contempla además, como en los salmos 58 y 82, el caso de los tribunales injustos y parciales, y del sistema judicial corrompido (Sal 94,15.20). Los pecados y delitos de los malvados –jueces corruptos o malhechores en general– son claros y típicos: opresión del pueblo, asesinato de inocentes, indefensos y desvalidos, representados por las viudas, los huérfanos y los emigrantes (Sal 94,5-6.21); y todo eso con soberbia, insolencia, ostentación y jactancia (Sal 94,2.4), actitudes que les llevan a no temer a Dios o creer que sus crímenes le resultan indiferentes y que, por lo mismo, van a quedar impunes (Sal 94,7; véase Sal 10,11; 54,5; 59,8; 64,6; 73,11).

El autor, indignado, los increpa: son necios, los más necios del pueblo, al suponer eso de Dios (Sal 94,8-10). Y si antes ha pedido al Señor que restablezca la justicia sin tardar (Sal 94,1-4; véase el comentario al Sal 82), ahora ve –conforme a la doctrina sapiencial tradicional– el fracaso y la vacuidad de los proyectos de los malhechores (Sal 94,11), y ve también al Señor en acción a favor de los justos: educando, instruyendo, dando reposo, sin rechazar ni abandonar nunca a “su pueblo”, a “su heredad”, mencionados ya en la primera parte como víctimas de las tropelías de los malvados (Sal 94,5.12-14). Su reflexión le lleva a concluir esperanzado que volverá a haber justicia en esta tierra (Sal 94,15; véase Sal 58,12).

En la tercera parte se vuelve hacia sí mismo: él tiene experiencia personal de lo que acaba de decir. Con dos preguntas retóricas afirma la ayuda que ha recibido del Señor. Y continúa proclamando su seguridad en el apoyo divino para el presente y para el futuro, como lo ha tenido en el pasado: si no fuera por esa ayuda, el salmista ya pertenecería al mundo de la muerte, ya estaría habitando en *el país del silencio* (Sal 94,16-19; véase Sal

115,17). Sus convicciones son claras y profundas: el Señor no puede aliarse con los tribunales corruptos, es decir, no puede permanecer indiferente mientras éstos sigan actuando, utilizando la ley para atropellar la justicia. La cosa es tanto más grave cuanto que se trata, sin duda, de la ley divina: es una aberración abominable ampararse en el nombre de Dios para dañar y asesinar a los hombres (Sal 94,20). Para el salmista –y para todos los justos– el Señor ha sido, es y será refugio, roca, fortaleza (Sal 94,22); para los malvados juez justo que les hará pagar sus delitos (Sal 94,23).

Es reo de muerte, dijeron de Jesús en nombre de la ley divina (Mt 26,66), y en nombre de esa ley ejecutaron al inocente. Su “delito” había sido, entre otros, desenmascarar a los que esquilaban al pueblo en el nombre de Dios (Mc 11,17). Viudas despojadas de sus pobres y escasos bienes so pretexto de muchos rezos (Lc 22,47), hombres y mujeres agobiados por el peso de las supuestas exigencias divinas (Lc 11,46), enfermos y doloridos maltratados y con la solución de sus males aplazada por una falsa obediencia religiosa (Lc 13,14-15)... El panorama en los evangelios es significativo. Y a lo largo de toda la historia posterior se han seguido utilizando demasiadas veces el nombre de Dios y la fidelidad a “su voluntad” para tener doblegados a los hijos e hijas de Dios y para cometer contra ellos las mayores atrocidades... Menos mal que al final triunfarán los auténticos planes divinos (véase 1 Cor 3,20).

SALMO 95 (94)

Cantemos jubilosos al Señor. Este salmo consta de dos partes bien diferenciadas: un canto procesional de entrada en el templo (Sal 95,1-7a) y un oráculo divino (Sal 95,7b-11).

La primera parte es un himno gozoso y festivo a Dios Rey (Sal 95,3), donde se alternan y se entremezclan las invitaciones a la alabanza con los motivos para la misma. Las invitaciones están en primera persona del plural, “nosotros”, en una óptica claramente israelita, no universalista, al contrario de lo que sucede en el salmo 100 cuyos primeros ver-

sos reproducen de forma más recortada las ideas y los sentimientos de éste (Sal 100,1-3).

Los motivos para la alabanza de Dios son varios. Uno de ellos está ya insinuado en las primeras invitaciones: Dios es *la roca que nos salva*, una imagen de seguridad y estabilidad (Sal 95,1; véase Sal 18,3; 28,1; 62,3...). Más adelante se mencionan otras motivaciones, las mismas que aparecen en el salmo 100. En primer lugar, el Señor es Dios, Dios grande, Dios Rey soberano sobre todos los dioses: es motivo de alabanza y al mismo tiempo confesión de fe (véase Sal 77,14; 96,4; 97,9). Además es Creador. La mirada del salmista recorre el mundo creado abarcándolo en su totalidad: verticalmente, simas y crestas, y horizontalmente, mar y tierra firme (Sal 95,4-5). Las manos de Dios, al principio y al final de la frase, han creado y modelado las maravillas de la naturaleza, y ahora la abrazan y la sostienen. Y después de repetir la invitación litúrgica a entrar en el templo y rendir a Dios el homenaje debido, se menciona de pasada que también es *creador nuestro* (Sal 95,6). Pero no sólo creador. Como motivación ligada a las anteriores, aunque de alguna manera distinta y subrayada, se recuerdan los derechos de propiedad o, mejor, las especialísimas relaciones de pertenencia mutua entre Dios y el pueblo establecidas desde la Alianza (Sal 95,6; véase Ex 6,7; Lv 26,12; Dt 4,20; 7,6; Os 2,25; etc.) y mantenidas a lo largo de la historia por la guía y la protección de Dios pastor (véase Sal 74,1; 79,13; 80,2; 100,2).

A la predilección y protección divinas debe responder continuamente la fidelidad del pueblo. El “escuchar hoy”, que resuena en la mitad del salmo (Sal 95,7), señala, más que a ninguna ocasión concreta, al presente continuo de la fidelidad y la obediencia al Señor (véase Sal 81,9.14).

La segunda parte (Sal 95,7b-11) enlaza con esa idea. Habla Dios: mira a la historia pasada, a la de los orígenes del pueblo, y dirige a los fieles que entran en el templo a celebrar el culto –que no puede estar separado de la conducta– una severa amonestación a no imitar el indócil comportamiento de los antepasados en el desierto, apenas cumplida la maravilla del éxodo y sin tenerla en

cuenta (Ex 17,1-7; Nm 20,1ss; Dt 6,16; Sal 106,13ss). Las consecuencias de tal conducta fueron terribles y deben servir de lección al pueblo actual: aquella generación, corazón endurecido, corazón rebelde (Sal 95,8 y 10), se quedó sin entrar en la Tierra Prometida, aquí llamada el *descanso* de Dios (véase Dt 12,9; Nm 10,33; 1 Re 8,56). Los cuarenta años del pueblo errando por el desierto se interpretan como producto del disgusto de Dios por la obcecación del pueblo, por no “conocer los caminos” del Señor. Se está sugiriendo que la permanencia “hoy” en la Tierra y la protección divina están condicionadas a la conducta del pueblo.

Heb 3,7-4,11 recoge y actualiza la exhortación de la segunda parte de este salmo para afianzar la fidelidad y la confianza de los creyentes en Dios.

SALMO 96 (95)

Gobernará al mundo con justicia. Himno a la realeza de Dios estructurado en cuatro partes: invitación general a la alabanza (Sal 96,1-3); motivaciones (Sal 96,4-6); nueva invitación a todos los pueblos (Sal 96,7-10); invitación a la creación y motivación final (Sal 96,11-13).

Es un cántico exultante en honor de Yahvé Rey, bastante parecido a Sal 98 y que se encuentra recogido con otros elementos en 1 Cr 16,23-33. Del género himno desarrolla fundamentalmente el elemento invitatorio: diecisiete veces en trece versos se invita –imperativo o yusivo en hebreo, imperativo o subjuntivo en castellano– a alabar a Dios; la invitación va dirigida al pueblo, a todos los pueblos y naciones (véase Sal 66,4; 67; 86,9; 102,23), a toda la tierra, a la naturaleza entera, a los cielos, al mar y sus criaturas, a los campos con sus frutos, a los árboles del bosque (véase Is 42,10; 49,13; 55,12; Sal 97,1; 98,2; 148).

La invitación puede revestir todas estas modalidades de acción: cantar, bendecir, proclamar, publicar, reconocer, adorar, temblar, decir, alegrarse, regocijarse, exultar, gritar de júbilo... Algunos de estos verbos son alabanza pura. Otros se orientan hacia la misión

y el anuncio, otros subrayan el efecto que Dios y sus atributos majestuosos tienen que producir en todas las criaturas.

A Dios se le alaba por su salvación –en general, hecha de muchas salvaciones históricas concretas–, por su gloria y sus maravillas, porque es grande y temible, más que todos los dioses, que no existen, que son pura nada y no hacen nada, mientras que el Señor es el único y sublime creador de todo cuanto existe. Creación y salvación –creó y afirmó el universo y gobierna los pueblos (Sal 96,10)–, naturaleza e historia: ámbitos, motivos e incluso sujetos para la alabanza, el respeto y la alegría desbordante. En ellos y para ellos Dios es rey. Como lo es y se muestra y se proclama en el santuario celeste (Sal 96,6) y en el templo terreno. A él y a participar en su culto se invita a los *pueblos todos de la tierra* (Sal 96,7), en un arranque universalista sorprendente al lado de tantos otros pasajes bíblicos de perspectivas cortas y provincianas. En realidad toda esta magnífica composición respira el universalismo religioso del que el Segundo Isaías (Is 40-55) es portavoz insigne.

Si Dios es como es, como lo contempla el salmista, están más que explicados el tono de alabanza y los sentimientos de alegría y entusiasmo que invaden el salmo y a los que se invita a todos los seres creados. Si Dios es rey y gobierna, todo es maravilloso (Sal 96,10; véase Sal 67,5). Y lo será aún más cuando ese gobierno se instaure definitivamente, cuando el Señor se haga presente en plenitud y establezca de una vez por todas su justicia y su fidelidad (Sal 96,13); todo ello tendrá lugar tan pronto que el autor parece que ya lo está presenciando. Si el Señor reina, todo está bien. Esa es la buena noticia que el autor anuncia e invita a anunciar (“evangelizar”: Sal 96,2), consciente, como Isaías, de la belleza de la tarea: *¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva y proclama la salvación, que dice a Sión: Ya reina tu Dios* (Is 52,7; véase Is 40,9).

El reinado del Señor es la buena noticia para todos los pueblos que Cristo –¡qué hermosos sus pies sobre los montes y collados de

Palestina!– convierte en el núcleo de su proclama. Ya no hay que esperar más, ni *mirar* hacia el futuro: *El plazo se ha cumplido. El Reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el evangelio* (Mc 1,15; véase Lc 2,10-11). Ese evangelio, una vez creído, se transforma en tarea misionera: ¡qué hermosos nuestros pies sobre las montañas de nuestra tierra!

SALMO 97 (96)

El Señor es rey sobre toda la tierra. Himno a la realeza de Dios, estructurado en tres partes: invitación a la alabanza y aparición de Dios (Sal 97,1-5); reacciones diversas (Sal 97,6-9); reflexión final (Sal 97,10-12).

La aclamación inicial –*¡El Señor es rey!* (véase Sal 47,34; 93,1; 96,10; 99,1)– provoca el júbilo del salmista y pone en movimiento el salmo. El autor, entusiasmado, invita a toda la tierra y a todos los pueblos, en perspectiva universalista y no sólo israelita (véase, por ejemplo, Sal 96), a que se unan a su gozo y su alegría por la realeza también universal de Dios (véase Sal 97,5).

Porque su trono, su reinado, tienen como fundamento la justicia y el derecho (Sal 97,2; véase Sal 89,15; 96,13; 98,9). Para describir su llegada el autor acude a los elementos clásicos de las teofanías o manifestaciones divinas: nubes, tormenta, relámpago, fuego, terremoto (véase Sal 18; 50,3; 77,18-19), elementos que simbolizan su gloria, su majestad y su transcendencia. El Dios rey y dueño universal que aparece con este cortejo es realmente impresionante.

Ante su llegada y la de su reino, se producen distintas reacciones: los cielos pregonan su poder y su salvación, que todos los pueblos perciben (véase Sal 19,2; 50,6; 89,6; 96,11; 98,2); los idólatras, al comparar a sus dioses con el Señor, se avergüenzan de ellos dándose cuenta de que son pura nada y de que, en todo caso, deben someterse ante el único y soberano Dios (véase Sal 89,6-9; 96,5); Sión y Judá, ciudad y monte santo del templo y territorio sagrado, saltan de alegría (véase Sal 48,12). Y el autor, que en la última frase mencionada (Sal 97,8) se ha dejado llevar por el entusiasmo y ha desemo-

cado en la oración dirigiéndose a Dios directamente ("tus" acciones...), sigue en tono de oración y confiesa y ratifica ante Dios lo que ya estaba describiendo: Tú eres Altísimo, Dueño universal, Dios sobre todos los dioses (Sal 97,9; véase Sal 47,3).

Después de este arranque, el salmista parece frenarse un poco y cierra su salmo con una serena reflexión de tipo sapiencial: el Señor –cuyo trono se asienta en la justicia y el derecho– ama, protege y libra a los que se comportan justa y honradamente. Estos gozaran siempre de una adecuada recompensa: luz (salvación) y alegría (Sal 97,11) ¿O habrá que interpretar este verso de otra forma? Intentemos: el mismo Señor es su luz y su alegría (véase Sal 112,4; 27,1; 36,10; 89,16-17; 90,16; 118,27). Cuando se despiertan, esos hombres ven amanecer a Dios en sus vidas, Dios que rompe las tinieblas, Dios que acaba con toda tribulación (véase la expresión *la luz de tu rostro* en otros salmos: Sal 4,7-8; 43,3-4; 44,4; 90,8...).

La invitación final, aunque suena algo fría y rutinaria, encaja perfectamente con estos últimos pensamientos y remata el salmo con los mismos sentimientos de gozo con que comenzó. Son también los mismos sentimientos a los que los ángeles invitan a los pastores ante la llegada del Dios Salvador, del Mesías, del Señor, que no se presenta con el séquito aterrador que describe el salmo, sino solo, pequeño y débil, como un niño recién nacido envuelto en pañales y acostado en un pesebre: en él los ojos de la fe reconocen la verdadera luz de las naciones (véase Lc 2,10-12.30-32).

SALMO 98 (97)

El Señor revela su salvación. Himno a Dios, Rey y Señor universal. Su estructura comprende tres partes que constituyen otras tantas invitaciones a la alabanza: invitación a los fieles y motivación (Sal 98,1-3); nueva invitación universal (Sal 98,4-6); invitación a la creación y motivación final (Sal 98,7-9).

El contenido, la forma y los sentimientos del salmo guardan bastante relación con los del Sal 96, del que incluso duplica expresiones literales (Sal 98,1.7.9). Lógicamente

está emparentado también con el Segundo Isaías (Is 40-55). Se trata de un canto de alabanza exultante a la que se invita a los fieles (Sal 98,1), a los habitantes de toda la tierra (Sal 98,4) y a la naturaleza (Sal 98,7-8).

El motivo de tanta exultación lo constituyen las maravillas que Dios ha hecho y la llegada e inauguración del reinado justo y universal de Dios, como en el Sal 96 (Sal 98,1.9; véase Sal 96,3.13), pero además aparece desde el principio un motivo nuevo y especial: la victoria que Dios ha conseguido con su diestra, con su brazo, metáforas de su poder (véase Sal 20,7; 21,9; 44,4; 118,15-16; Ex 15,6; Is 59,16; 63,5). No sabemos a qué se refiere el salmista. En seguida nos enteramos de que esa victoria es *salvación* (literalmente, "justicia": Sal 98,2). Puede tratarse de una salvación concreta (¿el éxodo? ¿la liberación de Babilonia?), o puede tratarse en general de las "maravillosas" intervenciones salvadoras de Dios a lo largo de la historia. Y puede referirse también a la salvación escatológica.

Sea lo que sea, lo cierto es que demuestra que el Señor actúa por amor, por lealtad y fidelidad para con su pueblo. La victoria-salvación es, en este salmo, para Israel, a quien el Señor se la tenía prometida, pero de ella se han enterado –Dios mismo la ha revelado y publicado– todos los pueblos y naciones de la tierra (Sal 98,2-3). Es más, la actuación del Señor con Israel ha constituido un espectáculo grandioso que ha tenido lugar ante un público universal. Y quizá no hayan sido sólo espectadores. "Ver la victoria de nuestro Dios", ¿no querrá decir haber participado también de ella, como Israel?

A ese público universal se invita por dos veces (Sal 98,4.7) a compartir el gozo de Israel y unirse a sus aclamaciones en honor del Dios que lo salva. Se les invita calurosa y entusiásticamente, animándoles a unir a sus voces el son de los instrumentos musicales –¿litúrgicos? (véase Sal 92,4)– para acompañar las alabanzas del Señor, cuyo título de rey aparece ahora por primera y única vez en el salmo (Sal 98,6).

A que participe en la alabanza, el aplauso y la alegría desbordante se anima también a la naturaleza entera, en un mecanismo de

personificación ya conocido. Aquí la invitación es más breve que en el Sal 96, y con algunas variaciones en los “sujetos” –mar, tierra, ríos, montes–, pero con el mismo sentido general de celebración del nuevo orden, del reino nuevo de Dios, de la instauración de la justicia y la rectitud en el planeta (Sal 98,7-9; véase Sal 96,11-13).

En este salmo se detecta una cierta tensión entre particularismo y universalismo (Israel/naciones), que no estaba presente en el Sal 96. En aquel, además, Dios era “el Señor”, sin más determinaciones, es decir, el Señor absoluto, el Señor universal, el único Señor. En Sal 98 Dios es también el Señor (Sal 98,1.2.4.5. 6.8), pero en un momento del salmo, en su centro (Sal 98,3), es “nuestro” Dios, el Dios de Israel. Podríamos subrayar la conciencia de “privilegiados” que demuestra el autor –y los israelitas– con esta forma de hablar. Privilegiados sin méritos propios, sólo por el amor de Dios y su fidelidad (Sal 98,3). Privilegiados pero responsables directos de extender ese privilegio, ese amor –y el reinado de justicia y rectitud en que se concreta– a *todos los confines de la tierra*. En Israel se puede ver la salvación de Dios que, aunque se actúe en ellos, no es sólo para ellos. Nosotros, creyentes en Cristo y partícipes de su victoria, también hemos sido puestos como espectáculo ante los ángeles y los hombres (véase 1 Cor 4,9). Tenemos que dejarnos ver, de forma que todos los pueblos y naciones alaben a Dios: *Brille de tal modo vuestra luz delante de los hombres que, al ver vuestras buenas obras, den gloria a vuestro Padre...* (Mt 5,16).

SALMO 99 (98)

Santo es el Señor, nuestro Dios. Himno a la realeza y santidad de Dios. La triple referencia al Dios santo (Sal 99,3.5.9) divide el salmo en tres estrofas: Dios reina en Sión (Sal 99,1-3); la justicia de Dios (Sal 99,4-5); la revelación de Dios (Sal 99,6-9).

Sal 99 es el último de los himnos dedicados al Señor como rey (Sal 47,93.96-99) y, en buena medida, recapitula los anteriores. En él destaca la regularidad, armonía y belleza de

composición. Las tres estrofas tienen un esquema idéntico: afirmaciones sobre Dios (Sal 99,1-2.4.6-8), invitación a la alabanza (Sal 99,3.5.9), aclamación final (Sal 99,3b.5c.9c).

En la primera estrofa encontramos una proclamación solemne de la realeza del Señor y de su impresionante majestad: Dios reina, el Señor es rey (como en Sal 93,1; 97,1), y se sienta sobre querubines (¿quizá recordando el arca de la alianza?: véase Ex 25,18; Sal 80,2). La presencia o aparición de tan majestuoso Dios debe provocar el estremecimiento del orbe entero: humanidad y naturaleza, tierra y naciones (véase Sal 96,8; 97,4; Is 6,4). La sede de su trono está en Sión: en ella se manifiesta su grandeza y desde ella domina todos los pueblos y naciones (véase Sal 48; 47,9; 76,2-3). El Señor es, pues, temible y grande (véase Sal 47,3), y el salmista invita a darle gloria. En realidad se dirige a Dios mostrándole su deseo de que su nombre sea santificado. El pueblo lo hace con la aclamación “¡Santo!” (Sal 99,3).

Después el autor se dirige a Dios y reconoce ante él que su reinado es un reinado de justicia y rectitud (véase Sal 96,13; 98,9), virtudes y comportamientos que el Señor ama, establece y ejerce en Israel (Jacob). Sigue la invitación –más larga y detallada que la primera– a ensalzar a Dios y a rendirle homenaje inclinándose ante su trono (Sal 98,5). Nótese que el Señor es ahora *nuestro Dios*. La aclamación del pueblo cierra la estrofa.

La tercera estrofa considera la revelación y la cercanía de Dios en la historia del pueblo y en su ley. Moisés, Aarón y Samuel, se dirigían a él y obtenían su respuesta. El Señor les dio una ley y ellos la observaban. Y Dios los trataba con paciencia y misericordia, pero también con justicia. Se repite la invitación de la segunda estrofa con un cambio: el *estrado de sus pies* se ha convertido en su *monte santo*, es decir, el templo (Sal 99,5.9). Y la aclamación final es más compleja: se reconoce la santidad del Señor que es, como en la segunda estrofa, *nuestro Dios* (Sal 99,9c).

El salmo combina la proclamación ante el pueblo y el diálogo con Dios, la invitación a la asamblea y la aclamación solemne y re-

petida. El Señor, el tres veces Santo (véase Is 6,3), que infunde respeto y temor, es también el Dios cercano y accesible, dialogante y justo, compasivo y paciente: *¡Santificado sea tu nombre! Es Rey universal, y su reino es un reino de justicia y rectitud: ¡Venga a nosotros tu reino!* Su Hijo lo instaurará definitivamente entre nosotros, enviado por el Padre para tan grandiosa tarea: *¡Santo, santo, santo es el Señor, Dios del universo! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!*

SALMO 100 (99)

Dios nos ha hecho y somos suyos. Canto procesional que es un himno de alabanza y acción de gracias. Su estructura comprende dos partes bastante paralelas y simétricas, cada una de ellas con invitación a la alabanza y motivación de la misma: Sal 100,1-3 y 4-5.

El primero de esos elementos, habitual en los himnos (véase Introducción), se ha desarrollado mucho en este salmo, que encontramos casi repetido en el Sal 95,1-7. Con siete imperativos en cinco versos, que constituyen otras tantas invitaciones, el autor exhorta a alabar, servir (dar culto) y bendecir al Señor, a darle gracias y cantar en su honor, mientras los fieles se dirigen procesionalmente al templo y entran en él. El clima es solemne, exultante y festivo.

Y es que el Señor se merece todo esto. Es Dios, y la frase suena como reconocimiento y confesión de fe: *Sabed que el Señor es Dios* (Sal 100,3; véase Sal 46,11; 105,7). El salmo 95 amplía y explicita: Dios grande, poderoso, soberano, Dios sobre todos los dioses (Sal 95,3). Es Creador, *él nos ha hecho*: el salmo 95 se fija también en la creación del universo además de la "creación" del pueblo (Sal 95,4-6). Como Creador, es dueño "nuestro" y nosotros *somos suyos, su pueblo*. Pero además tiene derechos de propiedad sobre el pueblo porque él lo hizo nacer como tal pueblo "suyo" a partir del Exodo, como suena en la fórmula de la alianza: *Os tomaré para que seáis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios* (Ex 6,7; véase Lv 26,12; Dt 7,6; Os 2,25; etc.). Y es pastor de ese pueblo, "su rebaño" (véase Sal

74,1; 79,13; 80,2; 95,7), porque lo guía y lo apacienta a lo largo de la historia...

Estos son motivos concretos para la alabanza. Pero hay más. En la segunda serie de motivos, en el verso final de la segunda estrofa, se alude más en general a una serie de atributos divinos de sobra conocidos por Israel y de los que tiene cumplida y larga experiencia: su bondad, su lealtad perpetua, su fidelidad constante e inmovible (véase Sal 106,1; 107,1; 118,1.29; 135,3; 136,1).

Este breve salmo posee, a pesar de su brevedad, una gran densidad teológica. Sin explicitar demasiado, sólo insinuando, recorre toda la historia de la salvación y las "maravillas" de Dios: creación, nacimiento del pueblo, alianza, pastoreo y fidelidad a lo largo de los siglos... Todo ello condensado en breves fórmulas riquísimas de contenido. Por otra parte se emplea un mecanismo parecido al del salmo 117 (véase comentario): una invitación aparentemente universal, a *toda la tierra* (Sal 100,1; véase Sal 47,2; 66,1; 96,1; 98,4), que después se particulariza en "su pueblo", "nosotros". Se puede pensar que en realidad las magníficas acciones salvadoras de Dios para con su pueblo son beneficiosas para toda la humanidad, como quedará patente en Cristo, la última y la más grandiosa "acción" salvadora de Dios para con todos los hombres; Jesucristo es el verdadero pastor y salvador universal, definitiva prueba de la bondad de Dios y de su fidelidad eterna.

SALMO 101 (100)

Voy a cantar al amor y a la justicia. Salmo que contiene una declaración de propósitos, como un plan de vida y de conducta. Tras la introducción himnica (Sal 101,1), el salmo presenta dos partes casi paralelas (Sal 101,2-5 y 6-8). Hay una pregunta extraña que no encaja con el resto del salmo: *¿Cuándo vendrás a mí?* (Sal 101,2). Los intérpretes no se ponen de acuerdo sobre su significado, aunque aluden a la visita del arca de la alianza a la casa de David (2 Sm 6).

Si el salmo es real, como parece bastante probable, entonces se trata del programa de gobierno del rey, expuesto en un discurso

so programático, quizás el discurso de la corona dentro de las ceremonias de la entronización real. En la introducción (Sal 101,1) el salmista dedica su canto a Dios, al Dios que “ama la justicia y odia la maldad” (véase Sal 5,5-6; 11,7; 33,5; 37,28; 99,4), como debe hacer el rey –para eso ha sido ungido por Dios (véase Sal 45; 72)– y promete hacer el autor del salmo.

Porque la justicia; la rectitud, la integridad, es la realidad clave del salmo (Sal 101,1. 2a.2b.6b). Tras la promesa genérica inicial de proceder rectamente y de seguir el “camino recto” (Sal 101,2), se especifica en qué consiste: apartarse de los malvados y de sus asuntos (Sal 101,3-5; véase Sal 1; 26), acoger a los leales y rectos (Sal 101,6) y expulsar a los malhechores de *mi casa*, de la ciudad y del país (Sal 101,7-8).

Hay algunos tipos concretos que asoman en esas menciones genéricas: los difamadores, los altivos y los soberbios (Sal 101,5), los corrompidos que cometen fraudes y los mentirosos (Sal 101,7). Nos parece ver una atención especial a los que hacen el mal con la lengua y las palabras, a los que difaman, mienten y engañan quizá en el ejercicio del poder, en la cercanía –en la “casa”– del rey, lo que haría la cosa mucho más grave pues las palabras y las acciones de los “políticos” tienen más peso, más repercusiones que las de los ciudadanos de a pie. En este sentido el salmo sigue teniendo plena actualidad y constituye aún hoy un buen capítulo de cualquier programa de gobierno justo.

SALMO 102 (101)

Tú eres siempre el mismo. Salmo mixto: lamentación individual con súplica colectiva de confianza. El conjunto se estructura en cuatro partes: invocación inicial (Sal 102,2-3); descripción de la situación (Sal 102,4-12); súplica por Sión (Sal 102,13-23); nueva súplica con conclusión himnica (Sal 102,24-29). En el salmo funcionan una serie de mecanismos literarios dignos de notar. Por ejemplo, la descripción de la situación resulta enmarcada en una inclusión que subraya la caducidad humana: *mis días y co-*

mo el heno (Sal 102,4-5.12). Y las súplicas finales, que hemos dividido en dos partes, repiten una especie de estribillo temático: *tus años y tu fama duran por siempre, tú reinas por siempre, tú eres siempre el mismo, tus años no tienen fin* (Sal 102,13.25.28).

El salmo comienza con el tono de **urgencia** y con los gritos de auxilio típicos de las lamentaciones (Sal 102,2-3; véase Introducción). Un individuo recurre a Dios en un momento de angustia.

Inmediatamente describe su situación: enfermedad, soledad, acoso e injurias de los enemigos, todo ello causado por la ira del Señor. Lo lógico es que se piense –y se diga– que la ira del Señor ha sido causada, a su vez, por los pecados del que habla (véase, por ejemplo, Sal 38,4). Aquí no hay la más mínima alusión a la culpabilidad del orante ni tampoco a su inocencia (véase, por ejemplo, Sal 44,18-22). Las imágenes utilizadas son muy expresivas: un búho en el desierto, una lechuza entre las ruinas, un pájaro solitario en un tejado. Son imágenes de soledad, de desolación, que hacen juego con la sensación de sequedad y aridez del heno agostado, símbolo de la caducidad y fugacidad de la vida humana, reflejada también en realidades como el humo, las brasas que se consumen, la sombra que pasa (véase Sal 39,5-7; 78,39; 90; 113,15-18; 144,4). Otra imagen expresiva: ceniza en el plato, lágrimas en la copa (véase Sal 42,3-4; 80,6).

Esperaríamos ahora la súplica. Pero aquí hay un quiebro (Sal 102,13s). Como contraste con la caducidad humana el salmista se fija en la eternidad de Dios, de su reinado, de su fama. Y le suplica no por sí mismo, sino por Sión, la ciudad de Jerusalén, que se encuentra reducida a ruinas –quizá en la época del destierro: véase Lam 3; 5–, y en la que el salmista se siente como un búho o una lechuza. Descubrimos ahora que la situación del autor es paralela a la de la ciudad: ambos se encuentran en situación de deterioro profundo en todos los aspectos, y necesitados de restauración, de reconstrucción, de salvación. A partir de este momento, en el salmo se van a mezclar las situaciones y las suertes de ambos: la vida débil y corta del sal-

mista y su salvación por una parte, y la ciudad asolada y en ruinas y su reconstrucción por otra.

El autor suplica en primer lugar por la ciudad, poniendo de manifiesto el amor y la compasión intensa que ella despierta en los fieles y la gloria y fama que obtendrá el Señor si hace caso a la súplica. Y en seguida el salmista pasa a las consecuencias –reconocimiento y alabanza– y al anuncio de las actuaciones maravillosas de Dios tanto con Sión como con él y con los desvalidos, los cautivos, los condenados a muerte. El salmista se mueve en la certeza absoluta de la intervención salvadora del Señor.

Luego, ¿recapitulando, resumiendo?, vuelve de nuevo la mirada sobre sí mismo y narra brevemente –como si ya perteneciera al pasado– su enfermedad (Sal 102,24), su súplica motivada, con la esperanza nacida de la fe en el poder de Dios, creador, eterno, inmutable y sin fin (Sal 102,25-28). Finalmente el salmista proclama la certeza de que la ciudad será reconstruida y de que no se romperán las relaciones entre Dios y sus fieles (Sal 102,29).

El salmo tiene momentos de profundo lirismo y rebosa confianza en Dios y certeza de salvación. En el salmo hay ternura (Sal 102,14-15), imágenes emotivas (Sal 102,20-21), alegría y gozo universales (Sal 102,16,23). El salmo funciona por contrastes: entre la caducidad humana –un vestido que se gasta, un manto que se queda raído al poco tiempo de usarlo– y la permanencia, la solidez, la eternidad divinas; entre su *excelso santuario* y la tierra de los desvalidos y humillados sobre la que Dios se asoma y se inclina; entre el hoy –marcado por la desgracia, la enfermedad, la tristeza– y el mañana, para el que hay que dejar testimonio escrito de la salvación que provoque el júbilo y la alabanza permanente al Señor.

El autor de la carta a los Hebreos cita Sal 102,26-28 para hablar de la superioridad de Cristo, Hijo eterno de Dios, sobre los ángeles. La caducidad humana se ve compensada por la “permanencia” de la vida divina que la resurrección de Cristo, que *no vuelve a morir* (Rom 6,8-11), consiguió para los seres humanos. La Iglesia, nueva y amada Sión, siem-

pre necesitada también de reconstrucción y de restauración, ha incluido el salmo 102 en su lista de salmos penitenciales (véase Sal 6).

SALMO 103 (102)

Bendice, alma mía, al Señor. Himno a la misericordia de Dios, estructurado en tres partes: invitación y alabanza inicial (Sal 103,1-2); cuerpo del himno con los motivos de alabanza (Sal 103,3-19); conclusión con nuevas invitaciones (Sal 103,20-22).

El autor comienza invitándose solemnemente a la alabanza, como en Sal 104,1, y menciona los *beneficios* del Señor, que son los que motivan el himno y se van a ir desgranando en el cuerpo del salmo.

El primero de ellos, que resultará ser el central y prácticamente el único (Sal 103,4b. 8.11.13.17), es su misericordia y su amor infinitos que llevan a Dios a perdonar al salmista, a curar las enfermedades que le sobrevienen como consecuencia de sus pecados (véase, por ejemplo, Sal 38,2-9) y a colmarlo de bienes manteniéndole la salud y la juventud.

Otro efecto de la bondad de Dios es su pre-ocupación por los oprimidos, a los que defiende y libera, como hizo con los israelitas cuando los sacó de Egipto guiados por Moisés. A Moisés y a los israelitas se les reveló entonces el Nombre y los atributos que el salmo está alabando y agradeciendo: Dios clemente, compasivo, paciente, lleno de amor (véase Ex 34,6-7; Sal 86,15; 111,4; 145,8). Con paciencia, con clemencia y compasión trata a su pueblo pecador: su amor es infinito, de dimensiones grandiosas –más alto que el cielo (véase Sal 36,6)–; su perdón es inmenso –aleja los pecados como de oriente a occidente–; su ternura y su cariño son profundos y delicadísimos, como los del padre o la madre hacia sus hijos pequeños. Nuestra pequeñez, nuestra debilidad, nuestra pobreza, nuestra caducidad, lo enternecen: sabe que somos polvo, sabe que –el autor se recrea en las imágenes– somos florecillas frágiles y fugaces (véase Sal 102,4.12), en contraste con ese amor infinito, permanente, sólido, eterno, de Dios hacia nosotros (Sal 103,15-18). Imagen

y símbolo de esa permanencia son los cielos, el trono de Dios, desde donde él lo domina todo y ejerce su soberanía universal.

Tanto amor, tanta compasión, tan tierna y, al mismo tiempo, tan majestuosa imagen, hacen que se desborden los sentimientos del salmista y que invite solemnemente a los ángeles y a los ejércitos cósmicos a que alaben al Señor con la misma disposición con que le sirven, le obedecen y atienden sus palabras. La invitación se extiende después a *todas sus obras*, en todos los lugares del orbe a los que alcanza su soberanía universal. Cielos y tierra, y todas sus criaturas, invitados y unidos en la alabanza del Señor. El autor termina invitándose de nuevo a sí mismo a bendecir a Dios, volviendo así al punto de partida. El salmo, desde su conclusión, vuelve al comienzo para cantar sin fin la misericordia sin fin del Señor, el Padre, el *Dios que es amor* (1 Jn 4,8), que nos amó el primero y que en la plenitud de los tiempos *envió a su Hijo para librarnos de nuestros pecados* (1 Jn 4,10). *¡Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que desde lo alto del cielo nos ha bendecido por medio de Cristo!* (Ef 1,3).

SALMO 104 (103)

Todo lo hiciste con sabiduría. Himno al Señor, rey y creador, que guarda bastantes afinidades con un himno egipcio al dios sol de la época del faraón Akenatón (Amenofis IV: s. XIV a. C.). Podemos distinguir en él, después de la alabanza inicial que se repite al final del salmo (Sal 104,1.35c) seis partes distintas: Dios en su morada celeste (Sal 104,1-4); creación de la tierra y separación de las aguas (Sal 104,5-9); cuidado de la tierra y sus habitantes (Sal 104,10-18); el ritmo del tiempo (Sal 104,19-23); providencia divina (Sal 104,24-30); alabanza conclusiva (Sal 104,31-35).

Es un grandioso himno a un Dios también grandioso, creador y vivificador de todo cuanto existe. Sus relaciones con el relato de la creación de Gn 1 son bastante cercanas. Comienza como el Sal 103, con una invitación a sí mismo a alabar al Señor, para dis-

tanciarse enseguida de él con una alabanza directa y entusiasta, que marca ya la majestad del Señor y, al mismo tiempo, su relación personal –Dios mío– con el salmista: *¡Señor, Dios mío, qué grande eres!* (Sal 104,1; véase Sal 8,2).

La grandeza del Señor se contempla, en primer lugar, en el mundo celeste. En ese ámbito Dios es un rey imponente: atuendos reales, palacio real, carroza regia, cortejo de heraldos y servidores. Son el sol, los cielos, las aguas, las nubes, los vientos y el fuego de rayos y relámpagos: todas las realidades “celestes” puestas al servicio de su realeza y su majestad en una estampa imaginativa de soberanía impresionante (véase Sal 103,19-21; 148,1-4.8).

Dios es también creador: la mirada se dirige a este mundo “terreno”, a sus orígenes. Dios asentó la tierra, la vistió –preciosa imagen– con la túnica del océano, separó y sujetó las aguas primordiales y caóticas dentro de sus límites, como soberano Señor, con una sola orden (véase Sal 18,14-16). Luego las domesticó, las convirtió en manantiales y riachuelos, y en mansa lluvia que empapa la tierra y la fecunda (véase la estupenda descripción de Sal 65,10-14), y las puso al servicio de las demás criaturas. El salmista parece contemplar, desde un otero bien situado, un espléndido panorama. Divisa a lo lejos las montañas, y recuerda los animales que las habitan y los ríos que de ellas descienden; como música de fondo suena el cantar de los pájaros que anidan en los árboles de sus orillas. Ve aquí más cerca las verdes laderas del valle atravesado por el río, y los campos cultivados. En aquellas se amontonan los ganados que pastan y seestean (véase Sal 147,8-9), en éstos varias personas están trabajando la tierra para obtener de ella alimento, alegría, belleza, que todo es necesario en esta vida. El hombre aparece aquí inserto en la creación como “trabajador”, no como el “vice-Dios” del salmo 8.

Junto a los campos de labor el salmista descubre cedros hermosos, grandes, frondosos, cuyas ramas más altas ostentan la corona de los nidos de las cigüeñas. Y vuelta la mirada al horizonte, evoca la cabra montés

sobre los riscos y algún que otro animalillo silvestre: la “casa” de la cigüeña y del resto de las aves le ha sugerido la “casa” de estos otros animales (Sal 104,17-18). Pero se echa encima el ocaso, y las tinieblas le privan de tan espléndida vista.

Entonces, mientras desciende del otero donde lo hemos colocado, el autor reflexiona sobre el misterio del tiempo –el día, la noche, el sol, las tinieblas–, sobre los animales nocturnos y la salida del hombre a su faena, al alba, para recomenzar otra vez el mismo ciclo eterno y fecundo... (Sal 104,19-23).

Durante todo este tiempo el salmista no ha dejado de hablar con Dios: su contemplación y su reflexión son oración estremecida y admirada, conversación íntima con el amigo autor de tanta maravilla; ello obliga a estallar en alabanza antes de continuar por otros derroteros: ¡Cuántas son tus obras, y qué sabiduría demuestran! (Sal 104,24).

La contemplación se amplía: faltaba el mar, lleno de criaturas, dominado por el hombre –como la tierra cultivable– que lo surca con sus navíos; el mar que es morada del Leviatán, al que el salmista desnuda de sus terribles características para convertirlo en un gran juguete divino –¿el delfín del Mediterráneo?– (Sal 104,25-26; véase Sal 74,14; 148,7).

El Señor reina, crea y también conserva: alimenta a sus criaturas (véase Sal 145,15-16), les envía y les mantiene su espíritu vital (Sal 104,29-30; véase Gn 2,7; Sal 90,3; 146,4; Job 10,12; 12,10; 34,14)... Al terminar el recorrido por todos los ámbitos de la creación, el poeta ve a Dios satisfecho, gozando con sus criaturas, como el Dios del relato del Génesis al concluir su semana creadora (Gn 1,31ss). El salmista deja escapar de nuevo su alabanza: ¡Gloria a Dios!

Una pincelada –recuerdo de la majestad trascendente de Dios (Sal 104,32; véase Sal 144,5)– da paso al propósito del autor de alabar eternamente a tan magnífico Dios y Señor (Sal 104,33; véase Sal 146,2) y a su deseo –que si se cumple le llenará de gozo– de que su obra, el poema, agrade a ese Dios “suyo” como le agradan todas las obras contempladas en el salmo.

La imprecación final, inesperada y violenta (Sal 104,35), expresa el deseo de que desaparezcan el pecado y el mal –*pecadores y malvados*–, únicas realidades que empañan el maravilloso panorama que se dibuja en el poema.

Nuestro autor ha sabido ver *lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad... a través de las cosas creadas* (Rom 1,20). Si a la “gloria” revelada en la creación, los cristianos añadimos la prodigiosa “nueva creación” de todo y de todos en Cristo (véase Rom 8,19-23; Col 1,15ss; 2 Cor 5,17; Ap 21,1-5...), nuestro canto de alabanza será más completo, más pleno, más entusiasta que el del salmista del Antiguo Testamento.

SALMO 105 (104)

Recordad las maravillas que hizo el Señor. Himno a Dios salvador por las maravillas que ha hecho en favor de su pueblo. Tiene forma de memorial histórico, semejante a Sal 78, 106 y 136. Se estructura en seis partes: invitación a la alabanza (Sal 105,1-5); los patriarcas (Sal 105,6-15); José (Sal 105,16-22); opresión en Egipto y liberación (Sal 105,23-38); estancia en el desierto (Sal 105,39-41); don de la tierra (Sal 105,42-45). Las dos primeras secciones se encuentran formando parte de la oración de David en 1 Cr 16,8-22.

La invitación inicial es una amplia y solemne apertura: se invita insistentemente a la acción de gracias, a la alabanza, al recurso continuado al Señor, al orgullo y la alegría con él, a la búsqueda de su rostro y al recuerdo de las maravillas que ha obrado, que deben ser además publicadas ante todos los pueblos. La invitación va dirigida a unos oyentes indeterminados –creyentes, desde luego pues se los describe como *los que buscan al Señor*– y, más en concreto, a los actuales descendientes de Abrahán y Jacob que confiesen al Señor, junto con el salmista, como *nuestro Dios* (Sal 105,6-7).

Una de las maravillas divinas en la historia va a hacer de hilo conductor de todo el salmo: el don de la tierra como cumplimiento de las promesas a los antepasados. Esa promesa (pacto, alianza), abre el cuerpo del sal-

mo (Sal 105,6-11) y lo cierra (Sal 105,42-45). Las etapas históricas que se consideran entre esos dos momentos están contempladas desde la óptica de la fidelidad de Dios a su palabra-promesa: toda la historia se convierte así en un continuo caminar hacia el cumplimiento de la promesa; toda la historia está "divinamente" cruzada y dirigida por una orientación y una fuerza que, a través de los acontecimientos y a través de los siglos, la va conduciendo hacia la meta final, la Tierra Prometida.

El salmo es, pues, un canto de alabanza y reconocimiento entusiasta a la fidelidad del Señor, a su coherencia y su constancia, a su admirable "memoria": *recuerda su alianza eternamente, la palabra dada, por mil generaciones* (Sal 105,8.42).

En el discurrir histórico, el autor comienza fijándose en los patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob-Israel), a los que llama sorprendentemente *ungidos y profetas* (Sal 105,15; véase Gn 20,7). Por su causa castigó al Faraón (Gn 12,10-20) y al rey Abimelec (Gn 20,1-18; 26,1-11). Sigue con la emigración a Egipto, preparada por la historia de José, acreditado y rehabilitado por Dios y más sabio que los sabios de Egipto. Continúa con la opresión y la esclavitud, con las figuras de Moisés y Aarón; evoca luego las plagas, de las que sólo se mencionan –y desordenadas– siete (véase Ex 7-12). Se fija después en la salida triunfal de Egipto y la marcha por el desierto, con el recuerdo de la columna de nube y fuego, el maná y las codornices, y las aguas de la peña. Y termina con la entrada en la *tierra* que Dios había arrebatado a los paganos.

En todos estos episodios descubre el salmista la mano de Dios que acompaña a sus siervos y a su pueblo: su protección ha sido constante y sus intervenciones salvadoras continuas. Concluye el salmo constatando que la promesa inicial –que puso en marcha y dirigió la historia de Israel y que ha actuado como hilo conductor del salmo– se ha cumplido. En justa correspondencia, y además de la alabanza entusiástica y la confianza sin límites en el Señor, el pueblo debe observar sus leyes y mandamientos (Sal

105,45); será ésta la respuesta agradecida de los fieles a la espléndida fidelidad histórica de Dios y a los continuos portentos que ha hecho con ellos y por ellos.

SALMO 106 (105)

Olvidaron a Dios, su salvador. Salmo de lamentación colectiva. Se trata de una gran plegaria penitencial en forma de memorial histórico. Su estructura comprende tres partes: alabanza y súplica inicial (Sal 106,1-5); cuerpo del salmo: recorrido histórico (Sal 106,6-46); súplica conclusiva (Sal 106,47). El último verso del salmo (Sal 106,48) es la doxología que cierra el cuarto libro de los salmos (véase Introducción y Sal 41,14; 72,18; 89,53). Se encuentra también, con otros versos del salmo (Sal 106,1.47), en la oración de David de 1 Cr 16.

Se podría decir que el salmo comienza realmente en Sal 106,6. Los versos anteriores son una introducción extraña formada por una amalgama de elementos dispares: una invitación himnica (Sal 106,1) que lo emparenta con los salmos 107, 118 y 136; una pregunta retórica con tono de alabanza (Sal 106,2); una bienaventuranza difícil de encajar aquí (Sal 106,3); y una súplica individual que contrasta con el carácter colectivo del resto del salmo (Sal 106,4-5).

En Sal 106,6 se inicia una oración penitencial que se abre con la confesión del pecado del pueblo: *hemos pecado* (véase Ecd 9,6-15; Neh 9,5-37; Bar 1,5-2,8; Dn 9,4-19). El pecado es "nuestro", pero repite y prolonga el de *nuestros antepasados*, en una misteriosa solidaridad en el mal que atraviesa los siglos. Esta confesión y la mención de los antepasados sirve para dar paso a una meditación de tipo histórico que hace que el salmo se parezca a Sal 78, 105, 136. A la confesión inicial corresponde la súplica final: *Salvanos...* (Sal 106,47). Enmarcado por esos dos elementos encontramos un recorrido por la historia del pueblo que el salmista ve continuamente bajo el signo del pecado de los hombres por una parte, y el del perdón y la salvación de Dios por otra. Son siete ocasiones históricas en las que el pecado del pueblo se des-

cribe como olvido de Dios y de sus obras maravillosas, como rebelión, idolatría, desconfianza, desobediencia, murmuración y provocación, etc. Algunos de los delitos del pueblo se mencionan concretamente: avidez en el desierto, envidia de Moisés y de Aarón, adoración del becerro de oro, culto a Baal Peor, participación en banquetes sacrificiales en honor de los muertos, sacrificios humanos...

Los episodios son: la liberación de Egipto (Sal 106,7-12; véase Ex 14-15); la estancia en el desierto (Sal 106,13-15; véase Ex 16; Nm 11); Datán y Abirán (Sal 106,16-18; véase Nm 16); el becerro de oro en el Horeb (Sal 106,19-23; véase Ex 32); murmuración sobre la tierra de Canaán (Sal 106,24-27; véase Nm 13-14); Baal Peor y Pinjás (Sal 106,28-31; véase Nm 25); y las aguas de Meribá (Sal 106,32-33; véase Ex 17; Nm 20).

A partir de aquí se condensa la historia. Ya no son episodios concretos, sino un periodo histórico contemplado globalmente: desde la entrada en Canaán hasta el destierro de Babilonia. Esos siglos estuvieron marcados por la desobediencia al Señor: los israelitas no cumplieron sus órdenes, se mezclaron con los paganos y se contaminaron, profanaron la tierra con los sacrificios humanos (véase Nm 35,33), cometieron injusticias y asesinatos, derramando sangre inocente... En una palabra, se *prostituyeron*. Las consecuencias de sus actos fueron terribles: el Señor se enfureció hasta el punto de casi aborrecerlos, y los entregó una y otra vez en manos de los enemigos paganos (véase Jue 2,14; 10,7). A pesar de tan trágicas consecuencias, a las que sobrevivían gracias a las continuas intervenciones salvadoras de Dios, no aprendieron, se obstinaron en su maldad, hasta que sobrevino el desastre final, el destierro (Sal 106,43).

A lo largo de toda la historia el perdón y la salvación de Dios se habían producido por diversos motivos y de diversas formas: unas veces los salvó por puro amor y por su gloria (Sal 106,7-8); otras advirtiéndoles con un breve castigo (Sal 106,15); otras, cuando ya estaba pensando en aniquilarlos, gracias a la intervención de algún siervo suyo, Moisés (Sal 106,23), o Pinjás (Sal 106,30-31). Llegó

un momento en que, ante la persistencia del pueblo en el mal, Dios juró solemnemente su exterminio total y su dispersión entre las naciones (Sal 106,26-27).

Ese castigo final y merecidísimo llegó con el exilio. Pero ni aún entonces fue Dios capaz de mantener su justa decisión: su amor, su misericordia, el recuerdo de la alianza y los gritos angustiados del pueblo le hicieron reconsiderar su postura, arrepentirse de su decisión y perdonarlos de nuevo, concediéndoles la salvación (Sal 106,44-46).

El salmista está cantando, en realidad, la historia de la ternura de Dios, de la paciencia de Dios, de la debilidad de Dios con sus amados. Es como un padre cariñoso incapaz de mantener su severidad con sus hijos. Ahora estos hijos, por boca del salmista, reconocen su pecado y su proceder desviado y culpable desde antiguo. Reconocen que la situación en la que se encuentran —no sabemos cuál es, pero necesitan ser salvados de ella— es justa consecuencia de su maldad. Y piden a Dios que los salve de nuevo, que los restaure, que añada otro eslabón de cariño a la cadena de sus intervenciones históricas (Sal 106,47). El salmo dice, y nos ayuda a decir: "Hemos pecado, como nuestros antepasados y con ellos; ten paciencia con nosotros y sálvanos, Señor, como los salvaste a ellos una y otra vez".

El Nuevo Testamento canta también el milagro continuado de la paciencia divina con la humanidad (véase 2 Pe 3,9.15).

SALMO 107 (106)

Clamaron al Señor y él los salvó. Salmo mixto, compuesto por un himno comunitario de acción de gracias (Sal 107,1-32) y un epílogo de cuño sapiencial añadido posteriormente (Sal 107,33-43). La primera parte se estructura, a su vez, en cinco elementos: invitación a la alabanza (Sal 107,1-3) y cuatro secciones paralelas construidas alrededor de un estribillo doble (Sal 107,4-9.10-16.17-22 y 23-32).

Este salmo está emparentado con el anterior (Sal 106) por la introducción himnica (Sal 107,1; véase Sal 106,1; 118,1; 136,1) y algu-

nos motivos temáticos; comparten, además, una misma datación postexílica (Sal 107,3). Sin embargo en Sal 107 prevalecen la acción de gracias y la alabanza, y desaparece el tono penitencial.

La primera parte es una gran liturgia comunitaria de acción de gracias. La invitación inicial es semejante a la de otros salmos, aunque en seguida se distingue al concretar los destinatarios de la invitación: son los rescatados por el Señor, los liberados del opresor y reunidos de todos los países. Siguen cuatro secciones con varios elementos comunes. El primero es el doble estribillo que se repite en cada una de ellas (Sal 107,6.13. 19.28 y 8.15.21.31). El segundo es el esquema idéntico de las cuatro: descripción de la situación de sufrimiento y –en dos de ellas– de las causas de la misma, súplica al Señor, liberación y acción de gracias. Cada sección se ocupa de la intervención salvadora de Dios en una situación distinta: sufrimientos en el desierto (Sal 107,4-9), liberación de los encarcelados y oprimidos (Sal 107,10-16), curación de enfermedades (Sal 107,17-22) y salvación de un naufragio (Sal 107,23-32). Dos veces se indica que las desgracias estaban causadas por el mismo Dios, que respondía así a las culpas y rebeldías del pueblo (Sal 107,11-12 y 17). La vaguedad de las referencias dificulta la identificación de las correspondientes situaciones históricas. Además la última de ellas es muy extraña y empeora la cosa, porque no han sido los israelitas un pueblo de marinos y no hay muchos episodios en su historia en los que la navegación haya ocupado un puesto relevante; esto hace más notable la maestría literaria con que se describe la situación, desde que estalla la tempestad hasta que arriban al puerto deseado. De todas formas los indicios apuntan al periodo posterior al destierro, sin que podamos precisar más.

La segunda parte (Sal 107,33-43) es un añadido posterior, como demuestran la ausencia de los estribillos anteriores y el cambio de género. En forma himnica se meditan las maravillas del amor de Dios (Sal 107,43) que se muestra en actuaciones paradójicas (véase Sal 113,7-9): con su poder castiga a los que se lo merecen y salva a los justos, a

los hambrientos, a los afligidos –los “rescatados” y “congregados” del principio–, transformando los elementos (ríos, desiertos, tierras y campos) e invirtiendo las situaciones. Proporciona a los suyos una tierra fértil y maravillosa para que se instalen en ella, para que vivan y se alimenten de ella, y para que en ella se multipliquen y aumenten sus ganados con la bendición y ayuda del Señor.

Hay quien quiere ver en esta segunda parte vagas alusiones a periodos históricos concretos: época patriarcal (Sal 107,33-34; véase Gn 19,24), instalación en Canaán (Sal 107,35-38), destierro babilónico con su liberación correspondiente (Sal 107,39-41). Sea lo que sea, el último verso de esta parte recoge la alegría que la actuación salvadora de Dios produce en los hombres honrados, al tiempo que deja sin palabras a los malvados.

La conclusión, en estilo sapiencial, es lapidaria: el hombre sensato debe sacar las oportunas consecuencias de lo expuesto en el salmo sobre el amor de Dios (Sal 107,43).

María recogerá en su canto de alabanza el motivo de la inversión de las situaciones que Dios provoca movido por su amor, así como algunos temas de los que aparecen en el salmo (véase Lc 1,52-53). En esto ella es la mujer sensata y sabia que medita y saca conclusiones (véase Lc 2,51); es modelo y tipo de la Iglesia que, iluminada por las acciones de Dios, las continúa en su proceder con los pobres, los hambrientos, los oprimidos y los encarcelados. Por lo demás, así entendió Jesús su misión (véase Lc 4,17-21; Mt 11,4): dio pan a los hambrientos (Mc 6,30-46), abrió los cerrojos de los encadenados (Mc 5,1-20), curó a los enfermos (Mc 6,53-56; 7,24-37) y calmó la tempestad (Mc 4,35-41).

SALMO 108 (107)

Con Dios realizaremos proezas. Salmo mixto, compuesto con dos mitades de otros salmos, el 57 y el 60.

Sal 57 es un canto de confianza y acción de gracias. Los versos que recoge el Sal 108 del Sal 57 (Sal 57,8-12; Sal 108,2-6) son, en este último, la acción de gracias por la salvación que el salmista ha recibido o va a recibir de

Dios; aquí se quedan en la motivación que aparece en Sal 108,5: *pues tu amor llega hasta el cielo, hasta las nubes tu fidelidad*.

El Sal 60 es, por su parte, una súplica comunitaria. Sal 108,7-14 repite su segunda mitad (Sal 60,7-14). Mientras que en el Sal 60 estos versos responden a la situación descrita en la primera mitad del salmo, en nuestro Sal 108 resultan bastante fuera de contexto. Todo ello justifica la conclusión de que nuestro salmo es una composición secundaria. Tal como está ahora, después de un comienzo de tipo himnico (Sal 108,2-5), se encuentra una súplica (Sal 108,2-7.13) que enmarca el oráculo divino con la promesa de la victoria (Sal 108,8-10) y la lamentación colectiva por el rechazo de Dios (Sal 108,11-12). El salmo termina con una afirmación de confianza total (Sal 108,14; véase el comentario a los salmos 57 y 60).

SALMO 109 (108)

Dios es el defensor del pobre. Salmo de lamentación y súplica individual, que presenta algunas dificultades de interpretación porque en algunos pasajes no está claro en el original quién está hablando. Elegimos una de las posibles distribuciones de los versos, según la cual el salmo resultaría estructurado en cuatro partes: grito de auxilio y descripción de la situación (Sal 109,1-5); palabras de los enemigos (Sal 109,6-19); nueva súplica y motivos de persuasión (Sal 109,20-29); promesa de acción de gracias (Sal 109,30-31). Por algunas de sus expresiones, que suenan demasiado fuerte para nuestros oídos, este salmo ha sido excluido de la liturgia de las horas.

El salmo comienza con una brevísima y típica petición de auxilio (Sal 109,1; véase Sal 35,22; 83,2) para extenderse inmediatamente en la descripción de la situación que la provoca. El autor, un hombre piadoso y justo, acostumbrado a hacer el bien de forma desinteresada (Sal 109,3-5), se encuentra injustamente acusado, calumniado e injuriado. Sus adversarios –el propio salmista expone en estilo directo las cosas que dicen– le desean toda suerte de males: que fracase y

salga condenado en un juicio corrompido e inicuo; que sea destituido de sus cargos; que envejezca y muera prematuramente dejando viuda e hijos desamparados y arruinados; y que desaparezca para siempre su estirpe y su memoria. Incluso pretenden que el mismo Dios lo castigue sin piedad recordando los pecados de sus antepasados (Sal 109,6-15). Son deseos crueles, expuestos en palabras despiadadas, que reflejan la saña de los enemigos. Ante ellas el salmista se encuentra abrumado e indefenso.

Pero los malvados continúan y llegan a más: acusan al salmista de crímenes y pecados falsos, que jamás ha cometido (Sal 109,16-19). Su vida y su conducta han sido exactamente lo contrario: en vez de odio, amor; en vez de maldición, bendición y plegarias; en vez de mal, bien (véase Sal 109,3-5). Entonces el autor lanza una imprecación terrible contra los desalmados que lo acosan: que todos esos males se vuelvan contra ellos por obra del Señor (Sal 109,20; véase Sal 83). Y dirigiéndose a éste en una súplica conmovedora, le ruega que lo auxilie; para persuadirlo, le desgana una serie de razones: porque eres “mi Dios” (es la primera vez que aparece así en el salmo: Sal 109,21), por el honor de tu nombre y por tu misericordia, porque soy pobre y humilde y me encuentro necesitado, débil y enfermo, despreciado por todos. Repite de nuevo su súplica angustiada y urgente –por segunda vez *Dios mío* (Sal 109,26)– y apela al amor de Dios para pedirle que cambie la situación, que la invierta, que sean sus enemigos los que se vean acusados, avergonzados, derrotados. Que constaten así cómo el Señor actúa con su poder en un sentido distinto al que ellos pretenden (Sal 109,27), porque el Señor tiene como orgullo el ser defensor del pobre (Sal 109,31). El es el verdadero abogado del salmista, en vez del que querían asignarle los malvados (Sal 109,6). Queda claro cuál va a ser el resultado del juicio con tan estupendo defensor. Entusiasmado por la certeza de la salvación, el salmista promete la alabanza y la acción de gracias pública (Sal 109,30).

Cristo participó con creces de la misma experiencia del salmista: siendo inocente, se vio

injustamente acusado, insultado y condenado a muerte. Sin embargo no maldijo ni amenazó a sus acusadores: se puso en manos del Padre (véase 1 Pe 2,22) y pidió el perdón para sus verdugos (Lc 23,34). Y además quiso que esa manera de actuar fuese el signo distintivo de sus seguidores (véase Mt 5,43ss).

SALMO 110 (109)

Siéntate a mi derecha. Salmo real, quizás perteneciente a la liturgia de entronización del rey davidico (véase Sal 2). En su composición se advierten un oráculo divino en tres partes (Sal 110,1.3.4b) y dos comentarios sobre la soberanía (Sal 110,2) y las victorias (Sal 110,5-7) del nuevo rey. Sal 110,3 es de difícil traducción e interpretación.

Podríamos entender este salmo como el oráculo que un sacerdote o profeta de la corte pronuncia ante el rey como uno de los actos de las ceremonias de la entronización, es decir, de la toma de posesión del trono y del inicio oficial del reinado. En él se comunica de parte de Dios al nuevo monarca, de acuerdo con la mentalidad del tiempo, su categoría casi divina: *Siéntate a mi derecha* (Sal 110,1); su filiación divina, que en Israel se entiende que es una filiación no por naturaleza, sino por adopción: *Yo te he engendrado* (Sal 110,3; véase Sal 2,7-9); y su carácter sagrado y sacerdotal (Sal 110,4), con un sacerdocio permanente y eterno como el del rey Melquisedec, que, según la tradición judía, no tuvo ni principio ni fin (véase Gn 14,18; Heb 7,1). Lo que se dice del *nacimiento en el santuario; desde el seno de la aurora te he engendrado* (Sal 110,3) podría referirse a una ceremonia de “incubación” nocturna en el santuario –algo así como el “velar las armas” de los antiguos caballeros– durante la cual se producía la “generación” o adopción divina del rey (véase 1 Re 3,4-15).

Estos privilegios son dones de Dios, que se compromete a concederlos y a mantenerse los al rey –su ungido– con un juramento solemne del que nunca se retractará (Sal 110,4; véase 2 Sm 7,12-16).

Junto con estas prerrogativas, el Señor hace al rey una segunda serie de promesas

de carácter marcadamente bélico, a saber, que el mismo Dios se encargará de concederle el triunfo total y definitivo sobre todos sus enemigos, a los que dejará para siempre derrotados, destruidos y humillados (véase Sal 18,51; 21,9-11). El Señor hará de los enemigos del monarca –que son también y por eso mismo enemigos del pueblo– un escabel sobre el que asiente sus pies (Sal 110,1; véase Sal 18,39); hará que el dominio del rey se extienda sobre todos sus adversarios desde la capital real, Sión (Sal 110,2); le concederá el señorío, es decir, se lo ha concedido ya desde el mismo momento de su “nacimiento” elevándolo a la categoría de hijo adoptivo de Dios (Sal 110,3); y finalmente le hará participar en sus victorias o le conseguirá espectaculares triunfos militares (Sal 110,5-6). Y lo mismo que le ha invitado a que se sentara “a su derecha” concediéndole ser casi como Dios (Sal 110,1), ahora le asegura, por medio del profeta o sacerdote, que el Señor está a su derecha, es decir, que le presta su protección, su auxilio, su guía perpetua (Sal 110,5; véase Sal 121).

La última frase del salmo (Sal 110,7) resulta bastante enigmática. Puede referirse a alguna ceremonia o rito que desconocemos, o aludir a algún hecho histórico pasado relacionado con algún manantial o torrente (véase, por ejemplo, 1 Re 1,9-33).

El salmo refleja la cercanía, la intimidad, la colaboración y casi el parentesco que existe entre el rey humano y Dios por iniciativa amorosa de éste (véase Sal 21,1-7). Pero no goza de ellas sólo el rey; por una misteriosa solidaridad entre el rey y el pueblo, éste se beneficia también de todas esas bendiciones divinas (véase Sal 20; 72; etc.).

El salmo 110 es uno de los salmos más citados en el Nuevo Testamento. Cristo es el “Hijo”, engendrado por el Padre antes de todos los siglos; Cristo resucitado es el “rey” que se sienta a la derecha de Dios; es el “ungido” o Mesías de Dios, hijo de David; y es el “sacerdote eterno” que ofrece el sacrificio perfecto y definitivo. De sus prerrogativas y bendiciones “reales”, de su victoria plena y total sobre todos los “enemigos” (véase 1 Cor 5,25-26), hemos tenido la fortuna de haber

sido hecho partícipes todos los que, por la fe, constituimos su cuerpo santo.

SALMO 111 (110)

Grandes son las obras del Señor. Himno de alabanza, de composición alfabética (cada hemistiquio comienza por una letra sucesiva del alfabeto hebreo), con tres partes: introducción (Sal 111,1); descripción de las obras del Señor (Sal 111,2-9); conclusión sapiencial (Sal 111,10).

Este salmo es un gran canto de alabanza dedicado a las obras del Señor (Sal 111,2.6.7). El autor las ha meditado y compone su poema impresionado por ellas y rebosando agradecimiento, porque son grandiosas, dignas de estudio, espléndidas, majestuosas, permanentes, memorables, poderosas, justas y leales... Le faltan adjetivos para calificarlas. Como parecen faltarle sustantivos para nombrarlas: las obras del Señor son portentos, son maravillas, son salvación. Hasta aquí el salmista no especifica a qué obras se refiere; sólo insinúa a través de sustantivos y calificativos. Sí aclara, sin embargo, una cosa: tales obras son las que son y como son porque proceden de la compasión y de la misericordia de Dios (Sal 111,4). Es la forma de ser del Señor, el Compasivo y el Misericordioso, la que produce y explica la grandeza y calidad de sus acciones.

El salmista continúa ahora cantando otras obras del Señor: *da alimento a los que le honran* (literalmente, "le temen"), recuerda su alianza, actúa con poder dando a su pueblo la heredad de los paganos, se comporta con justicia y lealtad, entrega a sus fieles unas leyes firmes y seguras, y redime a su pueblo confirmando esa alianza de la que nunca se olvida. Tradlámonos a la historia: el autor se refiere a los episodios del maná y las codornices en el desierto (véase Ex 16), a la alianza del Sinaí con la entrega de los mandamientos, al don de la Tierra Prometida, y quizá a la restauración tras el destierro. Las obras grandes, los prodigios y maravillas del principio serían entonces las grandiosas intervenciones anteriores de Dios: creación, elección del pueblo, portentosa salvación del éxodo, etc.

Después de contemplar y alabar todas estas obras divinas, el salmista se vuelve de nuevo hacia Dios y concluye: en verdad no son las acciones las dignas de estudio y alabanza, sino el autor de las mismas. El nombre de Dios, sagrado y glorioso, el Señor compasivo, misericordioso y fiel a su alianza, es el que debe ser tenido como santo y alabado y respetado siempre. El es el que merece el amor (Sal 111,2), la acción de gracias (Sal 111,1) y la confianza de sus fieles (Sal 111,7). Así lo proclamará también María en el evangelio, con un canto espléndido que guarda bastantes semejanzas con este salmo (véase Lc 1,47-55).

De toda esta meditación sobre Dios y sus acciones se deduce que de hombres sabios y sensatos es respetarlo y honrarlo (literalmente, "temerlo"). Esta conclusión de tipo sapiencial (Sal 111,10) cierra el salmo y lo deja abierto y lo conecta con el siguiente, en el que se desarrollará y comentará este pensamiento (véase Sal 112).

El entusiasmo que el autor sagrado siente y expone en su himno llegaría a límites insospechados si pudiese haber contemplado y gozado de las obras que el Señor, el compasivo y el misericordioso, siguió haciendo con su pueblo en cumplimiento de sus promesas y por fidelidad a su alianza: el portento del envío de su Hijo, la maravilla memorable de la redención definitiva a través de su muerte y su resurrección, el prodigio espléndido de la instauración definitiva de su Reino de justicia, amor y verdad...

SALMO 112 (111)

Dichoso el que honra al Señor. Salmo alfabético, de estilo sapiencial. En su estructura se advierten dos bienaventuranzas (Sal 112,1.5) que inician las dos partes fundamentales del salmo, y una referencia conclusiva a los malvados (Sal 112,10) en fuerte contraste con lo anterior.

Este poema es una ilustración del dogma sapiencial que suena así: al justo le va bien y al malvado mal, porque hay un Dios que se ocupa de premiar a los buenos y castigar a los malos; todo ello dentro del horizonte te-

renal, intramundano, sin vislumbrar todavía la existencia de otra vida y de una posible retribución en ella. Es el mismo tema de los salmos 1, 37, 73, etc., y de Sal 111,10, del que el presente salmo parece un desarrollo lógico.

Tal doctrina se expone aquí en forma de dos bienaventuranzas en las que se felicita a quienes observan una conducta determinada y se describen los frutos de la misma. La primera (Sal 112,1-4) se ocupa del comportamiento con Dios en dos aspectos: honrar al Señor (literalmente "temer al Señor": véase Sal 111,10) y complacerse en sus mandatos (véase Sal 1,2). Los frutos de esta conducta son los típicos de la sabiduría (véase Prov 22,4): descendencia numerosa, influyente y continuamente bendecida, y riquezas abundantes (véase Sal 128). La frase de Sal 112,3b parece mirar de nuevo a la conducta del justo: es un comportamiento permanente, estable, coherente, no sujeto a vaivenes, bien asentado, y que constantemente está produciendo los frutos mencionados (véase Sal 1,3). Estos hombres sabios y justos contarán además con la asistencia y la guía –una luz en las tinieblas– del Señor, que es el verdadero Justo, Compasivo y Misericordioso (véase Sal 27,1; 36,10; 97,11).

La segunda bienaventuranza mira al comportamiento con los hombres, con el prójimo, especialmente en los aspectos de la compasión, la generosidad y la recta administración de los negocios. Dichoso aquel que las practica imitando así a Dios. Recogerá como frutos el éxito constante, la fama imperecedera, la serenidad y la seguridad que proporciona la confianza en Dios, y el triunfo sobre los adversarios, que aparecen inopinadamente en el salmo. La conducta se explicita en un aspecto concreto: la generosidad del justo con los pobres es inagotable (Sal 112,9), y no se trata de algo pasajero sino, como en la primera parte del salmo, de un comportamiento permanente, estable y constante.

Un último fruto mencionado es el honor que tal proceder depara al justo: una persona así puede llevar siempre bien alta la cabeza, ante los hombres y –¿por qué no?– ante Dios, que es su inspirador y su guía.

El retrato del justo, y del Dios al que imita, queda acabado, redondo. Contrasta fuertemente con el de los malvados, a los que el salmista hace asomar al final de su poema con las facciones desfiguradas por el furor y la rabia que les produce el espectáculo de la dicha de los justos. El autor termina de pronto, con una frase lapidaria y solemne, de forma semejante a lo que hacía el autor del salmo 1: el destino de los malvados es el fracaso total y sin paliativos (Sal 112,10; véase Sal 1,6).

SALMO 113 (112)

Bendito sea el nombre del Señor. Himno de alabanza a Dios, estructurado en tres partes: invitación y alabanza (Sal 113,1-3), y doble motivación de la misma: la majestad de Dios (Sal 113,4-6) y su actuación con los humildes (Sal 113,7-9).

Es un himno entusiasta, abierto y cerrado por dos gritos de alabanza –jaleluya!–. Comienza con una invitación general a los *servos del Señor*, es decir, a todos los fieles, para que alaben y bendigan *el nombre del Señor* (Sal 113,1). Por tres veces resuena en las primeras frases este *nombre del Señor*, que se identifica con su misteriosa e inefable realidad personal. La alabanza que sigue a la invitación (Sal 113,2-3) es repetida e insistente, y se pretende que sea continuada, *ahora y por siempre*, y universal –desde oriente hasta occidente–. La estructura de estos dos versos responde a un movimiento particular muy elaborado: alabanza-tiempo-espacio-alabanza.

El clima de exultación continúa en los versos siguientes (Sal 113,4-6), en los que se explicitan los motivos de tanta alabanza. Hay que alabar y bendecir al Señor porque es grande, excelso y majestuoso, y reina en las alturas sobre todos los cielos y todas las naciones. Hay que alabar y bendecir al Señor porque, a pesar de su gloriosa trascendencia y de su distancia infinita con respecto a lo creado, no se encuentra lejos de sus criaturas, sino que está pendiente de ellas, *se abaja* para mirarlas y cuidarlas, especialmente a las más débiles y desfavorecidas (véase Sal 35,10; Is 57,15). El autor, entusiasmado con el Señor.

proclama su carácter absolutamente único (véase 1 Sm 2,2) con una pregunta retórica dirigida a sí mismo y a sus oyentes –los *siervos del Señor* del principio–: ¿hay alguien, en los cielos o en la tierra, que se asemeje ni siquiera remotamente a un Dios así, a un Dios como *nuestro Dios*?

Después, serenamente, describe dos ejemplos extremos de esa forma de ser y actuar de Dios: el caso de los pobres y desvalidos y el de las estériles. A los primeros los saca de su situación de desgracia, los *levanta* para colocarlos al nivel de los principales del pueblo y sentarlos en sus tronos, o sea, darles un puesto y un papel en la sociedad (véase 1 Sm 2,8). A las mujeres despreciadas y consideradas malditas por su infecundidad las rescata de su oprobio concediéndoles hijos numerosos y un puesto de honor en su casa (véase 1 Sm 2,5).

Extraña y maravillosa forma de actuar de Dios, de *nuestro Dios*, que ya impresionó a Ana, la madre de Samuel, y la hizo prorrumper en un cántico muy parecido a este salmo (véase 1 Sm 2,1-10). En el Nuevo Testamento ambos textos han servido de inspiración al Magnificat (Lc 1,47-55), el canto de María, dedicado a la grandeza de Dios, a proclamar que *su nombre es santo*, que se fija en sus criaturas y, en especial, en su humilde sierva, que ensalza a los humildes hasta sentarlos en los tronos de los poderosos, que se ocupa de los hambrientos y de *su siervo*, Israel, cumpliendo así sus antiguas promesas y ratificando con ello su especialísima forma de ser y de comportarse.

SALMO 114 (113A)

Cuando Israel salió de Egipto. Himno de alabanza, aunque le falten algunos de los elementos típicos de estas composiciones, en el que se recuerdan los hechos del éxodo y la conquista. Su estructura tiene disposición quiástica: a (Sal 114,1-2); b (Sal 114,3-4); b' (Sal 114,5-6); a' (Sal 114,7-8). El autor emplea, además, un paralelismo riguroso a lo largo de todo el salmo, lo que le confiere un tono peculiar. Dentro de su brevedad, posee un gran vigor épico-lírico.

Este himno canta como tema central la salida de Egipto y la instalación en Canaán, hechos que contempla casi como simultáneos en los primeros versos. Pero sobre todo canta el poder, la gloria y la majestad de la acción salvadora de Dios y su señorío sobre toda la naturaleza.

El poema comienza mencionando la elección divina de la Tierra (Judá-Israel) como morada santa, ámbito de su dominio, lugar escogido de reposo y habitación de su pueblo (Sal 114,2; véase Ex 19,6), y se fija después en tres “prodigios” concretos: el principio y el fin de la gesta, es decir, el paso del Mar Rojo (Ex 14) y el del Jordán (Jos 3-4), contemplados casi como simultáneos (Sal 114,3); la teofanía del Sinaí (Sal 114,4; véase Ex 19,18; Sal 68,8), y el agua que manó de la piedra (Sal 114,8; véase Ex 17,1-7). En estos pocos pero escogidos elementos está magníficamente evocada toda la hazaña salvadora y sus etapas intermedias, los prodigios que la acompañaron y las dificultades y enemigos a los que los salvados tuvieron que hacer frente. Mar, Jordán, montes y colinas están personificados: forman un gigantesco y fantasmal semicírculo que tras las fronteras de Egipto parecen querer impedir o dificultar la liberación de los esclavos israelitas, pero que, lejos de conseguirlo, se acobardan y huyen. El salmista los interpela con una pregunta directa, mitad asombrada y mitad irónica y burlona, para interesarse por sus “reacciones” ante el espectáculo grandioso del pueblo rescatado por el Señor (Sal 114,5-6).

De hecho, como se dirá enseguida, es una reacción lógica cuando se percatan de que es el Señor de toda la tierra el que está actuando. Los últimos versos lo aclaran: cuando Dios se manifiesta, toda la creación se convulsiona y se estremece, máxime si la teofanía va acompañada de señales maravillosas y sobrecogedoras como la transformación de las peñas en estanques y de las rocas en manantiales.

El poema canta solemnemente, utilizando los mecanismos poéticos ya señalados, la poderosa acción salvadora de Dios, el Dios de Jacob, en favor de su pueblo. El poema describe el temor y el temblor que el Señor pro-

voca en la naturaleza con su presencia majestuosa: el mundo físico se convierte también en vehículo de la revelación divina. El poema no relata, pero insinúa, la participación de todo lo creado en la salvación de Dios: como se revelará en las señales de la naturaleza cuando llegue el momento supremo de la redención, la muerte de Cristo en la cruz (véase Mt 27,45-53); como se pondrá de manifiesto en las ansias y los “dolores de parto” que san Pablo descubre en toda la creación (véase Rom 8,19-22).

SALMO 115 (113B)

Los que honran al Señor confían en él.

Salmo de confianza, de carácter litúrgico y coral. Su estructura comprende cuatro partes: introducción (Sal 115,1); sátira contra los ídolos (Sal 115,2-8); declaración de confianza (Sal 115,9-11); bendiciones (Sal 115,12-18). Sal 115,4-8 se repite, abreviado, en Sal 135,15-18. La versión griega de los LXX une este salmo al anterior.

Aunque Sal 115,2 tiene tono de lamentación, en el conjunto del salmo predomina la actitud de fe y confianza en Dios. Una primera petición introduce los motivos para que el Señor “se glorifique”; tales motivos son su amor y su fidelidad. Dios se glorifica a sí mismo, es decir, muestra su gloria, derrotando a los enemigos del pueblo y liberando a éste (véase, por ejemplo, Ex 14,4.17; Ez 39,21-28). Ahora el pueblo –“nosotros”– le pide que actúe no por ellos, sino por sí mismo (véase Ez 36,22-23), y le insinúa que tiene que hacerlo para que las naciones –los paganos– dejen el tono de burla y de duda en los poderes del Dios de Israel que se esconde en la pregunta que repiten: *¿Dónde está su Dios?* (véase Sal 42,4.11; 79,10).

El salmista responde indignado y en mordaz polémica con ellos (como en Sal 135; Is 44 y 46; Sab 13-14): ¡en el cielo, y es omnipotente, no como vuestros ídolos, que parecen cadáveres! Si el salmo refleja la situación del destierro, como es probable, entonces los ídolos son los de los babilonios, que se burlan de los israelitas desterrados y confían en sus múltiples dioses, de los que poseen nu-

merosas imágenes. Estos ídolos son de fabricación humana y están hechos de materiales terrenos, lo que, de entrada, les priva de la categoría de dioses. Pero además no tienen poder, ni vida, ni aliento: están muertos. De nada les sirven los ojos, la boca, los oídos, las manos y los pies. ¡Buen porvenir les espera a los que los fabrican y confían en ellos! La imprecación que el salmista les dirige es fuerte y cruel: que se conviertan también en cadáveres, que queden mudos, ciegos, sordos, inmóviles...

En quien hay que confiar es en el Señor. El autor elabora como dos partes de un díptico: en la primera (Sal 115,9-11) muestra la actitud humana; en la segunda (Sal 115,12-13) la respuesta de Dios. En la primera se enumeran distintos grupos que confían en el Señor, parecidos a los del Sal 135,19-20: el pueblo, los sacerdotes –estirpe de Aarón–, los que honran (literalmente “temerosos”) a Dios. La actitud de confianza se expresa con un triple estribillo: *él es su auxilio y su escudo*. Se parece a otra frase repetida en los salmos: *nuestro auxilio es el Señor, que hizo el cielo y la tierra* (véase Sal 121,2; 124,8). Por cierto, una frase semejante aparecerá más adelante en este salmo (Sal 115,15).

En la segunda parte del díptico, más breve, se contempla la respuesta del Señor a esos mismos grupos: se acuerda de ellos y los bendice.

El final del salmo es un poco confuso y embarullado. Hemos oído la certeza de la bendición de Dios. Ahora tendremos una bendición suplicada, una bendición que no se hace –la de los muertos–, y una bendición afirmada, la de *nosotros*: son varios elementos aparentemente muy dispares. En primer lugar, un deseo –oración– de que el Señor conceda descendencia numerosa y bendición no sabemos exactamente a quién: a “vosotros” (Sal 115,14-15). Quizá hablen los sacerdotes respondiendo al pueblo representado por el *nosotros* que ha pronunciado el resto del salmo. Después encontramos una reflexión sobre los cielos y la tierra recién mencionados: los cielos son del Señor y en ellos ejerce su dominio de forma exclusiva, mientras que la tierra la ha puesto bajo el do-

minio del “hijo de Adán”, es decir, del ser humano, como aparece espléndidamente afirmado y celebrado en Gn 1 y en el Sal 8.

La mención de *los muertos* es extraña. ¿Será por asociación con los ídolos “muertos” de los paganos? ¿Habrá querido terminar el autor mencionando todos los ámbitos de lo creado: cielos, tierra y, ahora, el abismo, el lugar de los muertos y del silencio (véase Sal 94,17)? Sea lo que sea, algo queda claro: son los vivos los que tienen que alabar al Señor (véase, por ejemplo, Sal 6,6; 88,11-13). Nosotros, dice el verso siguiente, sí que estamos vivos –no como los ídolos y sus adoradores–; nosotros sí que alabamos al Señor.

El salmo empezó con el *nosotros*. Y termina también con él. El desarrollo ha sido lineal: no nos glorifiques a nosotros, Señor, sino glorificate tú, porque así nos bendices y a nosotros nos toca alabarte por siempre.

El salmo sirve de aviso contra la adoración de cualquier ídolo: el poder (político, económico, religioso), los líderes y mesías que se encumbran sobre los demás, el prestigio social, las mil y una idolatrías, pequeñas y grandes, que terminan convirtiendo en esclavo al hombre, llamado a ser señor y dominador.

Glorifica tu nombre, dijo el verdadero y único Mesías al Padre (Jn 12,28). Y era consciente de que él mismo glorificaba al Padre, y al mismo tiempo era glorificado por él, entregando su vida por la liberación de las esclavitudes de este mundo (véase Jn 13,31-32; 17,1-4). De la misma forma deben sus discípulos glorificar a Dios (Jn 21,19).

SALMO 116 (114-115)

Caminaré en presencia del Señor. Salmo de acción de gracias, estructurado en cuatro partes: introducción (Sal 116,1-2); exposición de la situación y de la liberación (Sal 116,3-9); confianza en la aflicción (Sal 116,10-11) y promesa de acción de gracias (Sal 116,12-19). La versión griega de los LXX divide el salmo en dos: salmo 114 (Sal 116,1-9) y salmo 115 (Sal 116,10-19).

El salmista ama a Dios: con esa confesión empieza el salmo (véase Sal 18,2). Y sigue con las razones, dos razones que son una

sola: me escucha cuando lo invoco. Este comienzo es una conclusión adelantada pues a lo largo del salmo se va a insistir precisamente en que el Señor escucha a su fiel y le concede lo que le pide.

El salmista era –real o figuradamente– un enfermo grave, en peligro de muerte. La exposición de la situación es tópica (véase Sal 18,5-7), pero tiene fuerza y vigor y comunica emoción: las redes de la muerte, los lazos del abismo. Y a ello se añade un estado anímico depresivo: tristeza y angustia. Curiosamente faltan en este salmo los enemigos, y la confesión de los pecados o, en su caso, de la inocencia del salmista (véase Sal 6). Este se limita a narrar sobriamente cómo invocó al Señor y cómo el Señor lo salvó (Sal 116,4-6). La declaración de Sal 116,5-6a es, por una parte, la razón de la intervención de Dios, que es tal como se le describe: justo, compasivo, todo ternura, solícito con los “pequeños” (véase Sal 85,15; 103,8; 112,4; 145,8). Y, por otra, incluye la lección que el salmista saca de la experiencia. Con un Dios así, puede recomendar calma y serenidad a su propio espíritu: la experiencia de la bondad de Dios y de la liberación que ha otorgado al autor y que éste describe ahora gráficamente –liberación de la muerte, de las lágrimas, de la caída (véase Sal 56,14)– es la base para la tranquilidad y la serenidad del creyente. Ahora, salvado y feliz, seguirá caminando *en presencia del Señor*, es decir, en unión con él, a la luz de sus mandatos, con su protección y su compañía, *en el mundo de los vivos*, en esta tierra nuestra donde reina la vida –en contraste con el mundo abismal de los muertos y de la muerte, adonde ha estado a punto de bajar (véase Sal 56,14; 27,13; 52,7).

Los versos siguientes (Sal 116,10-11) parecen una justificación del salmista que por un momento ha vuelto la vista atrás: recuerda que, mientras estuvo en la situación de angustia y sufrimiento, nunca perdió la confianza en Dios. Su reflexión sobre la poca fiabilidad de los humanos es consecuencia de otra experiencia por la que ha pasado: en la desgracia es cuando nos damos cuenta de lo poco fiables que son muchos que parecían amigos e íntimos. A la enfermedad, real o fi-

gurada, se añade frecuentemente la soledad, el abandono, la traición (véase Sal 41,10; 55,14-15). Dios es el único que no abandona ni traiciona nunca.

La última parte (Sal 116,12-19) es una amplia y motivada promesa de acción de gracias. La pregunta con que arranca confiesa que al Señor no se le puede “pagar”: se le puede agradecer, pero su don supera siempre nuestras posibilidades de “compensación”; los dones de Dios son gratuitos. La acción de gracias se realizará litúrgicamente, brindando con *la copa de la salvación* —o de la victoria— en honor del Señor (véase Ex 29,40-41; Nm 15,5-7), cumpliendo públicamente las promesas que se le hicieron en los momentos de angustia (véase Sal 66,13-14) y ofreciendo sacrificios de acción de gracias; todo ello en el templo de Jerusalén, en sus atrios, ante todo el pueblo, como reconocimiento y testimonio público (véase Sal 22,26).

Enmarcada en esa promesa que se repite y hace de estribillo (Sal 116,13-14 y 17-18) encontramos una frase importante que habla de lo que a Dios “le cuesta” *la muerte de los que lo aman*: a Dios le duelen los dolores humanos, no goza con la muerte de nadie. No inventó él la muerte ni se complace en ella (véase Sab 1,13-14). Afirmación suelta, casi perdida en el salterio, pero con uno de los mensajes más hermosos y consoladores —y de profunda teología— de los salmos.

A continuación, como una jaculatoria aislada, suena un tema conocido que es a la vez motivo de persuasión para que Dios intervenga y proclamación de confianza, abandono y dependencia en el Señor: *Yo soy tu siervo, hijo de tu esclava* (véase Sal 86,16; 143,12), es decir, perteneciente a la raza de los que se entregan a tu servicio, a cumplir tu voluntad. Y el recuerdo emocionado de la salvación: *tú rompiste mis cadenas, me liberaste*.

Servir a Dios es reinar, es superar todas las servidumbres y esclavitudes. Y en la comunidad cristiana es ser el más grande: *el que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor, como el Hijo del hombre, que no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos* (véase Mc 10,43-45). La muerte del Hijo, que tanto le

costó al Padre y de cuyas cadenas lo liberó resucitándolo, es el acto supremo de servicio, y el acto supremo de liberación de todos los hombres que pueden ya vivir, con el Resucitado, en la verdadera Tierra de los Vivos.

SALMO 117 (116)

Alabad al Señor todas las naciones. Himno de alabanza a Dios. Es el más breve de todo el salterio, pero contiene los elementos himnicos fundamentales: invitación a la alabanza (Sal 117,1) y motivación: el amor y la fidelidad de Dios (Sal 117,2).

La invitación tiene alcance universal: se dirige a toda la humanidad. En la motivación aparece un *nosotros*, destinatarios de los beneficios de Dios. Si “*nosotros*” se refiere a la comunidad de Israel, al pueblo de Dios, entonces se está invitando a toda la humanidad a alabar a Dios por el amor y la fidelidad que tiene con su pueblo. Sería, al mismo tiempo, una invitación a la conversión, a la fe en “nuestro” Dios. Si el “*nosotros*” no tiene referencias israelitas, sino simplemente humanas, el salmo es una confesión de la universalidad de la salvación, una proclamación de que la bondad y la fidelidad de Dios no son sólo para su pueblo, sino que abarcan a todos los hombres. En uno y otro caso la alabanza es la reacción espontánea ante la bondad del Señor: es el sentido del *Aleluya* final (véase Sal 104,35). En uno y otro caso el salmo participa de la corriente más universalista del Antiguo Testamento.

SALMO 118 (117)

Este es el día en que actuó el Señor. Liturgia de acción de gracias, con acentos individuales y comunitarios. Su estructura comprende seis partes: invitación a la alabanza (Sal 118,1-4); declaración de confianza (Sal 118,5-9); exposición del caso (Sal 118,10-14); cantos de victoria y acción de gracias (Sal 118,15-18); entrada en el templo (Sal 118,19-25); procesión litúrgica (Sal 118,26-29); con inclusión en Sal 118,1.29.

Aunque la alternancia de las voces individual y comunitaria hace difícil seguir el mo-

vimiento interno del salmo, la intervención coral, las repeticiones, los estribillos y las referencias explícitas a dos acciones cultuales –la entrada en el templo y la procesión (Sal 118,19-20.27; véase Sal 24,7-9)–, todo ello apunta a una liturgia comunitaria de acción de gracias, celebrada con ocasión de una victoria del pueblo que un cualificado representante –podría ser el rey–, agradece a Dios en el templo.

El salmo comienza con la cuádruple repetición de un conocido estribillo de aclamación (Sal 118,1-4.29; véase Sal 106,1; 107,1; 136,1), y con la invitación al pueblo –Israel–, a los sacerdotes –la estirpe de Aarón– y a los fieles en general, a cantarlo entusiastamente, dando gracias al Señor por su amor eterno (véase Sal 115,9-11; 135,19-20).

Enseguida, tras una brevísima mención de la angustia –el peligro pasado– y la salvación, el orante expresa su confianza en Dios (Sal 118,6-7) y saca una conclusión de tipo sapiencial, que quizá esté recitada por el coro: es mejor refugiarse en el Señor que en los hombres, por muy poderosos que éstos sean (Sal 118,8-9; véase Sal 146,3-4).

La siguiente estrofa (Sal 118,10-14) describe la victoria en una frase que se repite como estribillo. La victoria ha sido la derrota de las naciones enemigas que atacaban al pueblo –y al rey, si es él quien habla en nombre del pueblo (véase Sal 21; 91)–. Las imágenes son llamativas: zumbas de avispas, crepitar de espinos ardiendo, empujones violentos y repetidos. Lo que puede haber sido históricamente una victoria contra un pueblo enemigo, la pluma del salmista lo ha convertido en algo emblemático y casi cósmico: son todas las naciones contra un solo pueblo, el pueblo de Dios. Literariamente el “ataque”, varias veces repetido, se va intensificando en cada frase, pero siempre se estrella contra la muralla firme e inmovible de ese estribillo que no se deja derribar tan fácilmente. En la realidad el muro es la fuerza del Señor, la ayuda del Señor, la salvación del Señor, en una palabra, el Señor.

Los gritos de victoria preceden a la entrada triunfal en el templo (Sal 118,15-16). Sigue una breve pincelada sobre la situación

por la que se ha atravesado, que se interpreta como un castigo –aunque no definitivo: es escarmiento– del Señor (Sal 118,17-18).

Lo que sigue es un conglomerado de elementos litúrgicos, de acción de gracias, de súplica, de invocaciones, de bendición, que describen y acompañan la celebración en el templo de ese gran “día del Señor” (Sal 118,24), día de victoria, de júbilo, de fiesta, de alegría y gozosa relación de Dios con su pueblo y del pueblo con él. Este salmo fue pronto asociado a la fiesta judía de las tiendas (véase Lv 23,33-36; Dt 16,13-15).

El Nuevo Testamento utilizó este salmo profusamente, hasta convertirlo en un salmo realmente “cristiano”. La *pedra* rechazada por los judíos, pero que Dios convirtió en *pedra angular*, es Cristo al que Dios ha concedido la gran victoria de la resurrección en una actuación milagrosa y magnífica (véase Mc 12,10-11 y par.; Hch 4,11; 1 Pe 2,7). En Sal 118,25-27 se inspira la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, incluida la salutación: *Bendito el que viene en nombre del Señor* (véase Mt 21,9 y par.). Y Jesús cita Sal 118,26 como anuncio de dicha entrada (Mt 23,39 y par.).

SALMO 119 (118)

Dichosos los que siguen la ley del Señor. Este larguísimo salmo es una meditación sobre la ley en estilo sapiencial, dispuesto alfabéticamente por estrofas. Todo el salmo es un alarde de regularidad, armonía y artificio literario. Puesto que la ley expresa la perfección, el salmista ha querido plasmar dicha reflexión y sentido de la totalidad a lo largo de su composición.

El salmo comprende veintidós estrofas, tantas como las letras del alfabeto hebreo, y cada una contiene ocho versos (7 + 1 = símbolo de la perfección suma). Cada estrofa está dedicada a una letra por la que comienza cada uno de sus ocho versos. A su vez, cada verso incluye, salvo rarísimas excepciones, un sinónimo de la ley: precepto, decreto, norma, mandamiento, mandato, camino, senda, palabra, promesa, fidelidad, justicia y derecho, etc.

Literariamente predomina el paralelismo sinonímico y la variedad de géneros: a lo largo del salmo encontramos meditaciones, súplicas, lamentos breves, declaraciones de confianza, declaraciones de inocencia, acciones de gracias, alabanzas, etc. Dios se halla siempre presente como interlocutor del salmista, en segunda persona. Junto a expresiones acuñadas en otros salmos, encontramos expresiones nuevas, creadas por el autor; las hay un tanto forzadas, condicionadas por el artificio literario y por las inevitables repeticiones.

El tema de toda la meditación es siempre el mismo: la ley del Señor, su importancia, su sentido de revelación de la voluntad divina, sus cualidades y propiedades, las actitudes que exige y provoca en el hombre: escucha, obediencia, amor, deleite, meditación, cumplimiento, recuerdo, enseñanza..., y los beneficios y dones que ofrece y promete. Aunque el conjunto del salmo resulta monótono, reiterativo y un tanto árido (en la liturgia de las horas se ha distribuido a lo largo de las cuatro semanas, fundamentalmente en la hora intermedia), hay que verlo como una muestra del aprecio israelita por la ley, entendida no como una instancia impersonal, sino como medio de revelación divina, como expresión de la alianza –y por tanto del amor y de la relación personal– de Dios con su pueblo.

En el Nuevo Testamento se declara abolido el tiempo del “régimen de la ley” e inaugurado el “régimen de la gracia”, ya que el hombre no encuentra la salvación por el cumplimiento de la ley, sino en virtud de la muerte y resurrección de Jesucristo, expresión suprema de la generosidad divina (véase Rom 3,21-26; Gal 3,1ss). Sin embargo, esta relativización de la ley no significa su descalificación (véase Rom 7,12). La ley tuvo una significativa función mediadora en la historia de la salvación y desempeñó el papel de pedagogo en la infancia espiritual de la humanidad (Gal 3,24). El mismo Cristo, la Palabra eterna de Dios, nos dice que su intención no es suprimirla, sino llevarla a su plenitud (Mt 5,17), y así lo demuestra en su enseñanza y en la predicación de la buena noticia del Rei-

nado de Dios que tiene su manifestación más significativa en la proclamación de las bienaventuranzas.

SALMO 120 (119)

Sálvame de los labios mentirosos. Salmo de súplica individual, estructurado en tres partes: súplica (Sal 120,1-2); imprecación (Sal 120,3-4); lamento (Sal 120,5-7).

El autor comienza exponiendo su propia experiencia religiosa: el Señor lo escucha siempre que lo invoca en los momentos de angustia. Este hecho constituye un motivo para confiar en que lo atenderá también en esta ocasión. Por eso se vuelve ahora hacia Dios y le dirige una súplica breve, concisa y directa (Sal 120,2). La situación de la que quiere ser librado está provocada por los labios mentirosos y las malas lenguas, es decir, por gente que utiliza contra él la mentira, el engaño, la calumnia y quizá la acusación falsa e injusta ante los tribunales, como aparece en muchos otros salmos (véase, por ejemplo, Sal 64).

Después, con una pregunta retórica dirigida a esas “malas lenguas”, personificadas en el salmo, expresa su certeza sobre la intervención de Dios contra ellas (Sal 120,3-4). Lo hace sirviéndose de unas imágenes apenas insinuadas, pero muy sugestivas: Dios las atravesará con sus flechas aguzadas de guerrero (véase Sal 64,4, donde las “flechas” son precisamente las palabras envenenadas disparadas contra los inocentes, flechas con que Dios hiere a los que las lanzaron), y las abrasará en una hoguera vivísima de retama, de calor particularmente intenso. Así el Señor no hará otra cosa que volver contra ellos el mal que ellos pretenden hacer al salmista (véase Sal 64,8; 7,13-14; 11,6; 140,10-12). La pregunta de Sal 120,3 suena así en el original: “¿Qué te dará y que te añadirá Dios, lengua malvada?” Es una fórmula de imprecación solemne (véase 1 Sm 3,17), lo que da fuerza a la afirmación y a la certidumbre del autor.

A continuación el orante se vuelve de nuevo hacia sí mismo –así empezó– para lamentarse de su situación y describirla en pocos

trazos. Es un emigrante o un desterrado: el salmo menciona dos lugares distintos, Mésec, en Asia Menor (véase Gn 10,2; Ez 38,2), y Cadar o Quedar, en el desierto siro-arábico (véase Gn 25,13; Cant 1,5). Probablemente son menciones que hay que tomar más en sentido figurado que real, como sinónimos de gentes y lugares bárbaros, ambientes de verdadero “destierro”. Lo cierto es que se halla inmerso en una sociedad que, además de resultarle extraña como extranjero, es una sociedad violenta, que responde con palabras de guerra a sus palabras y deseos de paz. La violencia y la hostilidad entre los hombres comienzan frecuentemente por la lengua, descrita en los salmos como un instrumento de agresión y muerte: navaja, espada, lanza, flecha (véase, por ejemplo, Sal 52,4; 57,5; y el ya citado Sal 64,4). El salmista se encuentra herido por esas armas, cansado de oír declaraciones de guerra y de sufrir la violencia que las acompaña. Y eso es lo que ha provocado su salmo de súplica al Dios de la paz.

Jesús se encontró en parecida situación. Jerusalén, ciudad de la paz (véase Sal 122), respondió paradójicamente con violencia y muerte a sus palabras y gestos de paz (véase Mt 23,27; Lc 19,41). Y la misma historia se ha repetido, se repite y probablemente se repetirá a lo largo de los siglos con los hombres pacíficos...

* * *

El Sal 120 es el primero de una colección de 15 salmos (Sal 120-134) encabezados con el título de cantos de peregrinación (literalmente: *cantos de las subidas*). Se llaman también *salmos graduales* en alusión a las distintas etapas de la subida en peregrinación a Jerusalén o a las *gradas* que era preciso ascender para llegar hasta el recinto del templo. No tienen una estructura literaria especial, ni características comunes, ni unidad o coincidencia de temas, ni nada que explique su agrupación bajo este título común a no ser su utilización en la “subida” (peregrinación o procesión) a Jerusalén o al templo, quizá por su ritmo y brevedad, que los

hace aptos para dicho uso. A pesar de ello hay autores que se esfuerzan en descubrir lo específico de cada salmo dentro de la serie: el anuncio de la peregrinación, las alusiones al camino, a la llegada, la visión de la ciudad santa, de la colina de Sión y del templo, las ceremonias en su recinto, etc.

En cuanto al contenido, en estos salmos pueden distinguirse varios niveles: en primer lugar la peregrinación o procesión en sí, con el cúmulo de ideas teológicas, sentimientos religiosos y emociones que la acompañan; en segundo lugar la evocación de la subida de Egipto en el éxodo y de la “subida” desde Babilonia a la vuelta del exilio; y finalmente la prefiguración de la “subida” escatológica de las naciones hacia el Monte del Señor al final de los tiempos (véase Is 60; 62).

SALMO 121 (120)

Mi auxilio viene del Señor. Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Es un canto de confianza, sereno, sencillo y delicioso, en el que se pueden distinguir dos partes: una en la que habla el salmista en primera persona (Sal 121,1-2), y otra en la que se dirigen a él sus interlocutores (Sal 121,3-8).

El salmista se pregunta para reafirmar lo que ya sabe de sobra y volver a gozar con la respuesta conocida. Su auxilio es el Señor, creador omnipotente de cielos y tierra; quién rige el universo se ocupa también de su fiel. Si *los montes* a los que levanta sus ojos son los “montes” en los que está asentada Sión-Jerusalén (véase Sal 87,1), donde habita el Señor en su templo santo (véase Sal 46,6; 48,3-4; 76,2) y a los que quizá se está acercando el salmista en su peregrinación, entonces la expresión *los montes* es una manera indirecta de mencionar al Señor que, siendo creador de cielos y tierra, mantiene una especial relación con el salmista y con su pueblo. Así la pregunta estaría contestada antes incluso de formularla: *mi auxilio* es el Señor, el creador del universo, el que mora en esos montes hacia los que levanto mis ojos... Desde allí -Sión- manda el Señor la bendición y la salvación a sus fieles y a su pueblo (véase Sal 14,7; 20,12; 128,5; 134,3).

Los interlocutores (Sal 121,3-8) intervienen sin identificarse y sin introducción de ninguna clase: sólo sabemos que son creyentes y que comparten la certeza del salmista. En sus palabras –son seis versos– van a repetir seis veces la raíz “guardar”. Han oído al salmista y toman la palabra para continuar y confirmar entusiásticamente su pensamiento con unas imágenes sugerentes. ¡Ciertol!, el Señor es su auxilio, su guardián, está siempre vigilante como centinela fiel que jamás se deja vencer por el sueño o la somnolencia, aunque a veces lo parezca (Sal 120,3-4; véase Sal 44,24); no dejará que caiga (literalmente, que su pie vacile o tropiece: véase Sal 91,12); le sirve de sombra, como árbol frondoso o nube benéfica, para defenderlo permanentemente de los ardientes rayos del sol y de la perniciosa influencia de la luna, es decir, de los peligros del día y de la noche (Sal 121,5-6; véase Sal 91,5-6); es *sombra protectora* (literalmente “a tu derecha”) como suele estar el abogado defensor ante el tribunal (véase Sal 16,8; 110,5). Guarda su vida de todo mal en todas sus empresas y actividades (*idas y venidas*: Sal 121,8). Lo que se insinuaba al comenzar se explicita con fuerza: no sólo es guardián del orante, sino del pueblo; es *el que hizo el cielo y la tierra*, pero es también y de manera especial *el guardián de Israel*, según su antiquísima promesa a uno de los padres del pueblo (Sal 121,2,4; véase Gn 28,15).

La confianza en el Señor que el orante expresaba espontáneamente al principio del salmo se ha ido reforzando con las palabras de sus interlocutores. Estos no han hecho más que repetir, de una forma y de otra, directamente o a través de imágenes, lo que él dijo al inicio: el Señor es el verdadero auxilio, ahora y siempre: se puede confiar en él.

SALMO 122 (121)

Vamos a la casa del Señor. Salmo de peregrinación (véase Sal 120), estructurado en tres partes: peregrinación (Sal 122,1-2); alabanza de Jerusalén (Sal 122,3-5); bendiciones (Sal 122,6-9). También es considerado como cántico de Sión (véase Introducción y

Sal 46). El salmo tiene una inclusión, *la casa del Señor* (Sal 122,1.9), que hace juego con la “casa de David” mencionada en el centro del poema (Sal 122,5).

El autor comienza expresando su entusiasmo y su júbilo por el anuncio de la peregrinación a Jerusalén, identificada con *la casa del Señor*, porque en ella, en su templo, “habita” Dios. En su exclamación el salmista se salta todas las etapas intermedias: se anuncia la peregrinación y ya se encuentran pisando los umbrales de la ciudad santa.

Al verla, los peregrinos quedan impresionados. La ciudad transmite una grandiosa sensación de hermosura, de seguridad, de solidez: es que la ha fundado Dios casi a su imagen y semejanza (véase Sal 48). En la ciudad de Dios, morada del Altísimo (Sal 76,2), Dios merece ser alabado (véase Sal 48,2; 65,2). Para eso –para alabar y dar gracias al Señor– suben a Jerusalén en peregrinación las tribus del pueblo del Señor, siguiendo costumbres antiquísimas recogidas después en la legislación (véase Sal 68,25-28; 84,6-8; Ex 23,17; 34,23; Dt 16,16).

Y junto al templo, casa de Dios, se encuentra el palacio real, casa de David: el salmista la identifica sin vacilar con los tribunales de justicia; seguramente los peregrinos también lo hacen. Es función principal del rey administrar justicia a su pueblo (véase, por ejemplo, Sal 72). En la ciudad santa, donde se alaba a Dios, también se administra justicia. ¿Asociación pretendida? Algunos autores subrayan: el verdadero culto al Señor va unido a la práctica estricta de la justicia entre los hombres. La idea no es nueva en los salmos (véase Sal 50,9-14.23; 51,18-19), y desde luego es una de las ideas madre de la predicación profética (véase Is 1,10-20; Am 5,21-27; Jr 7,2-7).

El nombre de la ciudad santa –Jerusalén– suena en hebreo algo así como “Villa Paz” (*jiru* = ciudad; *shalom* = paz). Las bendiciones que el salmista pronuncia a continuación juegan con esta “resonancia”, que en realidad ya estaba presente desde la primera mención de Jerusalén (Sal 122,2), generando todo el salmo y explotando ahora, al final: la paz como deseo, como objeto de oración, como ta-

rea, aparece cuatro veces, más dos sinónimos –prosperidad, felicidad–. ¡Haya paz en Villa Paz! ¡Vivan en paz los de Villa Paz! Una paz fruto de la fe en Dios y de la justicia entre los hombres. Jerusalén se convierte así en símbolo de todos los bienes, espirituales y materiales, que el hombre –el pueblo– puede desear (véase Sal 128,4-6).

Como peregrino a Jerusalén nos pinta san Lucas a Jesús. Allí, en la casa de Dios, lo encontraron ocupándose de las cosas de su Padre (Lc 2,41-50). Por la paz de Villa Paz, convertida en personificación de todo el pueblo, trabajó después el Señor, aunque inútilmente: la que tenía que ser fuente y remanso de paz fue históricamente nido de injusticias y violencias (véase Sal 55,10-12; Mt 23,37). La ciudad no supo reconocer la llegada de la Paz. Toda su belleza y solidez, que también impresionaban a Jesús y sus discípulos, iban a ser finalmente destruidas por la guerra (Lc 19,41-44). La nueva Villa Paz, la Iglesia, sí que tiene que realizar lo que su nombre indica: asamblea pacífica, ciudad de culto y justicia hermanados, morada de Dios entre los hombres y centro de fraternidad universal (véase Ap 21).

SALMO 123 (122)

A ti levanto mis ojos. Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Es una súplica comunitaria estructurada en dos partes: declaración de confianza (Sal 123,1-2) y súplica motivada (Sal 123,3-4).

Este brevísimo salmo es una perla de confianza y ternura. Es una súplica vehemente y confiada al Dios de la piedad y de la misericordia ante la burla y el desprecio de insolentes y orgullosos. Por dos veces suena el *ten piedad*, quintaesencia de las súplicas (Sal 123,3). Una vez se dice *esperando que se apiade* (Sal 123,2). La oración está motivada: los que oran se encuentran en una situación de humillación continuada y repetida. Ya no pueden más. Pero no gritan, no se lamentan, no urgen, como en otros salmos: aquí, en un gesto lleno de patetismo, levantan los ojos hacia el Dios del cielo y repiten la breve súplica: *Ten piedad*.

La comparación que utiliza el salmista es sugerente: los ojos de los esclavos y esclavas están pendientes de las manos de sus señores. Es actitud, por una parte, entregada; por otra, de espera confiada. Se parece, salvadas las distancias, a la actitud del perriño que no quita ojo de la mano de su dueño, de la que recibirá el bocado exquisito. El salmista alude a la generosidad de los señores en la que confían siervos y siervas para su manutención y subsistencia. Otro salmo dirá: *Todos esperan, puestos los ojos en ti, y tú les das la comida a su tiempo; abres tu mano y sacias de favores a todo ser viviente* (Sal 145,15-16; véase Sal 104,27-28).

Naturalmente no somos ni esclavos, ni perriños de Dios. Tradúzcase la actitud: espera continua, recurso confiado, anhelo permanente. Una mujer desesperada gritó a Jesús: *Ten piedad de mí*, y se postró ante él y se comparó con un perrillo. Y recibió de Jesús un caluroso elogio por su gran fe. Gracias a esa fe obtuvo piedad (Mt 15,22-28). Un publicano que *no se atrevía ni siquiera a levantar los ojos al cielo* y repetía confiado su ruego: *Ten piedad de mí*, también obtuvo la piedad del Señor (Lc 18,10-14).

SALMO 124 (123)

Como un pájaro de la red del cazador. Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Es un canto de acción de gracias comunitaria, que podemos dividir en dos partes: peligros pasados (Sal 124,1-5) y acción de gracias por la liberación (Sal 124,6-8).

El pueblo, liberado milagrosamente de un grave peligro, agradece la intervención salvadora de Dios. Así de indefinido se presenta el salmo. ¿Cuándo los atacaron los hombres? ¿Qué hombres? ¿Qué poder, qué fuerza no tendrían esos hombres para parecerse a un volcán en erupción, a las aguas desbocadas de enormes inundaciones, a las avalanchas torrenciales que destruyen y arrastran todo lo que encuentran a su paso? ¿Cuál no sería su crueldad y su saña para asemejarlos a bestias salvajes y feroces que desgarran y destrozan con sus temibles colmillos, o a un cazador prepotente y astuto frente al indefenso paja-

rillo? No lo sabemos. Tampoco hace falta. El autor nos deja en libertad para imaginar cualquier adversario, personal o nacional, cualquier fuerza enemiga que se oponga, que ataque, que intente destruir al pueblo de Dios o impedir sus tareas esenciales. Entonces –que es la perspectiva del salmo– y, por ampliación, ahora y en el futuro.

Pero el autor nos niega la libertad de dudar sobre los resultados de esos intentos. Con el Señor de nuestra parte, ¿qué se podía esperar? Aunque pareciera imposible –¿escapa un pájaro de la red del cazador?–, nosotros sí escapamos. Dios rompió la red y nos dejó libres. ¡Bendito sea! Le debemos la vida. El es nuestro auxilio; él que es nada menos que el omnipotente y majestuoso creador de cielo y la tierra.

El salmo es tópico en muchos aspectos. Es tópico el tema general: liberación de un peligro grave causado por los enemigos. Son tópicos las imágenes: fuego (véase, por ejemplo, Sal 66,12; 78,63; 83,15; 140,11), aguas torrenciales (véase Sal 18,5; 32,6; 42,8; 69,2-3.15-16...), fieras (véase Sal 7,3; 10,8-10; 57,5; 79,7), cazador y red (véase Sal 11,1-2; 57,7; 91,3; 141,10). Incluso son repetidas –o prestamos– algunas expresiones: *si el Señor no hubiera...* (véase Sal 94,17); *que lo diga Israel* (véase Sal 118,2-4; 129,1); *nuestro auxilio es el Señor, que hizo el cielo y la tierra* (véase Sal 121,2; 115,5). Pero es original el desarrollo: el salmo tiene un aire de sinceridad, de espontaneidad, de emoción, que le dan una cierta individualidad y personalidad. Original es también la imagen de Dios rompiendo la red del cazador, y la ausencia tanto de imprecaciones contra los enemigos como de la petición de que sobre ellos recaiga el mal que pretenden hacernos (véase, por ejemplo, Sal 58,7; 94,23; 115,15).

Ya aludimos a la ampliación posible para nosotros: entonces, ahora y siempre. Pero para Pablo no es sólo posible, es real: *Si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros?* (Rom 8,31). Nada ni nadie puede oponerse al amor de Dios por nosotros, que se traduce en su voluntad de liberación integral de todos los hombres. Nada ni nadie: ni poderes políticos, económicos o sociales, ni influencias ni in-

tereses ni persecuciones ni peligros; nada ni nadie. La acción de gracias es también nuestra: *Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre misericordioso y Dios de todo consuelo, que nos conforta en todas nuestras tribulaciones..* (2 Cor 1,3).

SALMO 125 (124)

Los que confían en el Señor. Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Es un salmo comunitario de confianza (Sal 125,1-3) y súplica (Sal 125,4-5).

La imagen impresionante –más mítica y teológica que real (véase Sal 46; 48; 68,17; 87; 121,1)– del monte Sión, donde está asentada Jerusalén, sirve de término de comparación para expresar la solidez y seguridad que gozan los que confían en el Señor: nunca se tambalearán, nunca caerán, nunca fracasarán, incluso en el caso poco probable de que los mismos montes vacilen sobre sus cimientos y se desplomen en el mar (véase Sal 46,3).

Pero hay más: una visión grandiosa, imponente, del anillo de montañas que rodea a la ciudad santa –la realidad es más prosaica: son colinas, pero nada impide que el poeta ponga la imaginación al servicio de la teología– sugiere al autor los brazos de Dios que rodean y protegen a sus fieles permanentemente, en un abrazo de inmensa ternura. Son como las murallas inexpugnables de una ciudad fortificada: sus habitantes están seguros (véase Sal 122,7).

Después aparece la clásica bina justos-malvados. Primero en una declaración de confianza: los malvados no dominarán sobre los justos (véase Sal 1,5). Así éstos no caerán en la tentación de volverse como aquéllos y de emplear sus mismas malas artes para dominar y triunfar (véase Sal 37,1-3; 49,17; 73,1-3.13-16). Y en segundo lugar, en una súplica muy elaborada literariamente según el esquema ABBA: A.- hombres buenos; B.- corazón honrado; B'.- caminos tortuosos, A'.- hombres malvados. Las oposiciones están muy marcadas: buenos/malvados; honrados/tortuosos. Este último es imagen plástica de las argucias, de la doblez,

de la poca claridad, de los disimulos y engaños de los malvados (véase Sal 36,4-5; 146,9), en fuerte contraste con el corazón honrado de los rectos, los que actúan limpia y claramente, a la luz y con la verdad por delante (véase, por ejemplo, Sal 17,4-5; 18,31; 86,11; 101,2; 119; 128,1). También están marcadas las identificaciones: hombres buenos = corazón honrado; caminos tortuosos = malhechores. La súplica es que el Señor proteja y premie a los de *corazón honrado*, como es su norma (véase, por ejemplo, Sal 1,6; 118,26-27), y dé su merecido a los que transitan por *caminos tortuosos*, es decir a los que se comportan impiamente; que a estos últimos no los socorra, que los abandone con los malhechores, cuyo camino conduce a la perdición (véase otra vez Sal 1,6; 146,9).

Una exclamación final, deseando la paz a Israel, cierra este breve canto, poco original, pero hermoso y sugerente.

En el evangelio Jesús retrató también el camino de los malhechores de todos los tiempos: actúan en la oscuridad, con artimañas secretas, con cuentas opacas, con silencios y complicidades encubiertas, porque sus obras son malas y no quieren que la luz las ponga al descubierto (véase Jn 3,19-20). Y aconseja a los suyos: caminad a la luz, creed en ella ya que *vosotros sois la luz del mundo...* (véase Jn 3,21; 12,35-36; Mt 5,14).

SALMO 126 (125)

Cuando el Señor cambió la suerte de Sión. Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Es una acción de gracias –o un salmo de confianza– con una súplica incorporada.

Por tres veces se contempla en el salmo una inversión de situaciones, lo que nos hace distinguir tres estrofas. La primera vez como ya sucedida (Sal 126,1-3); la segunda, como futura, deseada y suplicada (Sal 126,4); la tercera, otra vez como pasada o quizá como permanente, como algo que es lo normal, lo que sucede siempre: sería una declaración de confianza en esa forma de actuar de Dios Salvador (Sal 126,5-6).

El Señor *cambió la suerte* de Sión: es frase conocida (véase Sal 85,2; 14,7 = 53,7).

Puede referirse a la vuelta del destierro, o a cualquier otra “salvación” histórica no mejor precisada. Sión es la ciudad y la personificación de toda la comunidad de repatriados. El salmista tiene claro que el autor de la salvación es Dios. Esta ha sido grandiosa: a los mismos beneficiarios les parecía “estar soñando”, y hasta los paganos reconocían, en un acto de fe extraño y extraordinario, que el Señor había hecho maravillas con Sión/su pueblo (véase Sal 98,2; 102,16). La reacción de la comunidad es la esperada: satisfacción, risas, canciones, gozo y alegría inmensos.

De pronto cambia el tono del salmo: y lo que se ha contemplado como sucedido, ahora se suplica. Lo mismo sucedía en el Sal 85. Aquí se usa la imagen de las torrenceras del desierto sur de Palestina, que de la noche a la mañana, con la caída de las primeras lluvias, pasan de ser cauces secos y muertos a torrentes impetuosos, que cubren de verdor sus márgenes y restauran la vida en las regiones esteparias. “Dios envía la lluvia: es él quien transforma y llama de la muerte a la vida, el que restaura la tierra cada año”, explica un autor. Que el Señor haga lo mismo con el pueblo, suplica el salmista. Quizá porque después de la primera y antigua salvación ahora el pueblo vuelve a encontrarse en situación de desgracia. O porque el autor recuerda la súplica que en aquella primera ocasión se dirigió al Señor y provocó su intervención. Puede que, después de la vuelta del destierro –maravilla de Dios con sus fieles–, la difícil tarea de la reconstrucción nacional que provocó el desánimo de los repatriados haya obligado a suplicar a Dios un nuevo y definitivo “cambio de suerte”.

Por último, otra inversión: de las penas y fatigas de la sementera, a la alegría de la cosecha abundante (Sal 126,5-6; véase Sal 4,8). La imagen es muy gráfica, pero ¿a qué se refiere? ¿Quiere establecer como axioma una forma de actuar de Dios? ¿Es afirmación de que el “cambio de suerte” suplicado se producirá sin falta? ¿Refleja la primera experiencia histórica contemplada al comienzo del salmo –estamos donde empezamos–? Todo es posible. Apliquémosla al futuro: volverá a ser realidad lo que ya lo fue en el pasado, pero

ahora de forma más plena y maravillosa. Los apuros presentes habrán valido la pena, y nos volveremos a encontrar con realidades que nos parecerán “sueños”.

Algo así intenta decir Jesús a los suyos con la imagen de la mujer de parto: *Lloraréis y gemiréis, mientras que el mundo se sentirá satisfecho; vosotros estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo... una alegría que nadie os podrá quitar* (véase Jn 16,20-22). Ya tenemos experiencias de las magníficas obras que el Padre ha hecho por nosotros en su Hijo Jesús. Pero aunque la victoria de éste haya sido plena y definitiva –nos parecía un sueño–, aún colean por este mundo muchos “demonios” sin vencer. El Reino –justicia, amor, verdad, paz...– se siembra con grandes esfuerzos y con muchas lágrimas. Pero *los padecimientos del tiempo presente no pueden compararse con la gloria que un día se nos revelará* (Rom 8,18).

SALMO 127 (126)

Si el Señor no construye la casa... Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Es un salmo de confianza, de tipo sapiencial. Tiene dos partes bien definidas: Sal 127,1-2 y Sal 127,3-5.

El esfuerzo del hombre es vano sin Dios. Los hombres construyen, vigilan, se afanan por ganarse el pan: sin Dios, toda esa tarea resulta inútil. Es Dios el que plenifica todo esfuerzo humano. Es doctrina sapiencial tradicional (véase Prov 10,22; Ecl 2,24; 5,17-18; Ecl 11,10-14), y con ella comienza el salmo. Al final de nuestros trabajos, hemos de reconocer como creyentes que todo es don de Dios. No hay que dormirse, sería negligencia e irresponsabilidad grave. Hay que ser “amigos de Dios” –trabajar por su causa, en sus proyectos, según su voluntad–, para recibir de él el fruto de nuestros trabajos (Sal 127,2). Y esto en todos los campos. Mucho madrugar, mucho afanarse hasta muy tarde, mucho pluriempleo y muchas horas extraordinarias, diríamos en lenguaje actual, para darnos cuenta al final de que hay otros valores, otras realidades esenciales que hemos desperdiciado o descuidado o que no hemos lo-

grado después de tanto sudar. En cambio, el trabajo que cuenta con Dios, ese sí que satisface, sí que produce fruto (véase Sal 104,14-15.23 y sobre todo Sal 128).

Uno de los dones de Dios, una recompensa, o herencia, o “salario”, que él da a los hombres, son los hijos. Desde la bendición de la fecundidad original (Gn 1,28), esta bendición se prolonga en la historia y hace dichosos a los seres humanos convertidos, por la gracia de Dios, en colaboradores suyos y creadores como él al transmitir la vida. El honor, la satisfacción, la felicidad, son inmensos. El Sal 128 lo proclamará sin ambages. Pero es que, además, la cosa tiene sus ventajas: el salmo contempla la prole numerosa desde un punto de vista interesado. Los hijos son para sus padres ayuda, apoyo y defensa en todos los terrenos, incluso ante el tribunal y frente a los adversarios. Los que tienen hijos, digámoslo un poco burdamente, han hecho una buena inversión para el futuro. La imagen del guerrero con la aljaba llena de flechas es muy gráfica: se encuentra bien preparado, nunca le faltarán recursos en el peligro. El salmista, hijo de su tiempo y de su cultura, no puede expresarlo mejor.

Traduzcamos algo del salmo. *Sin mí no podéis hacer nada*, nos dijo el Señor (Jn 15,5). Y también: *No os inquietéis diciendo: ¿Qué comeremos? ¿Qué beberemos?... Ya sabe vuestro Padre celestial lo que necesitáis. Buscad ante todo el reino de Dios y hacer su voluntad, y Dios os dará lo demás* (Mt 6,31-33).

SALMO 128 (127)

Que el Señor te bendiga desde Sión. Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Es un salmo sapiencial, estructurado en dos partes: bienaventuranza (Sal 128,1-3) y bendición (Sal 128,4-6).

Parece continuación y conclusión lógica del salmo anterior (véase Sal 127). En él se decía que los esfuerzos humanos sin Dios son baldíos. Aquí se felicita al hombre que tiene en cuenta a Dios. Allí se prometía a los que así lo hicieran pan abundante –mientras duermen– e hijos numerosos –como herencia o salario–. En este salmo se proclama y

se contempla la dicha del que, por haber actuado correctamente –honra al Señor y sigue sus caminos–, ha conseguido esas bendiciones divinas: trabajo fructífero y sustento asegurado, prosperidad, esposa fecunda –viña fecunda y principal figura doméstica–, hijos numerosos como brotes de un olivo lozano... Es la felicidad total, en el trabajo y en la vida doméstica (véase Sal 112,1-3). El salmo dibuja una escena deliciosa de comida familiar dentro de una cultura que ve las cosas desde una óptica fundamentalmente masculina: llega el padre al hogar satisfecho de su jornada y con el fruto de su trabajo en las manos; todos se sientan a la mesa, –padre, madre e hijos– y comparten alegres el pan, el cariño entrañable y la felicidad. Esa es la bendición que Dios derrama sobre los que le honran (literalmente le “temen”).

Sigue una fórmula de bendición (véase Nm 6,23-27), en la que resultan curiosamente relacionadas las suertes del hombre *que honra al Señor* y de Sión/Jerusalén. Desde allí bendice Dios, porque allí están su morada y su trono (véase Sal 14,7; 20,12; 121,2; 134,3). Que Dios bendiga a Jerusalén con la prosperidad (véase Sal 122,6-9) y que el bendecido la vea toda su vida. Que tenga una larga descendencia, y que viva lo suficiente para verla. Todos esos bienes están condensados en la “paz”, que el salmista, como el del Sal 125, termina deseando a todo el pueblo, a Israel.

Sión es prefiguración y anuncio de la nueva Jerusalén, la Iglesia. La imagen de felicidad y prosperidad doméstica que contiene el salmo es perfectamente aplicable a esta gran familia de los hijos de Dios. Que Dios la bendiga a ella, madre fecunda, y a sus hijos, los fieles, y que, desde ella y por ella, bendiga a todas las familias de los pueblos.

SALMO 129 (128)

El Señor ha roto el yugo de los malos. Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Es una acción de gracias (Sal 129,1-4) con una imprecación final contra los enemigos (Sal 129,5-8).

Se recuerda una situación que pertenece ya al pasado, y se invita a Israel a procla-

marlo: *que lo diga Israel*, como en Sal 124,1 y con la misma disposición literaria. Los dos salmos son bastante paralelos. En el pasado, *desde mi juventud*, los enemigos han hostigado cruelmente al orante. Se han ensañado, se han cebado, lo han tratado como a la tierra de labranza: abriendo surcos con el arado en ella. Pero no han podido con él. El Señor ha roto el yugo que los malvados querían imponer al salmista, o que ya le habían impuesto (véase Is 52,2; Ez 34,27).

¿Quién habla? ¿Un individuo o el pueblo? ¿Será la ciudad de Sión, que va a aparecer enseguida y que hemos encontrado en los salmos anteriores? Si fuese así, casi tendría valor literal el símil escalofriante del arado: en muchas ocasiones históricas los enemigos asolaron Jerusalén y la dejaron como un campo arado (véase Miq 3,12, Jr 26,18; Is 1,6-8; 51,23). Y eso haría más explicable el paso a las inmediatas imprecaciones contra los enemigos de la ciudad y del pueblo en ella representado. Las imágenes que utiliza el autor también tienen resonancias agrarias: la caducidad, la inanidad, el rápido marchitarse sin fruto de la hierba de los tejados, válida nada más que para ser arrancada y despreciada; con ella no se puede ni hacer un manojo para echar al fuego: queda tirada por el camino y es pisoteada por los que pasan. Compárese esta imagen de vida efímera y estéril con la del justo anciano y rodeado de descendientes como fruto de la bendición del Señor (Sal 128). Pues bien, a los malvados, a esos yerbajos abandonados en el arroyo, nadie los bendecirá jamás.

La bendición final, de un grupo de personas a otro –de los sacerdotes a los fieles (véase Sal 134,3), o de los peregrinos a los habitantes de la ciudad (véase Sal 122,6-7)–, se hace en nombre del Señor, como en el ya citado Sal 128.

SALMO 130 (129)

Desde lo más profundo clamo a ti, Señor. Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Es una súplica individual con dos partes muy diversas. En la primera (Sal 130,1-4) el salmista se dirige a Dios, que es su interlocutor

y, después de invocar su nombre y suplicar ardientemente su atención, intenta motivar su actuación salvadora. En la segunda (Sal 130,5-8) ya no dialoga con Dios, sino que declara o confiesa públicamente sus sentimientos y exhorta a sus oyentes a compartirlos. La primera parte termina con unas palabras dirigidas a Dios sobre el mismo ser de Dios: *...en ti se encuentra...* (Sal 130,4). La segunda también termina con una afirmación sobre Dios, ahora en tercera persona: *...suyo es el amor... él librará a Israel...* (Sal 130,7-8). Son los motivos por los que el salmista y su salmo rebosan de confianza sin límites, de esperanza ferviente.

Este es uno de los siete salmos penitenciales de la liturgia de la Iglesia (véase Sal 6), el famoso “De profundis”. Comienza con una imagen conocida: el hombre, abrumado por sus culpas, se encuentra “hundido” por las mismas culpas o por sus consecuencias: sufrimientos, enfermedades, fracasos (véase Sal 6; 38;...). Desde la profundidad de ese abismo –descrito en otros salmos como aguas profundas y tumultuosas o como una ciénaga sin fondo (véase Sal 18,5.17; 69,2)– el pecador clama confiadamente a Dios: es el único que puede salvar. Y le suplica que no tenga en cuenta los pecados, que se olvide de ellos, que los perdone, porque no hay nadie que sea inocente (véase Sal 51,7; 143,2), nadie que pueda resistir el peso de las culpas y de sus consecuencias, nadie puede soportar la enemistad de Dios. Sólo él, el Señor, puede resolver esta situación: en él se encuentra el perdón y ello hace que el pueblo le honre y le respete. El salmista se lo recuerda a Dios como para convencerlo de que intervenga, como para vencer su reticencia (Sal 130,3-4).

Después el autor se vuelve a sus oyentes y les revela fogosamente su actitud profunda: como los centinelas que después de una larga noche de vigilancia aguardan ansiosos al alba la hora del relevo, así espera él en el Señor y en su palabra, impaciente pero seguro. Y exhorta al pueblo a imitar su actitud, con confianza absoluta en la abundancia del amor y de la misericordia de Dios, y con la certeza total de que el Señor lo librará de sus pecados por muchos que sean.

SALMO 131 (130)

Como un niño en el regazo de su madre.

Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Es uno de los cantos de confianza más hermosos de todo el salterio. Un niño descansando sereno en el regazo materno es la imagen de la que se sirve el autor para transmitirnos su estado de ánimo y su actitud religiosa. El salmista se dirige a Dios y le habla de su humildad y de su falta de ambición. Conoce sus propios límites, renuncia a aspiraciones desmedidas y no persigue cosas grandiosas. Parece una actitud simplemente razonable, de sabiduría humana, de higiene mental, de simpática modestia agradable a Dios y a los hombres (véase Sal 18,28; 101,5; Prov 6,16s.; 12,9; 16,5; Eclo 3,17-24): ¿para qué tantos afanes y tantos trabajos e inquietudes? Además, es más cómoda la “aurea mediocritas”...

Pero en la frase final –no hay por qué pensar que sea un añadido de una época posterior–, en la exhortación que el autor hace al pueblo, a Israel, se descubre que su actitud va más allá y encierra un profundo contenido religioso: en el Señor es en quien descansan sus ansias, Dios y su salvación son lo único que vale la pena perseguir. La verdadera postura religiosa consiste en abandonarse en los brazos del Señor tanto en la alegría como en la adversidad: *Sólo en Dios encuentro descanso...* (Sal 62,2); *A tus manos confío mi espíritu* (Sal 31,6), frase que conocemos en boca de Cristo (Lc 23,46). Como conocemos su recomendación de serenidad, abandono y confianza en las manos de Dios: *No andéis preocupados... Buscad ante todo el reino de Dios y hacer su voluntad y Dios os dará lo demás... No andéis preocupados por el día de mañana...* (Mt 6,25-34).

También desde el punto de vista literario se revela la profundidad y la energía del salmo. Dos menciones del Señor, en el primero y en el último verso, abren y clausuran el poema. A tres negaciones seguidas (Sal 131,1) se contraponen dos verbos afirmados enfáticamente y una imagen que subraya estas afirmaciones (Sal 131,2), todo ello seguido de una vehemente exhortación final (Sal 131,3). La paz y la serenidad que se respira en todo el sal-

mo no es óbice para la fuerza y energía de los sentimientos expuestos.

SALMO 132 (131)

El Señor hizo a David un juramento.

Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Este salmo es como un díptico que recuerda y recrea poéticamente el oráculo de Natán sobre el propósito de David de construir un templo al Señor en Jerusalén (2 Sm 7). Por eso se considera también salmo real (véase Sal 2) y cántico de Sión (véase Sal 46). Sus dos mitades paralelas comienzan y terminan con una mención de David (Sal 132,1-10 y 11-18), y están dedicadas cada una de ellas a un juramento: el de David al Señor y el del Señor a David (véase Sal 89,20-38).

La primera parte, enmarcada en una doble súplica por el rey (Sal 132,1.10), recuerda el propósito –el salmo lo llama *juramento*– de David de edificar un templo que albergara el arca del Señor, es decir, *el estrado de sus pies*, el signo de su presencia en medio de su pueblo (véase 2 Sm 7,1-3). El juramento del rey es solemne y está subrayado por las repeticiones: tres negaciones seguidas suponen un énfasis fuera de lo normal, para indicar que la decisión de David era firmísima e irrevocable. A Dios –llamado por dos veces *el Fuerte de Jacob*, nombre de antigua raigambre patriarcal (Sal 132,2 y 5; véase Gn 49,24; Is 49,26; 60,16)– se le suplica que tenga en cuenta estos méritos del monarca (Sal 132,1).

Después del juramento toma la palabra el pueblo, o un coro, y recuerda cómo el arca estuvo casi abandonada en Yaar (Quiriat Yearín: 1 Sm 7,1) antes de que David la trasladara a Jerusalén (2 Sm 6), traslado al que también se alude: el Señor y el arca de su poder –casi identificados– van a su mansión entre los sacerdotes revestidos solemnemente y los vítores entusiastas del pueblo (Sal 132,7-9).

Esta primera parte termina con una súplica. Se le pide a Dios que por amor a David, que fue su siervo y cuyos méritos se acaban de recordar, no rechace al rey, sea David o cualquiera de sus descendientes, ungidos del Señor (Sal 132,10).

La segunda parte del díptico está dedicada a la respuesta de Dios a David: la promesa que le hizo de una dinastía duradera (para siempre: Sal 132,12) y la elección de Sión como morada perpetua (para siempre: Sal 132,14). En 2 Sm 7,5-16 se narra dicha “alianza dinástica”. Esa alianza está aquí condicionada: hay que cumplir la ley para que se mantenga el apoyo del Señor a la dinastía davidica (nótese la diferencia con Sal 89,31-34). Además Dios ha querido escoger como morada la capital de David, Jerusalén, edificada sobre la colina de Sión e identificada con ella. Desde su templo Dios bendice a sus habitantes con provisiones abundantes: la presencia de Dios se refleja en que los pobres se sacian de pan (Sal 132,15). Desde su templo Dios bendice a David con un vástago –otra vez *el ungido*–, lo protege de sus enemigos y le concede un reinado glorioso (Sal 132,17-18).

El desarrollo interior del salmo podría ser éste: el rey, la ciudad de Jerusalén y el pueblo están pasando momentos difíciles. Indicios de ello pueden ser la alusión a que Dios “le da la espalda al ungido” (Sal 132,10), la posible insinuación de la escasez de provisiones en la ciudad (Sal 132,15) y la mención de los enemigos, que es inesperada y parece fuera de lugar (Sal 132,18). En esas circunstancias, el orante pide al Señor que recuerde los méritos de David y que por ellos salve al rey, a la ciudad y al pueblo. Dios responde recordando sus promesas de protección y salvación. La súplica y la respuesta de Dios utilizan los elementos de las tradiciones teológicas de Jerusalén: elección de David, promesa dinástica (“ungidos del Señor”), elección de Sión (y el templo: cuatro veces aparece mencionada en el salmo la *morada*: Sal 132,5.7.13.14), y protección de Jerusalén, la ciudad santa. Ante esta realidad, el orante y el pueblo quedan confiados: el Señor nunca olvida sus promesas, su fidelidad es inquebrantable y eterna.

SALMO 133 (132)

Que vivan unidos los hermanos. Salmo de peregrinación (véase Sal 120). Breve canto a las delicias de la vida en comunidad, tanto en el ámbito familiar como en el nacional.

El salmo comienza con una afirmación enfática y entusiasta del valor de la unión entre los hermanos, sean hermanos de sangre o por su común pertenencia al pueblo de Israel (Sal 133,1). Siguen dos comparaciones con las que el autor refuerza e ilustra su idea y su sentimiento. Para la primera (Sal 133,2) utiliza una realidad de carácter litúrgico: el fino aceite aromático con el que son consagrados y perfumados todos los sacerdotes desde Aarón (véase Ex 30,23-33; Lv 21,10); el penetrante y agradable aroma de este aceite impregna la barba, preceptiva para los sacerdotes israelitas (véase Lv 21,5), y sus vestiduras sagradas. La segunda comparación (Sal 133,3) está tomada de la naturaleza: el rocío que refresca y fecunda la tierra y que en el monte Hermón, al norte de Palestina, es particularmente copioso. Pues así de abundante se lo figura el autor descendiendo también sobre la colina sagrada de Sión, el monte de Jerusalén y del templo, empapándolo, enriqueciéndolo, acrecentando su fertilidad, aliviando sus sequedades, suavizando agradablemente su temperatura. Rocío y aceite perfumado que son signos de la vida y la bendición de Dios y que, por medio de los sacerdotes, en Sión y en el templo ("allí": Sal 133,3; véase Sal 134,3), Dios derrama abundantemente sobre su pueblo congregado. La bendición de Dios abarca todos los bienes imaginables en todos los ámbitos de la vida humana y de forma permanente (*para siempre*: Sal 133,3).

El salmo termina con una conclusión que es a la vez una promesa: la feliz y deliciosa vida fraterna es fruto de esa bendición de Dios y, al mismo tiempo, su condición necesaria. En el Nuevo Testamento la vida fraterna se realiza en el nombre del Señor, y allí donde los creyentes viven unidos en su nombre y en su amor, allí se hace real la verdadera bendición de Dios, la presencia del Señor en medio de los suyos (véase Mt 18,20; 1 Jn 4,7s.).

SALMO 134 (133)

Benedicid al Señor, servidores del Señor. Es el último de los salmos de peregrinación (véase Sal 120). Gira alrededor de la

realidad magnífica de la bendición en su doble sentido. Al retirarse del templo al anochecer, los fieles –quizá los peregrinos– invitan a los sacerdotes y levitas, servidores y ministros del Señor que pernoctan en el templo (véase Sal 135,1-2), a que bendigan, alaben y glorifiquen a Dios (Sal 134,1-2; véase Sal 113,1). El gesto de las manos alzadas hacia el santuario es gesto litúrgico de oración (véase Sal 28,2; 63,5; 141,2).

Los ministros sagrados responden a su vez solicitando para el pueblo la bendición divina, prenda de todos los bienes materiales y espirituales (Sal 134,3; véase Nm 6,22-27; Sal 115,12-15). Dios, creador y soberano Señor de cielos y tierra, mantiene con su pueblo una relación especial: habita en Sión, colina sagrada en la que tiene su "casa" y es, por tanto, centro del mundo creado (véase Sal 46; Sal 132,13-14; 133,3), y desde allí envía sobre su pueblo y sus fieles las riquezas infinitas de su bendición (véase Sal 118,26; 128,5).

SALMO 135 (134)

Tu recuerdo dura para siempre. Himno a la grandeza de Dios, estructurado en tres partes: invitación a la alabanza (Sal 135,1-4); cuerpo del himno con las motivaciones (Sal 135,5-18); conclusión con nueva invitación a la alabanza y bendición final (Sal 135,19-21). En el cuerpo del salmo se pueden distinguir tres partes distintas por el tema: grandeza de Dios en la creación (Sal 135,5-7) y en la historia de Israel (Sal 135,8-14), y sátira contra los ídolos (Sal 135,15-18). Este salmo da la impresión de estar compuesto de retazos o citas de otros salmos –que iremos señalando– y sigue, en parte, el mismo desarrollo de algunos de ellos.

El autor comienza dirigiéndose a los mismos destinatarios que el salmo anterior (Sal 134; véase Sal 113,1), es decir, a los sacerdotes y levitas del templo, invitándolos a alabar al Señor. Pero aquí la invitación se amplía con dos motivaciones generales: porque el Señor es bueno, porque es amable.

Esas motivaciones se van a concretar en el cuerpo del salmo. En primer lugar se menciona la elección de Jacob-Israel: Dios ha

querido que fuese su pueblo, entre todos los pueblos de la tierra. El tema de la acción de Dios con su pueblo se deja momentáneamente de lado porque el salmista se entrega a una confesión personal, una especie de desahogo de sus convicciones de fe profundas que reafirma al exponerlas como motivo para la alabanza: el Señor es grande, el más grande de los dioses (véase, por ejemplo, Sal 95,3; 96,4; 97,7). Es omnipotente y domina todo el cosmos, manejando y dirigiendo las nubes, los relámpagos, la lluvia, los vientos.

Pero su soberanía no se limita al ámbito de la naturaleza, sino que se ejerce también en la historia. Y el autor repasa, de forma casi idéntica a como hará el Sal 136,10-22, la sucesión de hechos históricos que Dios realizó en favor de su pueblo, desde Egipto, donde estaban oprimidos, hasta la tierra de Canaán, adonde los introdujo para que viviesen en paz (Sal 135,8-12). Estos hechos fueron precedidos por la elección ya mencionada (Sal 135,4), y prolongados en la protección continua a la que se aludirá seguidamente (Sal 135,14).

En este momento el salmo se convierte por un instante –único– en oración. El salmista ha contemplado las maravillas de Dios y le brota espontánea y entusiasmada la alabanza: *¡tu nombre es eterno*, y tu fama perpetua! (Sal 135,13; véase Sal 102,13). Y vuelve inmediatamente, y recapitulando, a las motivaciones que estaba exponiendo: *porque el Señor salva a su pueblo...* (Sal 134,14).

De pronto le vienen a la memoria las imágenes de los ídolos –quizá ha recordado los de Egipto, ¿o los de Babilonia?–. Ya ha dicho que *el Señor es más grande que todos los dioses*, que *todo lo que quiere lo hace* (Sal 134,6; véase la misma frase y el mismo desarrollo en Sal 115,3ss). Ahora abunda: es que los demás dioses no son nada, son simples muñecos de metal, de fabricación humana, inertes y sin vida. La descripción que sigue es más breve que la de Sal 115,2-8. La imprección final es durísima: que se conviertan en eso, en monigotes inertes, mudos, ciegos y sordos, los que los han fabricado y luego han puesto en ellos su confianza.

El salmo termina repitiendo la invitación a la alabanza, pero sin limitarla ahora a los *servidores del Señor* del inicio, sino extendiéndola a todo el pueblo (véase Sal 115,9-13). Israel, los sacerdotes –estirpe de Aarón–, los levitas –casa de Leví–, todos han de bendecir a Dios. Cierra el salmo una bendición solemne al Señor (véase, por ejemplo, Sal 132,13-14), que constituye la respuesta justa a tan insistente y motivada invitación.

SALMO 136 (135)

Porque es eterno su amor. Himno de alabanza y de acción de gracias, catalogado también como salmo histórico (véase Introducción). Su estructura comprende cuatro partes: invitación a la acción de gracias (Sal 136,1-3); motivaciones: Dios en la creación (Sal 136,4-9) y en la historia (Sal 136,10-25); conclusión: invitación final en inclusión con el inicio del salmo (Sal 135,26). Es el único salmo que mantiene la estructura litánica de principio a fin.

Este salmo ha convertido en letanía los motivos para la acción de gracias y la alabanza a Dios que aparecen en muchos salmos y, en concreto, en el que le precede (Sal 135): las maravillas de Dios creador y sus espléndidas hazañas históricas en favor de su pueblo Israel. Al convertirlos en letanía y añadirles una respuesta conocidísima –*porque es eterno su amor* (véase Sal 106,1; 107,1; 118,1-4.29; 1 Cr 16,34.41; 2 Cr 7,3.6; Esd 3,11; Jr 33,11)–, los engloba en una motivación superior: Dios ha creado y ha actuado como lo ha hecho movido por su amor: alabémoslo por su amor y por las obras en que su amor se manifiesta.

La introducción es una triple invitación, solemnisima, por tanto. Los motivos que aparecen ya en ella son los mismos del salmo anterior: porque es bueno (Sal 136,1 = Sal 135,3; véase Sal 107,1; 118,1-3.9), y porque es grande, más que todos los dioses –*Dios de los dioses* y *Señor de los señores*– (Sal 136,2-3 = Sal 135,5).

La serie de motivos que se refieren a Dios Creador sigue a grandes rasgos el capítulo primero del Génesis. La creación, descrita en cuatro o cinco pinceladas, es obra del amor

de Dios y pertenece al orden de las “maravillas” que ese amor provoca y causa (Sal 136,4; véase Sal 72,18; 77,14; 86,10; 98,1). El es el único que las hace.

Los sucesos históricos que se repasan pertenecen a la gesta del Exodo y el don de la Tierra. Reproducen lo ya contemplado en otros salmos (véase Sal 78; 105; 106) y, más de cerca, en Sal 135,8-12: muerte de los primogénitos de Egipto, salida del pueblo, paso del mar, derrota y destrucción del faraón y su ejército, camino por el desierto, derrota y aniquilación de reyes, entrega de la Tierra a Israel. En esta serie histórica –de tipo clásico– faltan los episodios del Sinaí. Los sucesos que se mencionan son, como lo era la creación, muestra y producto del amor eterno de Dios, motivos, pues, para alabarlos y darle gracias sin cesar. La memoria histórica, y antes la contemplación de la naturaleza, provocan la alabanza.

El salmo termina de forma extraña. A partir de Sal 136,23 cambia el ritmo y el tono apareciendo inesperadamente el *nosotros*; las alusiones históricas son vagas y generales (humillación, recuerdo del Señor, liberación de la opresión, etc.). Y el último motivo, el sustento de todos los vivientes, no encaja en este lugar. Pueden ser unos versos añadidos posteriormente para actualizar el salmo.

La conclusión repite el inicio más brevemente, pero con mayor contenido. El Señor recibe un título nuevo, la única vez en los salmos: *Dios del cielo*.

La mirada del salmista ha recorrido la creación y la historia, y las ha descubierto como gestos de ternura y de cariño de Dios: todo es amor, amor infinito. Cuando al final del salmo, después de ese recorrido, invita a la acción de gracias, esa invitación está cargada, saturada de motivaciones y de sentido. Hasta el estribillo suena más pleno: ¡Dad gracias al amor eterno de Dios que hemos ido descubriendo a lo largo del poema!

Reflexión breve para cristianos: si sólo con el Antiguo Testamento había motivos sobrados para la gratitud y la alabanza a Dios, ¿qué no será si añadimos a ellos las maravillas de Dios que descubrimos en el Nuevo Testamento? De manera que el salmo se que-

da en prólogo, inicio, puesta en marcha pobre y lenta de las mucho más grandiosas letanías que personal y comunitariamente tenemos que entonar en la Iglesia para dar gracias por Cristo, con él y en él, a Dios, Padre omnipotente.

SALMO 137 (136)

Junto a los ríos de Babilonia. Salmo de lamentación comunitaria, estructurado en tres partes: descripción de la situación (Sal 137,1-4); imprecaciones (Sal 137,5-6); súplica y bienaventuranzas finales (Sal 137,7-9).

Es uno de los más hermosos salmos, una auténtica perla del salterio. No creemos que sea, como se afirma comúnmente, un canto de los desterrados, sino más bien un canto de los repatriados que, a la vista y en presencia de Jerusalén, recuerdan el pasado, el destino trágico de la ciudad y de sus habitantes, y le declaran su amor profundo.

El autor comienza trasladándose en el recuerdo, sin previo aviso, al ayer. El escenario evocado son las orillas de los canales de Babilonia, donde moraban los judíos desterrados (véase Ez 1,1.15). Allí los encontramos sentados por tierra y llorando, en claros gestos de luto y dolor (véase Ez 27,30-31; Lam 2,10; Jon 3,6). La nostalgia de Jerusalén –y del templo del Señor–, destruida y abandonada allá lejos, en el suelo patrio, los ahoga. Les duele el alma: no pueden cantar, no tienen alegría, no pueden celebrar fiestas. Las cítaras mudas, colgadas de los árboles, constituyen una imagen bien expresiva.

A la nostalgia se añade el dolor de la insensibilidad y la burla: los opresores piden cantos y fiestas. El autor cita sus palabras textuales (Sal 137,3). Los desterrados deberían representar el papel de “apaleados y contentos”, y divertir a los causantes de su aflicción con canciones judías típicas, curiosas y exóticas para los oídos babilonios. Pero éstos no saben lo que piden. Las “canciones de Sión”, corrige el salmista, son “canciones del Señor” (Sal 137,4). Sión y el Señor –que habita en ella (véase, por ejemplo, Sal 135,21)– están tan identificados en la mente y el corazón de los desterrados que constituiría una

profanación cantar sus canciones para oídos paganos y en suelo pagano (véanse los “cantos de Sión” en la introducción, y sus respectivos comentarios). Además, y aunque sean canciones de Sión, significaría olvidarse de ella, dejar el luto por ella, no acordarse de su desgracia...

El salmista, ahora en primera persona y vuelto al hoy, ante la ciudad de Jerusalén que contempla embelesado y con las entrañas transidas de cariño –quizá ya está reconstruida después de ingentes esfuerzos–, se dirige a ella emocionado y le hace una declaración de fidelidad y de amor eternos, declaración que subraya con unas terribles imprecaciones sobre sí mismo. Tanto en Babilonia, en aquel ayer recordado, como ahora, sería gravísimo olvidarse –no acordarse– de Jerusalén y de todo lo que encierra política y, sobre todo, religiosamente. Por eso, si el salmista cayera en ese tremendo error, que en Babilonia habría sido recoger las cítaras y cantar para los opresores los cantos de Sión, ¡que se le seque la mano derecha –con la que se tañe la cítara– y que se le quede pegada al paladar la lengua –con la que se cantan las canciones del Señor–! Es conmovedora la fuerza y la intensidad del amor: Jerusalén, la mayor de sus alegrías.

Luego el autor se vuelve hacia Dios –no lo había hecho aún– y reza. Pero sigue con el ánimo agitado ahora por la indignación. Pide a Dios que dé su merecido a los enemigos de Jerusalén (véase Sal 129,5s), a los que arrasaron, destruyeron, deshonraron e infamaron a esta noble matrona y la convirtieron en objeto de sus burlas. Las palabras que el salmista pone en boca de los edomitas evocan la imagen de la desnudez: *arrasadla hasta los cimientos*– con el cruel matiz vergonzante que implican (véase Hab 3,13; Lam 1,8; Is 47,2-3; Ez 16,37-39). Que el Señor se acuerde de ellos para pagarles adecuadamente pues fueron cómplices de los babilonios en la destrucción de Jerusalén, a la que colaboraron con especial saña (véase Lam 4,21; Abd 10-14; Ez 25,12; 36,5). Pero es sobre todo Babilonia, la criminal, la que los redujo al estado de exiliados sin patria, sin

ciudad santa, sin templo, contra la que el salmista dirige las más terribles imprecaciones.

Estilísticamente el salmo es una joya. El autor sabe jugar con los sonidos, con las palabras, con las ideas. Uno de los pilares de su poema es el acordarse-recordar-no olvidarse. Correlativamente aparecen el pasado (allí, en el destierro), el presente (aquí, en los sentimientos, ante la ciudad), y el futuro (el destino terrible deseado y suplicado para los enemigos). La disposición sintáctica está muy elaborada, sobre todo en los versos centrales (Sal 137,5-6), en su atención a Jerusalén y los pronombres que la representan. El autor trabaja muy certeramente la oposición Babel-Sión.

Las terribles y crudas “bienaventuranzas” finales (Sal 137,8-9) son fruto del intenso cariño a Jerusalén y del sentimiento profundo de la injusticia con ella cometida por edomitas y babilonios. No son, como subraya Alonso Schökel, “un programa de acción –estrellar niños babilonios–, sino lírica que desahoga sentimientos”. De todas formas chocan con nuestra mentalidad y han desaparecido de la liturgia. Pero podemos rezar el salmo trasponiendo: si Jerusalén es símbolo de la Iglesia y, más ampliamente, del reinado de Dios, Babilonia lo es de todo lo contrario, es la personificación del mal, de todos los poderes humanos e inhumanos que se oponen al reinado de Dios y a la verdad, la justicia y la paz entre los hombres (véase Ap 14,8; 18,1ss). Y en este sentido su destrucción es símbolo de la victoria contra el mal, contra todo tipo de mal, y por tanto debe constituir para nosotros no sólo un deseo, sino una tarea constante.

SALMO 138 (137)

Cuando te invoqué, me escuchaste. Salmo de acción de gracias, con una estructura muy flexible. Se pueden distinguir en él tres partes: acción de gracias (Sal 138,1-3); invitación a la alabanza (Sal 138,4-6); declaración de confianza (Sal 138,7-8).

Es un salmo extraño. Tiene tonos, en primer lugar, de acción de gracias. Las expresiones de agradecimiento son numerosas. El

afán universalista bastante notable. El, por su parte, lo hará “delante de los dioses”, evidentemente los dioses de los pueblos y reyes extranjeros: otra vez la perspectiva universal.

Los motivos de la acción de gracias son variados. Los hay personales (Sal 138,3.7-8), y generales (Sal 138,2.4b.5b.6). Los hay que se refieren al pasado: bien a una situación de peligro de la que el salmista se libró o bien a las proezas del Señor (Sal 138,2-3.5); al presente: el amor y la fidelidad de Dios (Sal 138,2), las palabras de su boca (Sal 138,4), la grandeza de la gloria del Señor (Sal 138,5), su atención hacia el humilde y su rechazo del malvado (Sal 138,6), el cuidado de la vida del salmista frente a la saña del enemigo (Sal 138,7); o incluso al futuro: Dios *completará* sus favores con el autor (Sal 138,8).

Por otra parte, los motivos generales y los relativos al futuro, cuando se afirman, consolidan la confianza del salmista y de sus oyentes. También tiene el salmo algo de salmo de confianza.

Y hay una súplica al Señor, conmovedora: *no abandones la obra de tus manos*. Súplica que está motivada: *tu amor es eterno* (Sal 138,8).

El salmo es extraño, pero es original en la mezcla y disposición de sus elementos, por ejemplo, en la continua alternancia de Dios como “tú” o como “él”. Y es original en algunos otros detalles. Por ejemplo, la dimensión universalista. ¿Estará el autor en el extranjero?: ora en presencia de dioses –extranjeros– y se postra hacia el templo de Jerusalén, como si estuviese lejos de él. Esta impresión aumenta por la mención de los *reyes de la tierra*. Si fuese así, un deje de nostalgia recorre también la composición.

Es original en su indeterminación: el salmista revela, pero al mismo tiempo oculta. No termina de aclararnos qué le ha pasado; cuál es la grandiosa promesa de Dios, más grande que su fama (Sal 138,2); qué es lo que oyen los reyes extranjeros (Sal 138,4); cuál es el peligro; cuál la salvación; quiénes los enemigos... Muchos de estos elementos son tópicos y tomados en préstamo de otros

salmos (Sal 9,2; 23,5; 82,1; 96,4-5; 5,8; 115,1; 68,30; 102,16; 113,5-6); pero el autor los maneja bien, y logra dar a su canto un tono personal. Es fácil apropiarse esta oración en múltiples ocasiones de nuestra vida. Lo podría haber recitado el mismo Cristo al sentirse “abandonado” por Dios (véase Sal 22,2 y 25-28). Lo podemos rezar nosotros al sentir el amor –eterno y constante amor– de Dios en nuestras vidas, de ese Dios que se ocupa de los humildes y que no abandona la obra de sus manos (véase Sab 11,24-26).

SALMO 139 (138)

Tú me examinas y me conoces. Es un himno de alabanza individual con resonancias sapienciales, que incluye unas imprecaciones contra los malvados (Sal 139,19-22) y está rematado por una súplica (Sal 139,23-24, en inclusión con Sal 139,1-3). El himno se estructura en cinco partes temáticamente diferentes: sublime sabiduría divina (Sal 139,1-6); omnipresencia de Dios en el espacio (Sal 139,7-12); omnipresencia de Dios en el tiempo (Sal 139,13-18); imprecación contra los enemigos (Sal 139,19-22); súplica final (Sal 139,23-24).

El salmista está asombrado, casi anonadado, por el inmenso saber de Dios, por su omnipresencia vigilante, por la grandeza y profundidad de sus designios, que superan toda comprensión humana (Sal 139,6.14.17-18). Por ello da gracias a Dios (Sal 139,14) y le suplica que lo ponga a prueba y que lo guíe por el buen camino (Sal 139,23-24). Esta sería la línea argumental del salmo.

Pero eso es, en realidad, lo menos importante. Lo grandioso de este canto es el tono de intimidad personal con Dios, que lo convierte en una de las plegarias de mayor hondura religiosa de todo el salterio. El salmista habla con Dios embargado por la emoción, y utilizando contrastes extremos para exponer sus reflexiones. En la primera parte del himno, su monólogo con Dios se fija en que el Señor conoce toda su vida, todas sus acciones, sus pensamientos, sus intenciones y deseos, desde el primero hasta el último. Los verbos que se predicán de Dios son: me

examinas, me conoces, sabes, penetras, adviertes, te son conocidas mis sendas, conoces mi palabra, me envuelves, me proteges. Los contrastes que reflejan la totalidad: me siento, me levanto; camino, descanso; por delante, por detrás. Tanto y tan completo saber—que el salmista confiesa no comprender ni poder alcanzar—no le resulta agobiante, ni le provoca la angustia de sentirse predestinado, o vigilado, o falto de intimidad, antes al contrario, es un conocimiento liberador, protector (Sal 139,5). El salmista se siente bien arropado y protegido: Dios se está ocupando de él.

En la segunda parte nos trasladamos a los ámbitos del espacio. Si alguien quiere que otro no lo encuentre, se marcha lejos o busca un rincón oscuro donde esconderse. Con Dios no valen estas artimañas. Está en todas partes, cerca y lejos, en lo alto del cielo o en los abismos más profundos, en los confines del mar o donde suele habitar la aurora (oriente y occidente), asomándose al pozo de las más insondables tinieblas y atravesando con su mirada el manto de la noche más profunda.

Y parece que nos movemos ahora en las coordenadas temporales: el Señor conoce al salmista desde antes de que existiera, y después durante el proceso de gestación, a lo largo de toda su vida posterior y en el final de la misma, aunque todavía no se haya producido. Es que el Señor lo formó, lo “tejió” en el vientre de su madre. La reflexión se interrumpe bruscamente con una acción de gracias espontánea, contenida desde el principio y que, por fin, explota en este momento. El salmista se ve como una “obra prodigiosa” de Dios, de un Dios *sublime*. Y prosigue: como Dios lo creó, lo conoce “a fondo”, desde que lo iba *tejiendo*—literalmente, bordando: estupendo Dios artesano, tejedor y bordador—en las honduras de la madre-tierra (otra magnífica imagen: véase Gn 2,7; Job 1,21; 33,6; Eclo 40,1). El Señor conoce el ser del salmista y sus más recónditos interiores, conoce sus acciones, conoce sus días, el desarrollo entero de su vida: parece que la tuviera escrita de antemano en un libro... ¡Qué prodigio de saber! El salmista vuelve a las

exclamaciones de asombro y alabanza. ¡Quiciencia tan sublime! ¡Qué profundos designios! Y lo más grande de todo es que Dios no se agota en ellos: incluso si éstos se pudieran abarcar y contar, él es el inabarcable, e inasible, él es siempre más... y siempre está con el salmista.

¿Cómo es posible que haya alguien que no alabe a Dios, que lo desprecie y lo odie o se rebele contra él? ¡Que Dios acabe con tales individuos! (véase Sal 104,35). Ellos odian a Dios: el salmista los odia a ellos. Ellos son enemigos de Dios: el salmista los considera enemigos suyos personales. Quizá nos resulten demasiado fuertes estas imprecaciones, pero el autor está hablando de su amor a Dios, de su admiración por él, de su unión e intimidad con el Señor, de lo que le debe, de lo que de él ha recibido y recibe continuamente, y de su agradecimiento inmenso. Y deja que esos sentimientos se desborden.

Al final resuena la súplica. Son las mismas palabras que al comienzo del salmo. Allí eran constatación: *tú me examinas y me conoces*. Aquí son ruego, plegaria: *exáminame, conóceme... y guíame*. Así estaré siempre en el buen camino y en buenas manos.

La calidad y profundidad del conocimiento de Dios y de intimidad con él la experimentó el Hijo: *nadie conoce al Padre sino el Hijo; el Padre y yo somos uno* (Mt 11,27; Jn 10,30). Pero los cristianos, en Cristo, también hemos experimentado y gozado la riqueza y profundidad de ese conocimiento divino: *Yo conozco a mis ovejas y ellas me conocen a mí, lo mismo que mi Padre me conoce a mí y yo lo conozco a él* (Jn 10,14-15). San Pablo alaba entusiasmado, como el salmista, la insondable sabiduría divina: *¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Qué insondables son sus decisiones e inescrutables sus caminos!* (Rom 11,33). Y aunque ahora nos movamos en la oscuridad, y con un conocimiento velado, llegará un día en que *conoceremos como Dios mismo nos conoce* (1 Cor 13,12). Mientras tanto nos toca ir creciendo en ese conocimiento que es, ni más ni menos, ir creciendo en el amor: porque el que ama, ha nacido de Dios y conoce a Dios (1 Jn 4,7).

SALMO 140 (139)

Salvame, Señor, de la mano del malvado. Salmo de súplica individual, estructurado en cuatro partes dispuestas de forma simétrica: súplica ante el ataque de los malvados (Sal 140,2-6); afirmación de confianza (Sal 140,7-8); imprecaciones contra los malvados (Sal 140,9-12); acción de gracias (Sal 140,13-14).

Es un salmo muy convencional. La súplica inicial repetida (Sal 140,2.5) invoca la salvación divina frente a la persecución de los malvados, descrita con rasgos tópicos: intrigas, discordias, calumnias, amenazas, violencias, trampas... La lengua ocupa un papel importante en todo ello: parece que se trata fundamentalmente de calumnias contra el salmista (véase Sal 140,4.10.12). En general, el tipo de malvado se caracteriza como *deslenguado* y *violento* (Sal 140,12). Las imágenes son conocidas: lengua afilada y venenosa como de víbora (véase Sal 52,4; 55,22; 57,5; 64,4), redes, trampas y lazos (véase Sal 9,16; 10,7-10; 31,5; 35,7; 57,7; 64,6; 119,110; 141,9), y otras usadas en los salmos (véase Sal 17,11; 62,5).

En seguida el salmista refiere su grito de auxilio (Sal 140,7-8; véase 16,2; 31,15; 63,2), y lo motiva: Tú eres mi Dios, eres un salvador poderoso, tú me proteges –me cubres la cabeza, como un yelmo– el día de la batalla (quizá el día del juicio al que se enfrenta por las falsas acusaciones y calumnias de los perversos).

Y después pide a Dios el fracaso de los enemigos, invocando sobre ellos la ley del talión (véase Sal 7,16ss; 141,10); que sobre sus cabezas, desprotegidas, caigan todos los males que ellos planean contra el justo, y no puedan culminar sus proyectos. El autor utiliza la imaginería conocida: brasas encendidas, caída definitiva en el abismo, desaparición total (véase Sal 11,6; 55,24; 120,4).

Por último, en una nueva afirmación de confianza absoluta, el autor identifica, incluyéndose entre ellos, a los beneficiarios de la acción divina: los pobres y oprimidos víctimas, como siempre, de la maldad y la violencia de los poderosos (véase Sal 7,9; 9,5).

Y luego anuncia la alabanza de los justos, entre los que él se encuentra, que habitarán “en la presencia” de Dios, en clara alusión al templo, a la cercanía y al favor del Señor (véase Sal 11,7; 16,11; 17,15; 23,6; 27,4; 61,8).

El apóstol Pablo cita Sal 140,4 en la carta a los Romanos a la hora de describir a toda la humanidad caída bajo el dominio del pecado (véase Rom 3,13).

SALMO 141 (140)**Suba mi oración como incienso ante ti.**

Salmo de súplica individual, estructurado en tres partes: invocación inicial (Sal 141,1-2); súplica con imprecaciones (Sal 141,3-7); súplica conclusiva (Sal 141,8-10). El texto es oscuro, especialmente en Sal 141,5-7, y la traducción es, por tanto, conjetural y dudosa.

Estamos ante una oración al Señor para que no permita que el salmista imite la conducta de los malvados ni se haga su cómplice (véase Sal 101). La invocación inicial –en tono de urgencia– compara la oración y las manos levantadas en gesto litúrgico (véase, por ejemplo, Sal 28,2; 63,5; 134,2) con el humo de los sacrificios y del incienso que se elevan hacia el cielo y son agradables a Dios (véase Ex 30,8; Lv 2,1ss).

El salmista continúa dirigiéndose a Dios y, siempre en tono de súplica, expresa su deseo de no hablar como los malhechores (véase Sal 73,15), y de no actuar como ellos (véase Sal 125,3). Boca y corazón, palabras y pensamientos o actitudes. El centinela a la puerta de los labios es una imagen preciosa y original: el guardián puesto allí por Dios, como si fuera a la entrada de un alcázar, no dejará salir las malas palabras. En otro salmo se habla de “mordaza” (Sal 39,2; véase Eclo 22,27). Y el corazón que “se inclina” refleja las “inclinaciones” de la persona, sus tendencias y preferencias. También es una expresión original: sólo tres veces “se inclina” el corazón en los salmos, porque lo que se inclina normalmente es el oído (véase Sal 119,36.112).

La última parte de Sal 141,4, junto con Sal 141,5b, hace referencia a las ceremonias de los banquetes, en los que a los huéspedes

se les ungía la cabeza con óleo perfumado (véase Sal 23,5; Lc 7,46). Es propósito firmísimo del salmista no ser nunca huésped ni comensal de los malvados, lo que sería señal de unión y complicidad con ellos. No aceptará nada de ellos y mantendrá siempre las distancias (véase Sal 1,1; 26,4-5; 50,18-19; 101). Lo aceptará todo, eso sí, de los justos, incluso los golpes y las reprensiones saludables que le sirvan de advertencia y corrección fraterna.

A continuación el salmista se desahoga, como es habitual en muchos salmos, lanzando terribles imprecaciones contra los malvados (Sal 141,6-7; véase Sal 53,6). Antes ha dicho que siempre rezará contra sus crímenes (Sal 141,5).

Al final del salmo se mezclan por una parte la súplica confiada al Señor, hacia el que el salmista vuelve sus ojos suplicantes (véase Sal 123,1) para que le libre de las amenazas de los malhechores, y por otra los ruegos para que éstos caigan en sus propias redes, según la lógica de la ley del talión (véase Sal 7,16; 140,9-12).

Manos, boca, corazón, cabeza, ojos: todos estos órganos y miembros han aparecido en el salmo. Las manos y los ojos dirigidos a Dios. La boca y el corazón reprimidos ante el mal. La cabeza, sin los honores con que los malvados premiarían la complicidad del justo. Complicidad, por cierto, hartamente tentadora y frecuente, también en nuestros días. Es difícil mantenerse en la honradez, en la integridad, y ese es el deseo más profundo del salmista: no quiere imitar la conducta de los corruptos aunque, por regla general, ésta parezca resultar bastante provechosa, como constata, entre otros, el Sal 73. Que el Señor nos ayude -es lo que el salmista suplica- a vencer la tentación.

SALMO 142 (141)

Atiende a mi clamor, que ya no puedo más. Salmo de lamentación y súplica individual, estructurado en tres partes: invocación inicial (Sal 142,2-3); situación del salmista (Sal 142,4-5); súplica confiada y promesa de acción de gracias (Sal 142,6-8).

Es una súplica que cumple el esquema de este género literario (véase Introducción). La invocación inicial posee el tono de urgencia acostumbrado y un elemento original: el desahogo ante el Señor (véase Sal 62,9). Luego el salmista expone su situación, quejándose de dos cosas fundamentales: la persecución y el acoso del enemigo (Sal 142,4,7), y la soledad y abandono en que se halla, sin posibilidad de encontrar ayuda y refugio humano (Sal 142,5). Todo esto lo tiene agotado, sin fuerzas (Sal 142,4,7). Es conmovido el tono intensamente personal de la oración, la apelación confiada al mismo testimonio y saber de Dios: *tú conoces, tú sabes...*

La súplica que sigue refuerza ese tono personal. El salmista no tiene refugio y dice a Dios: *Tú eres mi refugio*. El salmista no tiene quien le cuide y dice a Dios: *Tú eres todo lo que tengo* (literalmente: "tú eres mi lote en la tierra de los vivos"; véase Sal 16,5). En Dios encuentra salvación y compañía (Sal 142,6). Repite su súplica apremiante, cargada de confianza, motivada por el propio agotamiento y la fuerza de sus enemigos. Imagina la salvación como la salida de un doloroso cautiverio, de una siniestra y solitaria prisión (Sal 142,7-8), y promete la acción de gracias. Está seguro de la salvación de Dios -*cuando me brindes tu favor*-, y está seguro de la alegría que ella provocará en los justos, que, al rodear entusiasmados al autor, acabarán también con su soledad.

Cierto: Dios conoce y sabe de tantas soledades y abandonos... Pero está siempre ahí, dispuesto a acompañar solicitamente, calladamente, pero tan cierto como el aire que respiramos.

SALMO 143 (142)

Hazme sentir tu amor cada mañana. Salmo de súplica individual, estructurado en tres partes: invocación inicial (Sal 143,1-2); exposición de la situación (Sal 143,3-6); súplica y motivaciones (Sal 143,7-12). Este es el séptimo y último de los salmos penitenciales (véase Sal 6).

Es otro salmo convencional, aunque tenga alguna característica propia (véase Sal

140; 142). Un hombre perseguido y acosado por los enemigos (entre los cuales se cuenta, quizá, la enfermedad) que lo han situado al borde de la tumba, suplica a Dios, después de reconocer implícitamente su pecado, que lo salve y le enseñe a cumplir su voluntad, y que castigue a sus perseguidores.

Un rasgo propio del salmo es que presenta las calamidades del salmista como si fueran fruto del juicio de Dios que ha dictado sentencia condenatoria contra él por sus pecados (Sal 143,2). En esa situación, el salmista apela al amor y la fidelidad de Dios. Comienza con una súplica apremiante (Sal 143,1-2; véase, por ejemplo, Sal 39,13), rogando al Señor que no lo lleve a juicio, o que suspenda el juicio, pues reconoce su culpa y la razón de Dios al castigarlo: nadie es inocente ante él (véase Sal 51,7; 130,3).

Enseguida pasa a describir su casi desesperada situación con imágenes conocidas (Sal 143,3-6): hundido en las tinieblas de la fosa, olvidado de todos como si fuera un muerto de hace tiempo (véase Sal 7,6; 31,13; 88,6-7), agotado hasta la extenuación (véase Sal 61,3; 142,4). Al mismo tiempo rememora las antiguas acciones salvadoras del Señor (véase Sal 77,6-12), en continua súplica (véase Sal 28,2; 63,5; 141,2) y “sediento” de una respuesta divina (véase Sal 42,3; 63,2).

Es el momento de repetir la súplica del inicio: *Respóndeme* (Sal 143,1.7), y de ampliarla en forma casi litánica, lo que constituye otro rasgo característico del salmo. A partir de aquí los once versos que quedan repiten casi todos el mismo esquema: súplica más motivación. El autor suplica de distintas maneras tres cosas: la primera, atención por parte de Dios, lo que significa salvación, vida, liberación de los enemigos y de la angustia (Sal 143,7.8a. 11). *No me escondas tu rostro* es, prácticamente, “atiéndeme, mírame, ocúpate de mí” (véase, por ejemplo, Sal 13,1; 22,25). *Hazme sentir tu amor cada mañana*: la mañana es tiempo de gracia y salvación, de luz y favor divino, en contraste con la noche, las tinieblas, la muerte (véase Sal 17,15; 30,6; 46,6; 90,14).

Pide, en segundo lugar, que el Señor le enseñe y le ayude a cumplir su voluntad, utili-

zando la imagen del camino (Sal 143,8b.10; véase Sal 32,8; 40,9; 27,11). Y pide, por último, la desaparición de los enemigos (Sal 143,12; véase, por ejemplo, Sal 54,7).

Los motivos que aduce para la intervención divina en su favor son variados: su angustiosa situación (Sal 143,7; véase Sal 28,1); su actitud religiosa: busca refugio, confía y espera en Dios del que se siente y se proclama *siervo*, es decir, en relación de total y absoluta dependencia; y, por último, el amor, la fidelidad y el honor del mismo Dios (Sal 143,11-12).

Falta en el salmo la promesa de acción de gracias. Pero está presente en todas sus partes la absoluta confianza en la salvación divina y el abandono total del “siervo” en las manos de su Señor.

SALMO 144 (143)

Sálvame del poder del extranjero. Salmo mixto, compuesto por un salmo real de súplica (Sal 144,1-11) y una súplica comunitaria de bendición (Sal 144,12-15). El conjunto queda estructurado en cinco secciones: acción de gracias inicial (Sal 144,1-2); transición (Sal 144,3-4); súplica (Sal 144,5-8); promesa de acción de gracias y súplica motivada (Sal 144,9-11); súplica de bendición sobre el pueblo (Sal 144,12-15).

En la primera parte (Sal 144,1-11) encontramos numerosos paralelos con el Sal 18, excepto en Sal 144,3-4. La acción de gracias inicial, entusiasta y de gran intensidad personal, que de alguna manera anticipa los resultados de la salvación que se suplica, recoge expresiones de tres versos de aquel salmo (véase Sal 18,3.35.48). Este inicio posee un tono militar y guerrero, tono que continuará a lo largo de toda esta primera parte.

Lo que hemos llamado transición (Sal 144,3-4) son unas frases que resultan extrañas en este contexto. Proceden de otros dos salmos distintos al Sal 18 (Sal 8,5; Sal 39,7; véase Sal 90,9), no participan del carácter de acción de gracias ni del tono militar apenas inaugurado, son de tipo más bien sapiencial; en fin, parecen no encajar aquí. Por otra parte se emplea una pregunta que

SALMO 145 (144)

en su salmo de origen (Sal 8) expresaba la admiración por la grandeza del ser humano, mientras que aquí, al unirle la respuesta sobre la caducidad esencial del hombre tomada del Sal 39, sirve para todo lo contrario. Quizá este conjunto, pregunta y respuesta, sea el verdadero inicio lógico del salmo: el rey medita sobre la debilidad y fugacidad humanas y sobre la suya propia, suplica ayuda a Dios y termina dándole gracias...

La súplica contra los enemigos y por la propia salvación (Sal 144,5-8) vuelve a ser paralela al Sal 18, aunque con tonos distintos: aquí se suplica lo que allí ya había sido concedido (véase Sal 18,10.15.17-18; 104,2). Se pide una manifestación grandiosa, cósmica, de Dios como guerrero, que destruya a los enemigos extranjeros, mentirosos, falsos y perjuros, y salve al salmista de *las aguas turbulentas*, es decir, de su agresión. Las imágenes son conocidas.

La promesa de acción de gracias por esa salvación abre la sección siguiente, que guarda cierta relación con el Sal 33 (véase Sal 33,2-3). En ella volvemos a encontrar la súplica contra los enemigos y por la propia salvación, matizada como victoria, pero ahora añadiéndole unas motivaciones basadas en la forma de actuar "normal" de Dios: tú das la victoria a los reyes, tú salvaste a David (véase Sal 18,49-51). Se oye de fondo el tema del protagonismo de Dios en las empresas humanas (véase Sal 33,16-17). La repetición de Sal 144,7c-8 sirve como estribillo y cierra la súplica individual (Sal 144,11).

El tono del salmo cambia completamente: lo que sigue no tiene relación con lo anterior. Un "nosotros", o alguien en su nombre, pide a Dios para el pueblo una serie de bendiciones que no tienen nada que ver con la guerra: fecundidad y belleza de la prole, cosechas y ganados abundantes, prosperidad y paz en el país... Las bienaventuranzas con las que el salmo termina (Sal 144,15; véase Sal 33,12) constituyen una expresión de fe y confianza en el Señor, dador de todo bien y –en esto se recoge un tema de la primera parte– verdadero autor de la salvación y la felicidad del pueblo.

A todas sus obras alcanza su ternura.

Himno de alabanza y acción de gracias, dispuesto en forma alfabética (véase Sal 9-10), lo que produce las repeticiones y falta de estructura organizada que se descubre en él. Es un salmo muy poco original, con préstamos –incluso literales– de muchos otros salmos (los iremos señalando), en el que se alternan las invocaciones a Dios en segunda persona y su alabanza en tercera persona. Tiene una gran inclusión formada por las palabras: bendecir tu nombre por siempre jamás. En Sal 145,1 es el salmista el que confiesa su propósito de hacerlo, mientras que en Sal 145,21 es una invitación dirigida a todo ser viviente. Temáticamente podemos dividir el cuerpo del salmo en dos partes: la primera (Sal 145,3-13) sobre las hazañas gloriosas del Señor, sobre su realeza y su majestad, y la segunda (Sal 145,14-20) sobre la bondad y misericordia de Dios para con sus criaturas. Todo ello va precedido de una introducción (Sal 145,1-2) y cerrado con una conclusión (Sal 145,21).

En la introducción el salmista expresa con fervor su propósito de alabar permanentemente a Dios, *rey y Dios mío* (véase Sal 146,2). El primer motivo –comienza el cuerpo del himno– es la inmensa grandeza del Señor (véase Sal 48,2; 96,4). A continuación el salmista insiste en la proclamación de las grandiosas acciones de Dios y en su transmisión oral: unas generaciones las cuentan a otras, llega el anuncio al salmista y él, a su vez, lo transmite (Sal 145,4-7; véase Sal 44,2; 78,3-4). Como resumen de esas hazañas suena el nombre y los atributos clásicos de Dios: clemente, compasivo, paciente, rico en amor, bondadoso, de inmensa ternura (Sal 145,8-9; véase Ex 34,6-7; Sal 86,15; 103,8; 111,4). El autor invita a todos los beneficiarios de ese amor a que alaben al Señor y, volviendo a un tema anterior, proclamen siempre y por todas partes el reinado de Dios, su gloria y su esplendor, que consiste en el ejercicio de los atributos expuestos.

En la segunda parte menciona –siempre como motivos para la alabanza– los cuida-

dos divinos con los débiles y enfermos (Sal 145,14; véase Sal 37,24; 146,8), su generosidad y largueza con todos los vivientes (Sal 145,15; véase Sal 104,27-28), su proceder fiel y leal (Sal 145,17; véase Sal 33,4; 111,7). Así se refleja en las distintas actitudes del Señor para con los que lo invocan con sinceridad, para los que lo aman y son fieles: está cerca de ellos (Sal 145,18; véase Sal 34,19; 119,151), cumple sus deseos, los escucha, los libera, los protege; en contraste, termina con todos los malvados.

El tercer y cuarto estico de Sal 145,13 no figuran en el texto masorético, pero es muy probable que pertenezcan al texto original, porque sí se hallan en las versiones más antiguas y en los manuscritos de Qumrán.

El salmista, después de considerar todos estos atributos y hechos del Señor, concluye invitándose a la alabanza *—¡que mi boca alabe al Señor!*— e invitando también a esa alabanza sin fin a todos los vivientes, como hace el autor de Sal 150 en la última frase del libro de los Salmos (Sal 150,6).

SALMO 146 (145)

El Señor levanta a los humillados. Himno de alabanza a Dios, creador del universo y defensor de los oprimidos. Su estructura comprende tres partes muy desiguales: introducción himnica (Sal 146,1-2); exhortación y descripción de los mortales (Sal 146,3-4); bienaventuranza y descripción de Dios (Sal 146,5-10). Tanto la primera como la segunda parte se pueden entender como motivos para alabar a Dios, expresados negativa y afirmativamente. A pesar de ser un himno, este salmo tiene algunos rasgos sapienciales: exhortación de la primera parte, bienaventuranza, tema del *camino de los malvados*. Detectamos también un leve parentesco con los Sal 1 y 103, y con Jr 17,5s. Este es el primero de la serie de los cinco salmos aleluáticos (*"hallelu-yah"* = alabad al Señor) con que concluye el salterio (Sal 146-50).

Las primeras frases, invitación del salmista a sí mismo y propósitos de alabanza permanente, son bastante comunes en los salmos (véase Sal 103,1; 104,1.33; 145,1-2; etc.).

Lo que no es tan frecuente es el paso de esa introducción a una exhortación de matiz sapiencial dirigida en segunda persona a unos oyentes anónimos: *No pongáis vuestra confianza...* Los poderosos (nobles, príncipes) parecen dignos de fiar, pero son seres humanos y, por lo tanto, pobres mortales, a pesar de todo su poder y magnificencia. Son, en una palabra, polvo, seres caducos (véase Sal 39,6-7; 90,3ss; 144,4), como lo son sus proyectos y sus planes "de salvación", que perecen y se acaban con ellos. Está implícito en esta parte el consejo —por contraste— de confiar en el Señor (véase Sal 118,8-9). Puede entenderse como motivo de alabanza en el sentido de que de Dios sí puede uno fiarse. Véase el contraste entre caducidad humana y eternidad de Dios en Sal 102,12-13; 103,15-17.

¿Quiénes son éstos que confían en poderosos, o están a punto de hacerlo, y a quienes se dirige el salmista? ¿Serán los oprimidos, enfermos, pobres de la segunda parte? ¿Serán los habitantes de Jerusalén, ciudad a la que el salmista menciona al final?

La segunda parte comienza bruscamente con una bienaventuranza. Hay que suponer un paso lógico que está ausente, pero sobrentendido, en el salmo: no se debe confiar en los poderosos, sino en el Señor; el que lo hace así, será "dichoso". Aquí enlaza esta segunda parte. Dios es *el Dios de Jacob*, el Señor (Yahvé). Nombre éste que va a ocupar un gran espacio a partir de este momento: siete veces se menciona, de las nueve que aparece en el salmo. El Señor es digno de alabanza, porque se puede confiar en él, ya que, en fuerte contraste con los poderosos y con los seres humanos en general, es verdaderamente poderoso. Basta decir que ha creado el universo (Sal 146,6). No es un Dios caduco, existe desde siempre y para siempre (véase Sal 48,14; 93,2), y sus proyectos de fidelidad y justicia son estables y permanentes, no acaban nunca, "porque es eterno su amor" (véase Sal 136).

Beneficiarios y testigos de este amor son todos los desgraciados: los que deben su desgracia a la acción de otros hombres (oprimidos, hambrientos, cautivos), o a la enfermedad (ciegos, desfallecidos), o a las circuns-

tancias de la vida (emigrantes, huérfanos, viudas). Además de esos, hay otros beneficiarios de la acción salvadora y protectora de Dios: los justos, a los que Dios ama (Sal 146,8), y que aparecen en contraste con los malvados, de los que Dios también se ocupa, pero para "trastornar su camino" (Sal 146,9; véase Sal 1,6).

La acción de Dios es un auténtico reinado de justicia y prosperidad. El ejercicio de ese reinado es el motivo fundamental para la alabanza de Israel a su Señor (véase, por ejemplo, Sal 96,10-13; 99,4). Y eso es lo que el salmista proclama a voz en grito en el último verso: *¡El Señor reina por siempre!* (véase Sal 10,16-18). La Ciudad santa, Sión, es la destinataria gozosa del anuncio: *¡Tu Dios, Sión, reina por todas las edades!* No sabemos por qué el salmista –los salmistas– parece descubrir una relación entre la ciudad y la eternidad de Dios (véase Sal 48,9.14-15; 68,17; 125,1). ¿Quizá porque en ella el rey humano se sienta sobre un trono "permanente" y desde ella imparte la justicia a sus súbditos en nombre y por encargo de Dios? (véase Sal 45,5-8; 72; 122,5; etc.).

Los mesías humanos –tantos y con tantos medios–, que prometen la salvación a cada momento, puede que nos hayan hecho escépticos: ya no nos fiamos de nadie. Sólo Jesús, el Cristo, el verdadero Mesías de Dios, merece nuestra confianza. El dio a los enviados del Bautista las pruebas de la llegada del Reinado de Dios, que son prácticamente las mismas acciones que el salmo 146 canta (véase Mt 11,1-6). ¡Bendito sea Dios que en Cristo nos ha concedido las riquezas de su reinado, sus bendiciones espirituales y materiales! (véase Ef 1,3).

SALMO 147 (146-147)

El Señor se complace en sus fieles. Himno de alabanza y acción de gracias. Las tres invitaciones a la alabanza (Sal 147,1.7.12) permiten dividir el salmo en tres estrofas con diversos motivos de alabanza (Sal 147,1-6.7-11 y 12-20). La versión griega de los LXX divide el salmo en dos partes: Sal 146 (Sal 147,1-11) y Sal 147 (Sal 147,12-20). Este sal-

mo pertenece a la serie de salmos aleluyáticos (véase Sal 146).

Después de una introducción en la que el canto, la música y la alabanza se describen como algo bueno y agradable, lo cual ya es una motivación para ponerlo en obra (véase Sal 92,2), la primera estrofa se ocupa de la reconstrucción de Jerusalén y de la repatriación de los desterrados. Estamos, evidentemente, en la época posterior al exilio. La capital ha sido reconstruida y repoblada, lo que es grandioso motivo de alabanza. Lo ha hecho *nuestro Dios*, que, además, sana a los de corazón quebrantado y vinda sus heridas: ¿se referirá el autor a los repatriados o lo dirá en general de todos los enfermos y heridos? En Is 61,1 el Señor cura los corazones y alegra a los afligidos de Sión; en Sal 51,18-19 aparecen juntos el corazón quebrantado y la reconstrucción de Jerusalén.

El salmista salta a otro tema y alaba ahora al poder y la sabiduría de Dios, que se refleja en el conocimiento que posee de todas y cada una de las estrellas (Sal 147,4-5). Y vuelve al mundo de lo humano para mencionar otro motivo de alabanza: la defensa y encumbramiento de los débiles (Sal 147,6; véase Sal 113,7).

En la segunda estrofa el autor se fija en el maravilloso ciclo natural de nubes, lluvia, hierba que brota, ganados que se alimentan (véase Sal 65,10-14; 104,13-14). Y otro salto: el Señor, y no el brio del caballo ni los músculos del hombre, es el que protege y consigue la prosperidad de los que esperan en él: en él hay que confiar, no en esas otras cosas. La contraposición es sapiencial, y aparece en otros lugares: Prov 21,31; Sal 20,8; 33,17-18; en este último texto los que confían en el Señor –y no en los corceles o en sus fuerzas– serán saciados en tiempo de hambre. ¿Habrá que ver esta relación también en el salmo? De hecho, ya ha aparecido el alimento de los animales y aparecerá en la tercera estrofa el alimento de los hombres: de la misma manera que alimenta a los ganados, el Señor alimenta también a los hombres con un manjar exquisito (Sal 147,14).

La invitación a la alabanza que abre la tercera estrofa se dirige exclusivamente a Sión,

en segunda persona (no así las anteriores). Dios es ahora *tu Dios*: hasta este momento era “nuestro Dios” (Sal 147,1.5.7). Los beneficios, por los que Dios merece ser alabado, afectan en primer lugar a la ciudad: seguridad, bendición-prosperidad de sus habitantes, paz, alimento (Sal 147,13-14). Aquí son una realidad felizmente presente; el autor de Sal 122 se los deseaba a Jerusalén con toda el alma (Sal 122,6-8).

El salmista, en otro de esos saltos a los que nos tiene ya acostumbrados, comienza el tema de la palabra de Dios, que él envía a la tierra y se extiende velozmente (véase Sal 19,2-5), aunque luego se diga que sólo se reveló a Jacob-Israel, pueblo privilegiado entre todos los pueblos y, por tanto, obligado a la alabanza de ese Dios que lo eligió y actuó con él *de forma tan exclusiva*. Pero *interrumpe* el tema de la palabra para recrearse en otro fenómeno natural: el agua en invierno. Nieve, escarcha, hielo, aguas corrientes. Las comparaciones son sugestivas: lana, ceniza, migas de pan (¡otra vez el alimento!). El Señor dirige todo el proceso: su orden, su aliento, “renueva la faz de la tierra” y marca el suceder de las estaciones y de los ciclos naturales (véase Sal 104,30), como lo hace con los sucesos históricos que también se han contemplado en el salmo.

Dios envía su palabra, hace revivir a su pueblo y a sus fieles, dirige la naturaleza y la historia: *Todo fue hecho por ella y sin ella no se hizo nada... En ella estaba la vida... Con su venida al mundo ilumina a todo hombre... Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros* (véase Jn 1,1-14). El prólogo del evangelio de Juan es otro himno a la palabra, al poder creador y salvador de Dios, en definitiva, a Cristo.

SALMO 148

Alaben todos el nombre del Señor. Himno de alabanza universal a Dios, estructurado en tres partes: alabanza desde el cielo (Sal 148,1-6); alabanza desde la tierra (Sal 148,7-13); conclusión (Sal 148,14). El salmo consta, pues, de dos estrofas, que comienzan con el genérico: *alabad*, desde el cielo o desde la

tierra, y terminan con la invitación: *Que todos alaben el nombre del Señor* (Sal 148,5.13). Pertenece a la serie de los salmos aleluyáticos (véase Sal 146).

Es un magnífico himno, en el que el elemento predominante son los invitados a la alabanza, como en el Sal 150 lo será la misma invitación. El autor quiere que todo el universo alabe a una sola voz a Dios, y va nombrando a todos y cada uno de los seres del cosmos distribuidos en cada una de sus dos grandes partes: cielos y tierra.

La primera estrofa se ocupa de los seres celestes: *desde el cielo* tienen que alabar a Dios sus ángeles, sus ejércitos –ejecutores de sus órdenes en el Sal 103,20-21–, los astros, la bóveda celeste y las aguas que están sobre ella, según la concepción cósmica de los israelitas (véase Gn 1,6-8; Sal 78,23). Una especie de estribillo, una invitación general –*que todos alaben*–, y unos motivos insinuados para la alabanza cierran esta primera parte. Los motivos son claros: todos estos seres deben su existencia y su estabilidad y permanencia a la acción creadora de Dios. Creados y mantenidos por él, deben alabarlos continuamente en un grandioso coro exultante y unánime (Sal 148,5-6).

Y el autor se traslada a la tierra: segunda estrofa. La dinámica es la misma: *Alabad al Señor desde la tierra...* (Sal 148,7). En la primera estrofa se repetía continuamente el imperativo “alabadlo” (ocho veces); en esta segunda bastan dos veces: al inicio y al final. En cambio son mucho más numerosos los invitados: el mar y sus monstruos; el aire y sus fenómenos naturales, entre los que destaca el *viento impetuoso* de quien se dice –antes se decía de los ángeles y los ejércitos del Señor– que cumple sus órdenes, como en Sal 104,4; la tierra firme, con montes y colinas, con árboles frutales y cedros, con fieras salvajes y animales domésticos, con animales que se arrastran por el suelo y otros que se elevan sobre él y surcan los aires; y, por fin, los seres humanos de toda condición, pueblo, sexo y edad: la alabanza debe ser universal, sin exclusiones, de todo y de todos los seres creados por el Señor a quien se alaba. El estribillo menciona unos motivos distintos de

los anteriores. No es "porque Dios creó todos estos seres", sino porque *su nombre es sublime*. La contemplación detallada de la creación y de todas sus criaturas hace que el salmista levante la vista al sublime creador de todas, único, incomparable, majestuoso, con soberanía y dominio sobre cielos y tierra, las dos partes del cosmos que ha contemplado en el salmo. Por último el detalle que hace del salmo un canto israelita –aparte del nombre de Yahvé–: este Creador y Señor sublime, da vigor y fuerza a su pueblo, al Israel afortunado que lo tiene por Dios propio.

La última frase del salmo subraya el orgullo que ello provoca en el pueblo y la cercanía entrañable que mantiene con ese Dios universal: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, el único Dueño, el Creador de todo y de todos los que existen: ¡Aleluya!

La mirada y la atención del salmista se ha ido acercando y concentrando: de los cielos a la tierra, y ya en ésta, de los pueblos al pueblo de Israel. La última frase podría también interpretarse como invitación e inicio de la alabanza entusiasta de los fieles israelitas, que son quienes, en definitiva, van a entonar el salmo.

SALMO 149

El Señor se complace en su pueblo. Himno de alabanza a Dios, creador y rey, de cierta tonalidad bélica, estructurado temáticamente en dos partes: invitación motivada al canto y a la danza (Sal 149,1-4); la victoria de los fieles (Sal 149,5-9). Pertenece a la serie de los salmos aleluyáticos (véase Sal 146).

En la primera parte, que comienza con el *cantar nuevo* conocido por otros salmos (véase Sal 33; 40; 96; 98; 144), el salmista invita a la alabanza en primer lugar a los *fieles*, los "hasidim", un grupo especial de creyentes que se distinguen por su fervor religioso y, en algunos momentos, por su disposición a la lucha armada en defensa de Israel y sus tradiciones (Sal 149,1.5.9). Invita después a Israel entero, a los hijos de Sión: tienen que alabar a Dios que es su Creador y su Rey. La alabanza ha de ser entusiasta, con cantos, músicas y danzas. El motivo concreto para la

alabanza presente es una *victoria* que Dios ha concedido a su pueblo, a los humildes. No se dice de qué victoria se trata: puede que sea la victoria en general, el triunfo normal, esperado y conseguido tantas veces, que el Señor concede, ha concedido y seguirá concediendo a su pueblo y, especialmente, a los humildes del pueblo (véase, por ejemplo, Sal 72,4; 76,10).

En la segunda parte el autor describe e invita a una especie de danza ritual provocada por el entusiasmo: continuos vítores y blandir de espadas. En la danza se escenifica y se celebra la ejecución de una *sentencia* divina (Sal 149,9). Dios tiene sentenciados a la destrucción, a la desaparición, a la derrota y al cautiverio a las naciones y reyes enemigos que luchan contra su pueblo, que lo acosan y lo atacan: es tema conocido por muchos otros salmos (véase, por ejemplo, Sal 76,9-10). Esa sentencia señala el castigo impuesto: la ejecutan los fieles del Señor, que desempeñan el papel de colaboradores de la justicia divina. Se trata de un gran honor. La guerra se convierte así –la danza lo imita y lo repite ritualmente– en una acción teológico-litúrgica: Dios y sus fieles, actuando juntos, restablecen el orden, instauran la justicia.

No son cristianos los sentimientos de venganza, es claro. Sí es cristiano buscar apasionadamente la "justicia" del reino que Dios, Creador y Rey, instaura y establece por medio de su Hijo para todos los pobres, humildes y oprimidos de la tierra (véase Mt 5-6).

SALMO 150

Todo viviente alabe al Señor. Himno al Señor en el que uno de los elementos constitutivos de este género literario, la invitación a la alabanza (véase Introducción), se ha desarrollado de tal manera que ha desplazado a los demás y es el único que aparece. Se trata de una grandiosa y solemnisma invitación a alabar a Dios, en la que se señalan de pasada varias circunstancias: dónde, por qué, cómo y quién. Con diez imperativos –¡*Alabadlo!*–, que convierten el salmo casi en una letanía, se invita a cantar las alabanzas del Señor en su templo terrestre o quizá en el ce-

leste, si se identifica *santuario* con *augusto firmamento* (Sal 150,1). Hay que alabar al Señor por sus magníficas hazañas, todas las que se contemplan y se cantan en el salterio, todas las que Dios ha ido realizando a lo largo de la historia del pueblo. Y merece la alabanza por su *inmensa grandeza* (Sal 150,2). Lo dicen muchos salmos: *Grande es el Señor y digno de toda alabanza* (Sal 48,1); *Tú eres grande y haces maravillas* (Sal 86,10); *¡Dios mío, qué grande eres!* (Sal 104,1; véase Sal 77,13; 95,3; 96,4; 135,5; 147,5). La alabanza es, pues, obligada y merecida.

El salmista quiere oír a la orquesta en pleno tocando a todo volumen para acompañar los cantos de alabanza. Y se extiende en la

enumeración de los instrumentos: de viento, de cuerda, de percusión. Quiere también ver al pueblo danzando de entusiasmo al son de la música en honor del Señor (como en Sal 149). Y termina mencionando a los invitados: todo viviente, todo ser que respira, toda criatura de Dios. La alabanza ha de ser universal y en ella tienen que participar todos los que deben a Dios la vida.

El salmo pertenece a la serie de los salmos aleluiáticos (véase Sal 146), y es una gran doxología, o aclamación conclusiva, que cierra el libro quinto de los salmos (véase Introducción) y todo el salterio: un gran final, a toda orquesta, que corona esta majestuosa colección de cantos en honor del Dios de Israel.

CANTAR DE LOS CANTARES

Gonzalo Flor Serrano

INTRODUCCION

Resulta cuando menos desconcertante encontrar aquí, en medio de la Biblia, un poema o una colección de poemas de amor sin la menor referencia religiosa o moral. Porque ese amor es el que buscan, sienten, sufren y gozan los dos protagonistas enamorados que se atraen con todos los encantos posibles, que se hablan con lenguaje íntimo y atrevido, que se quieren en cuerpo y alma. Pero, ¿acaso tendría que extrañarnos que un amor así, sin títulos, ni avals, asomase por la Biblia? En todo caso, no es la primera ni la única vez que sucede: como realidad, motivo o símbolo, el amor, también el humano, es uno de los hilos conductores de toda la literatura bíblica. Sólo que aquí, en el Cantar de los Cantares, se convierte en tema monográfico y exclusivo. Al fin y al cabo, si "Dios es amor", las palabras hermosas y veraces del amor son palabra de Dios.

1. Contexto histórico

El título de este librito es, en realidad, un superlativo, algo así como el cantar más hermoso o el mejor cantar; recuérdense otros superlativos del mismo estilo: santo de los santos, rey de reyes. Está incluido dentro de la tercera parte de la Biblia hebrea, la que los judíos denominaban "Escritos", encabezan-

do una sección de cinco rollos, los "megillot": Cantar, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester, que se leían en la liturgia solemne de las grandes fiestas judías.

Su atribución a Salomón es, como en la mayoría de los libros sapienciales, una ficción literaria. Se le asignan a él por haber quedado, en la memoria del pueblo, como el Rey Sabio, el prototipo de todos los sabios y el padre de la sabiduría israelita (véase en 1 Re 5,12 la base que avala esta tradición). Pero la composición del libro es mucho más reciente, como se deduce de numerosos indicios internos, entre otros, el vocabulario utilizado, con palabras arameas, persas y griegas. Se suele situar hacia el s. III a. C.

2. Características literarias

El Cantar tiene la forma de una colección de poemas de amor, con algunos elementos que le confieren una cierta unidad: los protagonistas, algunos estribillos (Cant 2,7; 3,5; 8,4 y 2,6; 8,3), repetición de palabras y frases y reaparición de los mismos temas. Todo ello se pone al servicio de una especie de gran "poema dramático" en el que es posible identificar algunas formas menores como poemas de nostalgia (Cant 1,2-4; 2,14-15), piropos y requiebros (Cant 1,15-2,3; 4,9-5,1; 6,4-7), can-

tos con tonos irónicos (Cant 1,7-8; 2,15), poemas rememorativos (Cant 2,8-13) y descripciones de encantos físicos (Cant 4,1-7; 5,10-16). Nosotros proponemos una división del libro en cinco “cantares”, precedidos por un “prólogo” y seguidos por una especie de “conclusión” y tres “apéndices”. Esta estructuración se basa en algunos datos del mismo texto, pero no es la única que puede hacerse, ni tan estricta que encorsete u obligue a unas determinadas orientaciones en la interpretación o en la lectura.

En cuanto al contenido, se trata de los temas típicos y tópicos de los cantos amorosos de todas las épocas: cantos de amor, de bodas, como los egipcios, asirios y sirios, aunque sin que se pueda justificar dependencia alguna, sino coincidencia general por la naturaleza del tema, idéntica universalmente. Son composiciones en las que el amado y la amada se buscan, se encuentran, se pierden, se vuelven a encontrar, se desean, se recuerdan, sufren con la ausencia y con la nostalgia... Se canta la hermosura de los cuerpos, se alaban las delicias del amor, y toda una constelación de imágenes y realidades sirven a este propósito: el campo, las flores, las gacelas, el vino, la miel y la leche, el palacio, los rebaños, el huerto y las fuentes... Toda la naturaleza al servicio de la exaltación del encuentro amoroso entre un hombre y una mujer sin nombres y sin rostro, pero con el nombre y el rostro, la belleza y los sentimientos de todos los hombres y mujeres que se han querido y se quieren en este mundo. En la ficción literaria él es rey; ella, una princesa, su favorita. Pero no podemos manejar estos datos poéticos como indicaciones históricas, tanto menos cuando los novios son “rey” y “reina” en las fiestas nupciales de Oriente.

El libro no tiene más argumento que éste. Podría reconocerse, con cierto esfuerzo, una leve línea de desarrollo narrativo o dramático: la llamada, el encuentro, el desencuentro y el reencuentro pleno y total. Pero es lo de menos, porque en todas las fases se repiten los motivos, las imágenes, y la realidad soberana del amor que posee y domina y lo llena todo como presencia y gozo, o como nostalgia y dolor de ausencia.

3. La interpretación del Cantar

Lo más difícil, lo más controvertido, a lo largo de la historia ha sido la interpretación de estos poemas. Desde la exégesis judía, seguida de cerca por la cristiana, que lo hacía en clave alegórica y simbólica, hasta las más modernas interpretaciones que podríamos llamar naturalistas.

En la interpretación alegórica, Dios sería el amado, y el pueblo la amada: es el lenguaje que frecuentemente han utilizado también los profetas. Algunos autores cristianos van más allá: el novio y la novia vendrían a ser Cristo y la Iglesia –imagen utilizada por san Pablo–, y todo el libro una profecía de las bodas místicas del Cordero y su Esposa, tal como aparecen en el Apocalipsis y se insinúa en el evangelio de Juan, que presenta a Cristo como Novio-Esposo, influenciado sin duda en algunos momentos por este librito.

Tal interpretación alegórica ha coexistido en tiempos modernos con otra más literal: el Cantar sería lo que parece ser, cantos de amor humano. La realidad profundamente humana de la relación amorosa es la que el poeta tiene presente. En el libro no se habla de Dios: se habla del hombre y de la mujer tal como son, han sido y serán al encontrarse en todos los lugares y en todas las épocas. A la luz de la revelación, y desde las primeras páginas de la Biblia, esta realidad humana está marcada por el sello de lo divino (*llamarada divina*, dirá nuestro libro: véase Cant 8,6): “Dios creó al hombre a su imagen, varón y hembra los creó”, dice el Génesis (Gn 1,27). ¿Qué mayor significado religioso habría que buscarle? Pero, por si hiciera falta más, en el momento de la plenitud de la revelación también se dijo que “Dios es amor” (1 Jn 4,8). Comenta un autor: “Afirmando el amor humano, es posible descubrir en él la revelación de Dios, que ‘es amor’. No se ha dicho cosa más alta de Dios. Ni del amor”. Muchos siglos antes habían escrito los judíos: “Todas las Escrituras son santas, pero el Cantar de los Cantares es el Santo de los Santos”.

4. Bibliografía

- M. García Cordero, *Cantar*, en *Biblia Comentada*, A. T., Vol. IV. Madrid 1962.
 F. Asensio, *Cantar*, en *La Sagrada Escritura*, A. T., Vol. V. Madrid 1970.
 R. Murphy, *Cantar*, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, A T, Vol. II. Madrid 1971.
 H. Lusseau., *Cantar*, en *Introducción Crítica al A. T.* Barcelona 1981.

- L. Alonso Schökel, *El Cantar de los Cantares*. Estella 1990.
 G. Ravasi, *El Cantar de los Cantares*. Santa Fé de Bogotá 1993.
 E. Fernández Tejero, *El Cantar más bello*. Madrid 1994.
 A. M. Pelletier, *El Cantar de los Cantares*. Estella 1995.

COMENTARIO

1,1-4 Prólogo. 1,1: Para el título, véase Introducción.

1,2-4: *Prólogo* u obertura. Un breve poema puesto en boca de la amada, en el que se anticipan algunos de los temas más recurrentes del Cantar: el amor y la pasión, la ausencia y la ansiedad, los celos, el encuentro añorado y deseado, etc. En este primer poema esas realidades se concretan: besos, amores (en plural: ¿caricias?), perfumes... El amor se asocia con el vino, que aparece al principio y al final del poemita delimitándolo (inclusión: Cant 1,2b.4d). El vino es imagen del amor por sus efectos embriagadores (olor, sabor, delirio, vértigo), pero imagen que se queda corta: el amor, los amores del amado del poema son mejores que el vino. El "nombre" (en hebreo, *shem*) del amado es un "aroma" (en hebreo, *shemen*: aceite perfumado) que despidе su fragancia. El nombre es la misma persona del amado, que en el poema es un "rey", querido por muchas doncellas, pero unido a una sola: "rey mío". En castellano suena a piropeo; en el Cantar es además realidad exacta, incluso con nombre propio: Salomón (Cant 1,1; 3,7.9.11; 8,11-12). Quizá las doncellas enamoradas del rey —y con razón! (Cant 1,3c.4e)— sean las muchachas del cortejo nupcial, compañeras y amigas de juventud de la amada. Aparecerán como "muchachas de Jerusalén" a lo largo de todo el Cantar, en diálogo con la amada y el amado, formando un coro de voces anónimas (Cant 1,5; 2,7; 3,5.11; 5,8-9.16; 6,1.8-9; 8,4).

1,5-2,7 Primer cantar. Primer Cantar. La división del libro en cinco cantares no es mejor que cualquier otra que se proponga: el texto permite ésta y otras divisiones distintas, al tratarse de una colección de poemas (véase Introducción).

Este primer cantar es una escena campestre en forma de diálogo amoroso entre el amado y la amada. Puede que también haya un coro que interviene fugazmente en Cant 1,8. Las "muchachas de Jerusalén", si no forman ellas mismas ese coro, están presentes pero no dicen nada. Sólo asisten a la escena oyendo el diálogo y contemplando el desarrollo de la acción desde el principio (Cant 1,5) hasta el final (Cant 2,7), abriendo y cerrando el poema y señalando sus límites. Hay una alusión a los hermanos, que parecen haber castigado a la protagonista a trabajar en el campo, en los viñedos, no se sabe por qué razón (Cant 1,6).

La amada es, según esto, una campesina morena, bronceada por el sol, que reivindica su belleza (Cant 1,5; 2,1). Quizá esa belleza, quizá ella misma, sea la propia viña que no supo guardar (Cant 1,6). Pero su hermosura está bien presente ante el amado, que no cesa de ponderarla con imágenes vivaces y vivísimas: ¡qué hermosa es!, es una azucena entre espinas, es como la yegua de la carroza del faraón, son sus ojos palomas (Cant 1,9.15; 2,1-2; véase Cant 4,1). La viñadora a la fuerza es también pastora, que busca con su rebaño los pastos

donde sesteaba el rebaño del amado (Cant 1,8).

Porque él es pastor (Cant 1,7), sin dejar de ser rey, como ya sabíamos (Cant 1,4). Vive en palacio, se recuesta en divanes, y posee estancias y bodegas (Cant 1,4.12; 2,4); y en el campo, en las cabañas de los pastores (Cant 1,8). Pero para ella, más que pastor y rey, es el amor de su alma (Cant 1,7), bolsita de mirra y manojito de alheña, manzano de frutos deliciosos y embriagadores: ¡qué hermoso es! (Cant 1,13-14.16; 2,3).

En el desarrollo de la escena y del poema (o de los poemas, que quizá sean varios) no se puede buscar la lógica: lo mismo están tras los rebaños que en el palacio, en la sala del banquete; o en el huerto, o en la bodega. La casa tiene vigas de cedro, pero el lecho es un prado florido (Cant 1,16-17). Parece que él y ella se buscan, se encuentran, se contemplan y se piropean, se gozan el uno en el otro, y todo culmina en el abrazo pleno y apasionado que la amada, rendida de amor, describe acumulando motivos anteriores (frutos, vinos, sabores...: Cant 2,3-6). El conjuro final del amado para no romper el sueño de la amada (Cant 2,7), a la que tiene abrazada (Cant 2,6; véase Cant 8,3), cierra la escena con un telón de paz y de ternura contenida. Este conjuro se convertirá en el estribillo de todo el libro (véase Cant 3,5; 8,4).

Las alusiones geográficas nos han llevado desde Quedar, en el desierto de Siria (Cant 1,5; véase Sal 120,5; Gn 25,13), hasta Engadi –Fuente del Cabrito–, en la orilla occidental del Mar Muerto (Cant 1,14), pasando por la llanura de Sarón, entre el Carmelo y Jaffa, en la costa mediterránea (Cant 2,1). Puede que Salem (Cant 1,5) quede cerca de Quedar, pero no podemos estar seguros ni siquiera de la traducción de este nombre: ¿podría ser Salomón, como traducen algunos? La protagonista se compararía entonces con las tiendas de Quedar, negras, confeccionadas a base de pelo de cabra, y con los pabellones de Salomón, hermosos, recubiertos de espléndidos tapices.

Una última nota: el perfume de nardo (Cant 1,12), exquisito, carísimo, que desde la sala del banquete se extiende a toda la casa,

aparece en los Evangelios: una mujer lo derrama sobre Jesús, como anticipo de su unción para la sepultura (Mt 14,3-6; Jn 12,3-5), o como muestra de amor profundo (Lc 7,37). No es la única vez que, sobre todo en San Juan, se identifica a Cristo con el Esposo, haciendo alusiones más o menos veladas al amado del Cantar.

2,8-3,5 Segundo cantar. El segundo cantar consta de dos partes bien definidas: un primer poema que abarca de Cant 2,8 a Cant 2,17, y otro que describe una escena nocturna (Cant 3,1-5).

En el primero habla siempre la amada, que parece encontrarse rodeada de un grupo de oyentes –quizá las muchachas de Jerusalén que forman el coro– con los que comparte la casa (Cant 2,9), la tierra (Cant 2,12) y las viñas en flor (Cant 2,15). La muchacha narra entrecortada, como si estuviese sucediendo en ese mismo momento, la llegada del amado (Cant 2,8-9), las palabras que él le dirige (Cant 2,10-14), y la invitación con que ella cierra el poema (Cant 2,17). Antes ha sido momentáneamente interrumpida por el coro que al unísono señala un peligro en la situación ideal que se está describiendo.

La acción es bien sencilla: con la primavera, espléndida explosión de vida y belleza que se muestra a todos los sentidos y los inunda (colores, sonidos, perfumes...), vuelve el amado con una canción en los labios. ¿Dónde ha estado? Apacentando el ganado entre azucenas, por los montes floridos (Cant 2,16-17; véase Cant 4,5; 6,2-3). Cuando llega, saltando y brincando, se acerca presuroso a casa de la amada y, sin poder esperar, asomándose por las rendijas de las celosías y las rejas de las ventanas, la llama impaciente: Levántate, ven, que ha llegado la primavera, el tiempo del amor (véase Cant 6,11-12; 7,13). La invitación y los piropos que la acompañan son repetidos e insistentes: amada mía, preciosa mía, paloma mía. Ella, que anhelaba su presencia, parece esconderse ahora “en las grietas de las rocas, en escarpados escondrijos” (Cant 2,14). El juego del amor es a veces demasiado cruel (véase Cant 8,6). El muchacho suplica: le bastaría con

oír su dulce voz y contemplar su hermoso rostro (Cant 2,14).

Tras la interrupción del coro, que pretende acabar con las alimañas que amenazan las viñas florecidas –quizá los peligros que acechan a los protagonistas en su amor– la amada hace una declaración solemne que se repetirá otras dos veces más en el libro: *Mi amado es para mí, y yo para él* (Cant 2,16; véase Cant 6 3; 7,11). Es una afirmación rotunda, incluso descarnada, de lo más esencial del amor: la entrega, la consagración, la posesión mutua y la pertenencia exclusiva.

Esta primera parte termina con una ambigua invitación a “volver” (Cant 2,17), no sabemos si a sus campos o a la intimidad con la amada (véase Cant 4,6). La imagen del amado, como gacela y cervatillo por los montes floridos, cuya voz abrió el poema, lo cierra ahora en silencio (Cant 2,8-9; 2,17).

Cant 3,1-4 es una pequeña y deliciosa composición que recrea una escena nocturna en tres tiempos y un intermedio, señalados con una estructura literaria sencilla pero magistralmente elaborada en cuatro estrofas paralelas. Podríamos esquematizarla así:

- a) En mi lecho...
busqué al amor de mi alma.
Lo busqué y no lo encontré.
- b) En la calle...
buscando al amor de mi alma.
Lo busqué y no lo encontré.
- c) Intermedio...
Encuentro y diálogo con los centinelas:
¿Habéis visto al amor de mi alma?
- d) Por la calle...
encontré al amor de mi alma.
Lo abracé y no lo soltaré..

Los distintos elementos que aparecen en el poemita se van a repetir a lo largo del libro. La ausencia nocturna del amado (véase Cant 5,6), la escena en la calle con los centinelas, aunque con distinto desenlace (véase Cant 5,7), la introducción en la casa

materna (véase Cant 8,2). Las dos primeras estrofas reflejan la búsqueda afanosa y apresurada. La tercera estrofa representa un momento de descanso, un intervalo en la tensión, una especie de intermedio en el que se recobra el aliento antes del desenlace, que explota con toda su fuerza en los últimos versos. Suena insistente, en el centro de cada estrofa, el apelativo *amor de mi alma*, haciendo angustiosa la búsqueda y exultante el encuentro final. Al doble *lo busqué y no lo encontré* responde el último *lo encontré, lo abracé y no lo soltaré*.

El tema es típico: la ausencia del compañero, inesperada o haciendo caso a la invitación de la misma amada (Cant 2,17), provoca en ésta el ansia de la búsqueda que, en el presente caso, se desarrolla y termina felizmente. Es una escena urbana: los centinelas vigilan las murallas y hacen su ronda por la ciudad. Es una temeridad salir de noche por las callejas oscuras, y más siendo “mocita”: se expone la propia reputación e incluso la integridad física, como se verá más adelante (véase Cant 5,7). Pero los enamorados no atienden a esas razones.

Por fin el encuentro, que es encuentro, abrazo y decisión de no dejar partir al amado y hacerlo totalmente suyo *en la alcoba de la que me dio a luz*. En el lecho empezó la escena, en el lecho parece que va a terminar.

El cantar concluye, y es la única vez que en él interviene el amado directamente, con el conjuro que ya conocemos (Cant 3,5; véase Cant 2,7).

3,6-5,1 Tercer cantar. En la división que hemos establecido (véase Introducción), este tercer cantar agrupa cuatro piezas distintas muy bien delimitadas.

a) Cant 3,6-11. La primera de ellas es un diálogo que consta de una pregunta inicial (Cant 3,6), la respuesta amplia y detallada (Cant 3,7-10), y una invitación (Cant 3,11). El conjunto resulta un poco desconcertante por lo inesperado, como si estuviese fuera de lugar y perteneciese a otro contexto. No sabemos quién pregunta, ni quién responde, ni quién invita. Se lo podemos atribuir al coro,

a la amada o a unos personajes anónimos y desconocidos.

La pregunta es ambigua en el original. Puede traducirse también como “¿quién es ésa?”, e interpretar que se refiere al cortejo nupcial de la amada o de alguna princesa extranjera que viene a contraer matrimonio con el rey. Pero preferimos entenderlo del amado-novio-esposo, personificado como un monarca y, más en concreto, como el rey Salomón (véase Cant 1,12; 8,11-12).

Acercándose desde el desierto se divisa una polvareda que parece columna de humo. El viento hace llegar anticipadamente aromas y perfumes. Todo ello provoca la pregunta con que empieza el poema. Y la respuesta no se hace esperar: es el cortejo real, el rey Salomón acompañado de su espléndida comitiva. Se describe la escolta, sesenta guerreros escogidos y valerosos (Cant 3,7-8; véase 2 Sm 23,13), y después la lujosa litera o palanquín real (Cant 3,9-10), construido con materiales preciosos: madera de cedro del Líbano, plata, oro y brocados. Estos últimos se atribuyen a las muchachas de Jerusalén, nuestro omnipresente coro, que los han realizado como prueba de amor hacia el amado (véase Cant 1,3-4).

Suena finalmente la invitación a esas muchachas (Sión se identifica con Jerusalén: es la colina donde se asienta la ciudad) a contemplar la magnífica estampa del novio-rey con la corona que la reina madre le ha ceñido para la celebración de día tan señalado (véase Sal 45,10).

b) Cant 4,1-7. Tras el paréntesis del cortejo nupcial, vuelve a tomar la palabra el amado para cantar la belleza de su amada. Comienza con la misma exclamación de Cant 1,15. Pero allí era requiebro aislado; aquí es el inicio y el final (Cant 4,7) de una letanía gozosa, de un recorrido por el cuerpo de la amada describiendo sus encantos con imágenes y alusiones tomadas de la naturaleza y el ambiente de Palestina. A nosotros, occidentales, pueden resultarnos llamativas y extrañas. La sensibilidad oriental está más habituada a ese realismo: rebaño de cabras negras (véase Cant 1,5) que descienden por las laderas de las co-

linas de Galaad, al norte de Transjordania; rebaño de ovejas blancas, húmedas y relucientes, todas emparejadas; una cinta escarlata los labios, y un hablar dulce y melodioso, ideal supremo de mujer que une a la belleza física la bondad y la dulzura de las palabras (véase Eclo 36,22-23).

Completan la descripción las dos mitades de granadas, suaves y sonrosadas; la magnífica torre de David engalanada en día de victoria, como el cuello con los collares (véase Cant 1,10; 4,9), con mil adargas de guerreros valerosos; y los pechos de la amada como dos crías mellizas de gacela paciando entre azucenas (donde suele el pastorear: véase Cant 2,16; 6,2-3), imagen que, según Fray Luis, “además de ser cosa linda y apacible, llena de regocijo y alegría, tiene consigo un no se qué de travesura y buen donaire, con que roba y lleva tras sí los ojos de los que los miran, poniéndoles afición de llegarse a ellos y de tratarlos entre las manos... Dice que pacen entre azucenas, porque con ser ellos lindos de suyo, allí lo parecen más, y queda así más encarecida y más loada la belleza de la Esposa en esta parte”.

Antes que sople la brisa del día y huyan las sombras el amado piensa adentrarse por los montes y colinas florecidos, quizá los mismos pechos y la intimidad de la amada (véase Cant 2,17).

La exclamación inicial se repite para terminar, pero ahora es más plena, abarca más: la amada es “toda” hermosa, no tiene falta ni defecto alguno (véase la posible alusión a este pasaje en Ef 5,27).

c) Cant 4,8-11. Inesperadamente la amada es llamada *esposa* (Cant 4,8), y a la esposa se la califica, como en los cantos amorosos egipcios, de *hermana* (Cant 4,9s). Ninguno de los dos apelativos había aparecido hasta ahora.

Inesperada y bruscamente también –pero el Cantar ya nos tiene habituados a estos cambios repentinos, que confirman su carácter de colección de poemas inconexos (véase Introducción)– la esposa se encuentra en el Líbano, en las cumbres del Amaná, del Senir y del Hermón, rodeada de peligros, de leones

y leopardos... ¿Qué hace allí? Nos estamos moviendo ahora bastante lejos de Jerusalén, incluso fuera de los límites ideales de Palestina. El monte Hermón está en la cadena del Antilíbano, al norte de Palestina. Senir es el nombre amorreo del Hermón (véase Dt 3,9). El Líbano se halla en la misma zona, más hacia la costa mediterránea. Y el Amaná es otra cadena montañosa de la región del Antilíbano.

Ahora es la esposa la ausente, la que anda por los montes. Y el novio la requiere para que descienda, para que baje y se acerque. Y recuerda cómo ella lo conquistó, y cómo lo tiene prendado, rendido y cautivo por la hermosura de sus amores, que vuelven a ser comparados con el vino, y por sus aromas exquisitos. Vino y perfumes ya sirvieron como imágenes del amor en boca de la amada (véase Cant 1,2-4). Ahora es el enamorado el que los utiliza como para corresponder, y los enriquece con otros elementos: miel en los labios, leche y miel bajo la lengua –dulzura de sus besos, encanto de sus palabras–, y fragancia del Líbano (Cant 4,11). Notemos la posible asociación: leche y miel son los productos que destila la tierra fecunda de Israel a los ojos de los seminómadas.

d) Cant 4 12-5,1. La última de las imágenes identifica a la esposa con un exuberante jardín oriental, y parece sugerir una concepción del amor como retorno al paraíso. La amada es *huerto cerrado y fuente sellada*, sólo disponibles para el amado (véase Prov 5,15-19). Huerto y jardín repleto de frutos exquisitos, de magníficos bálsamos y aromas (Cant 4,13-14: véanse estos perfumes en Sal 45,9 y Prov 7,17). La fuente es inaccesible para los demás, pero no para el esposo, para el cual brota incontenible, como manantial perenne nacido del deshielo del Líbano (Cant 4,15).

La amada responde por fin a tanto requerimiento (Cant 4,16). Aceptando ser huerto y jardín de abundantes frutos y aromas (“mi” huerto), invoca a los vientos, al del norte, Aquilón, y al del sur, Austro, para que soplen en el jardín y esparzan sus perfumes. Es el primer paso para entregarse al amado, para invitarlo a entrar en “su” jardín (ella es de él

y para él: véase Cant 2,16; 6,3). y comer de sus frutos deliciosos, culminando así el encuentro amoroso.

El esposo no se hace rogar (Cant 5,1). Sí, el jardín, el bálsamo, la mirra, la miel y el panal, el vino y la leche son de su propiedad: nótese la repetición machacona del posesivo “mi” en estos versos. Por eso se apresura a gozar de tantas delicias, imágenes todas ellas –como se ha subrayado a lo largo de este tercer cantar– del amor entre los esposos.

El cantar se cierra con la invitación a los amigos y compañeros a que participen en la fiesta del amor.

5,2-6,3 Cuarto cantar. La organización de este cuarto cantar es clara. Hay en primer lugar una escena nocturna, cargada de elementos y reminiscencias de los cantares anteriores (Cant 5,2-8). Dos preguntas del coro, sobre las cualidades que distinguen al amado (Cant 5,9) y sobre su paradero (Cant 6,1) dan pie a las dos respuestas de la amada que completan el cantar. En él sólo habla la amada; el coro pregunta brevemente, y las pocas palabras del amado aparecen referidas en boca de ella (Cant 5,2).

El nocturno (Cant 5,2-8) se centra en el tema de la ausencia del amado y la angustiosa búsqueda emprendida por su pareja, en términos parecidos a Cant 3,1-4. De noche, con el corazón en vela, esperaba ella anhelante al amor de su alma. Este llega y llama a su puerta amontonando los apelativos íntimos y cariñosos. El relente ha humedecido sus cabellos: la noche es fría y él está deseando refugiarse y descansar al lado de la amada. Ella, disimulando su ansiedad y su deseo, se muestra ahora esquiva y plantea unas excusas que son, más que dificultades reales, coqueterías amorosas o tretas para retrasar el encuentro y tener tiempo de prepararse para él. El amado, impaciente, intenta abrir por sí mismo sin conseguirlo. Y cuando ella, vestida otra vez y perfumada, se decide por fin a franquearle el paso, es demasiado tarde: él se ha marchado ya.

Consternada, la amada comienza su búsqueda desesperada. El poema nos hace asistir a la repetición de la escena de Cant 3,1-3,

aunque con algunas variantes: la búsqueda no da ahora resultado, los centinelas toman a la muchacha por una cualquiera y la maltratan y le quitan el velo, y ella apela a las jóvenes del coro para que den recado al amado de su desfallecimiento de amor.

Las doncellas de Jerusalén preguntan retóricamente por las señas de identidad del novio (Cant 5,9). ¿Tan distinto es de los demás como para que ella, la más hermosa de las mujeres, que, por lo mismo, no debe tener problemas a la hora de elegir amante, esté tan enamorada de éste y se encuentre tan afectada por su pérdida o su ausencia?

La pregunta sólo sirve para justificar el que la amada se lance a una recreación, larga, embelesada, de la belleza de su amado. La descripción corresponde y se parece a la que el amado hizo de ella (Cant 5,10-16; véase Cant 4,1-7). Las imágenes se inspiran en la naturaleza –racimos de dátiles, cuervos, palomas, plantel de balsameras y plantas aromáticas, lirios y el inevitable perfume de mirra– y en elementos arquitectónicos y ornamentales (¿quizá tomados del Templo de Jerusalén?): cilindros de oro con piedras preciosas de la lejana Tarsis (1 Re 10,22; Sal 72,10), marfil pulido y zafiros, columnas de alabastro... Algún detalle: la cabeza “de oro” no lo es en cuanto al color, sino en cuanto a la perfección, porque los cabellos son negros como dátiles maduros o como el suave y brillante plumaje de los cuervos (Cant 5,11). Con ese porte, gallardo como los cedros, el amado es único, se distingue entre miles. Con tal hermosura, a la que se añade el encanto y la dulzura de sus besos y de sus palabras (Cant 5,16), es lógico el amor de la amada.

Una segunda pregunta de las muchachas, convencidas por la descripción anterior de que tienen que ayudar a su compañera en la búsqueda del amado (Cant 6,1), da paso a una afirmación desconcertante. De pronto la amada sabe dónde está el amor de su alma: en su jardín, apacentando en los huertos, recogiendo azucenas... Ella abandona la búsqueda: en realidad nunca lo había perdido. La declaración de pertenencia exclusiva (Cant 6,3 = 2,16) expresa la convicción de que el

amado no abandona nunca su jardín (Cant 6,2; véase Cant 4,12-5,1).

Y todo esto –nos permitimos terminar con Fray Luis– “es muy propio a Dios, cuyo amor sumo y ardentísimo con los hombres se va declarando debajo de estas figuras...”.

6,4-8,4 Quinto cantar. El quinto cantar es el más largo de todo el libro. La variada combinación de estribillos e inclusiones aporta al conjunto una arquitectura armoniosa en cuatro partes, donde alternan las referencias a cantares anteriores y los elementos nuevos. La relación de los enamorados se estrecha y la primavera anuncia la plenitud del amor.

a) Cant 6,4-10. La primera parte, delimitada por una inclusión (*imponente como ejército desplegado*: Cant 6,4c.10c), es un nuevo elogio a la belleza de la amada. Repite en parte el primero (Cant 4,1-3), pero faltan algunos elementos de aquél y se añaden otros nuevos, además de estar encuadrado de distinta forma.

Comienza con dos comparaciones curiosas y un poco desconcertantes: la amada es hermosa como las ciudades de Tirsá, la que fue capital del Reino del Norte durante medio siglo (véase 1 Re 14,17; 16,23-24), y de Jerusalén, capital del Reino del Sur y paradigma de belleza (véase, por ejemplo, el Salmo 48). Y es *imponente* o terrible como *ejército desplegado* o escuadrón en orden de combate. Tal hermosura, tal poderío, fascinan y turban al amado, que suplica que aparte de él sus ojos, una sola mirada de los cuales lo rindió y lo tiene cautivo (Cant 6,5; véase 4,9).

Se repiten las imágenes de Cant 4,1-3, menos las de los labios como cinta de grana y el hablar melodioso. Y a continuación el amado expresa ardorosamente su convencimiento de que su pareja es única, paloma hermosísima, que no tiene parangón en todo el harén real (por cierto no demasiado numeroso si lo comparamos con el harén de Salomón que al decir de 1 Re 11,3 tenía setecientas esposas y trescientas concubinas), la preferida de su propia madre, y admirada y felicitada como tal por las mismas muchachas, reinas (espo-

sas con rango real) y concubinas del harén que, impresionadas por su belleza, la comparan con la luz naciente de la alborada, con el claro de luna y con el resplandor del sol, y reconocen que es verdaderamente *imponente como ejército desplegado* (Cant 6,10).

b) Cant 6,11-12. La amada interviene fugazmente con una especie de coplilla suelta, sin relación con lo anterior, pero en la que se introduce el estribillo de este quinto cantar: las viñas verdecidas y los granados en flor, evocación primaveral y símbolos de los encantos y amores de la amada que ella está dispuesta a entregar a su amado (véase Cant 2,12-13).

¿Se refiere la copla a algo ya sucedido, a un primer encuentro amoroso inesperado? Así habría que interpretarlo si nuestra traducción del verso siguiente es acertada (Cant 6,12), pues en hebreo es un verso oscurísimo, y la traducción que presentamos, hipotética.

¿O será más bien el anuncio y la promesa de un encuentro y una entrega por llegar? Quizá sea lo más probable, a la vista de lo que ella misma dirá en Cant 7,13.

c) Cant 7,1-10. Otro cambio repentino. Ahora nos encontramos con una escena de danza. El coro invita y pide a la muchacha que se vuelva, para poder verla mejor. Y ello da oportunidad al amado para recrearse de nuevo en la belleza de la joven. Se la llama "Sulamita": no sabemos qué significa ese enigmático nombre, o a qué alude, aunque juega con las palabras Salomón (Cant 3,7-11; 8,11-12), Salem (Cant 1,5), Jerusalén (Cant 6,4; 1,5; 2,7) y paz ("salom": Cant 8,10).

Ella está bailando entre dos coros: sus pies y sus caderas, moviéndose y contoneándose al ritmo de la música, atraen las miradas de los que contemplan la danza. Y por ahí comienza el amado su descripción, en orden inverso a Cant 4,1-6 y 6,4-9, y añadiendo algunos elementos nuevos. Es la más sensual evocación del cuerpo amado de todo el libro, con claras alusiones a la sexualidad y a la fecundidad: los pies y la curva de las caderas, el ombligo y el vientre, los pechos y el cuello, la copa rebosante de licor, el trigo y los lirios, las crías de gacela que ya conocemos (Cant 4,5). Y algunos elementos arquitectónicos o

del paisaje (Cant 7,5-6): el cuello, torre de marfil por lo blanco y lo esbelto; los ojos grandes y transparentes, como las albercas, reales o figuradas, de la mítica Jesbón de los trovadores, en Transjordania (véase Nm 21,25ss); la nariz bien proporcionada y bien recta, como la torre del Líbano (no sabemos a qué torre se alude); la cabeza, erguida y majestuosa, como el monte Carmelo; y las trenzas que recogen la abundante cabellera púrpura de tan hermosa princesa (Cant 7,2b), como redes que tienen cautivo (véase Cant 4,9; 6,5), al novio-rey enamorado.

Este va a hacer una impetuosa y apasionada confesión de su deseo de poseer el cuerpo contemplado en la danza (Cant 7,7-10). Talle de palmera, pechos como racimos de dátiles: el amado va a apoderarse de ellos, va a gozarlos en exclusiva, y será como si comiese uvas, oliese aroma de manzanas y bebiese vino exquisito (véase Cant 5,1).

d) Cant 7,11-8,4. La amada responde afirmando una vez más la mutua pertenencia (Cant 7,11; véase 2,16; 6,3), y tomando buena nota de la pasión que el amado acaba de confesar. Ella le corresponde: las frases que siguen, con la repetición del estribillo primaveral (Cant 7,13; véase Cant 6,11), representan una invitación y una promesa también transida de pasión: ven, amado mío, busquemos el lugar y el tiempo más propicio, y entonces te daré mi amor, y mi jardín, y mis aguas cristalinas, mi viña y mis granados, mi leche, mi miel y mi vino embriagador, mis racimos de dátiles, mis flores y mis frutos exquisitos, y todos mis aromas y perfumes... Y todo será tuyo para siempre –ya lo es–, porque lo tengo reservado, amado mío, como huerto cerrado y fuente sellada, sólo para ti (Cant 7,13-14).

La urgencia de la pasión y de la entrega es tanta que estorban los recatos y el respeto humano (Cant 8,1). Fuera de tino, ella confiesa sus locos deseos y sus prisas. Si fuese su hermano no habría que reprimir las manifestaciones de cariño, no habría que esperar a la madrugada, no habría que salir a la campiña. En la alcoba materna, lugar propio del amor que ya conocemos (Cant 3,4), se

consumaría la entrega (Cant 8,2). Es claro desvarío de amor, pues si fuera su hermano, amamantado en los pechos de su madre, no sería su amante (véase Lv 18,9; 20,17; Dt 27,22).

La ternura de las caricias se repite (Cant 8,3 = Cant 2,6), y se repite el conjuro a las doncellas para que respeten el descanso y el sueño de la amada. Y el cantar, este quinto cantar tan apasionado, se cierra en una atmósfera de serenidad.

8,5-7 La posesión total. Este pequeño diálogo a tres voces (coro, amado, amada) parece la conclusión lógica y el momento culminante de todo el libro, y una definición y síntesis de su tema principal, es decir, del amor y de la entrega mutua.

El coro inicia el movimiento con una pregunta que es un artificio literario para introducir el diálogo: ya lo conocemos (véase Cant 3,6). Lo que la primera vez subía del desierto era el cortejo nupcial del amado-Salomón. Quien ahora sube es el mismo amado, pero con la amada cogida del brazo y reclinada sobre él, verdadera pareja y cortejo nupcial.

Después encontramos unas enigmáticas palabras del novio. El ya había sido comparado con un manzano, y debajo del manzano-amado, a su sombra, para gustar de sus frutos exquisitos, nos dijo la amada que le gustaba sentarse (Cant 2,3). Debajo del manzano parece ahora haberse quedado dormida, ¿o estaba dormida alguna otra vez que se encontraron? El amado ha pedido solemne e insistentemente a las muchachas de Jerusalén que no despierten a su amada (Cant 8,4). El sí se atreve a despertarla ¿para el amor?-. Debajo del manzano: que es –ya lo era, ahora lo es aún más– lugar sugerido y sugerente de amor y fecundidad (*donde tu madre, la que te engendró, te dio a luz*), fácilmente asociable a la casa y la alcoba materna, también relacionadas con el encuentro amoroso (Cant 3,4; 8,2).

En Cant 8,6-7, la amada hace una hermosísima, profunda y emocionada declaración de sus sentimientos y del amor que los provoca. El amor es una fuerza que hace que

el que ama quiera fundirse e identificarse con el amado hasta llegar a ser una sola cosa con él (Gn 2,24), hasta llegar a formar parte de su propio ser, como una marca grabada con un sello sobre el brazo o, aún más, sobre el mismo corazón: una señal indeleble, indestructible, definitiva. Porque el amor, y la pasión que siempre lo acompaña, no se dejan vencer: son más fuertes que la muerte –ante quien nadie puede resistirse–, más implacables que el Abismo, el reino de la muerte, del que la Escritura dice que es “insaciable, nunca dice basta” (Prov 30,16), no cesa jamás hasta conseguir que todos los humanos terminen en sus garras. El amor y la pasión son fuego abrasador, flechas ardientes que alcanzan a sus víctimas hacen que se incendien y se consuman sin remedio.

Es más, la única vez que se hace referencia a Dios en todo el libro es precisamente ahora, para subrayar otra de las características del amor, su condición divina, su rango de realidad que sobrepasa lo humano y acerca a Dios –que es amor, se nos dirá más adelante–: el amor y la pasión son una llamarada de Yahvé, una *llamarada divina* (Cant 8,6). Por eso es inextinguible el amor: todas las aguas de los océanos, todas las aguas de los ríos, no pueden nada contra él. Y por eso es de valor infinito, es más, no tiene ni puede tener precio: el amor que es verdadero ni se compra ni se vende.

8,8-14 Apéndices. La última parte del libro es muy heterogénea y presenta dificultades de organización. Encontramos varios fragmentos breves y aparentemente inconexos, a modo de copillitas sueltas, que sugieren la posibilidad de textos perdidos o de añadidos posteriores que no encontraron mejor acomodo. De todas formas, guardan bastante relación con el resto del libro por sus motivos repetidos y sus múltiples alusiones.

Cant 8,8-10. El primer apéndice es un breve epigrama en que los hermanos, ya mencionados en Cant 1,6, hacen planes para su hermana pequeña, para cuando empiecen a salirle pretendientes. Piensan que es todavía muy joven, que aún no le han crecido los pe-

chos, que no está preparada para el amor. Cuando vengan a pedirla, la adornarán, la harán más bella y tentadora –almenas de plata, tablas de cedro (véase Cant 1,11)–, pero quizá también estén sugiriendo que tal juventud y belleza habrá que defenderla, hacerla más difícil de alcanzar, como ciudad amurallada e inaccesible.

Vano empeño. La muchacha contesta que, aunque no se hayan percatado, ella ya tiene pechos, dos preciosas y esbeltas torres de esa ciudad amurallada que los hermanos pretenden sea inexpugnable. Y que ella, en plena edad del amor (*Tú creciste, te hiciste mayor y llegaste a la flor de la juventud; se formaron tus senos... estabas ya en la edad del amor*: Ez 16,7-8), no ofrecerá resistencia ante su amado, no será para él ni muralla inexpugnable, ni puerta infranqueable, ni recinto inaccesible, sino amante entregada, rendida *embajadora de paz*.

Cant 8,11-12. ¿Es una alegoría? ¿Es una parábola? ¿Quién habla? ¿Dónde está Baal-Hamón? La viña ha sido a lo largo de todo el

Cantar símbolo de la amada; Salomón, del amado. ¿Aparece ahora un tercer personaje anónimo que se queda con la viña previo pago de una fabulosa suma a Salomón, su legítimo dueño? ¿Y los guardas? ¿Serán los hermanos?

Enigmática cancioncilla que parece sugerir que la amada, viña del amado, es preferida a la más valiosa viña de Salomón.

Cant 8,13-14. Dúo final. El se dirige a ella poéticamente con el motivo conocido del huerto-jardín (véase Cant 4,12-5,1; 6 2), y le suplica, como en Cant 2,14, que le deje oír su voz. Los amigos-compañeros están presentes y participan en la fiesta (véase Cant 5,1).

Ella responde a su amado con una invitación cálida y presurosa, parecida a la que ya le había formulado anteriormente (véase Cant 2,17) y él había aceptado gustoso (véase Cant 4,6; 5,1). Es la invitación final a la intimidad amorosa y el último requiebro de la amada, cuya dulce voz cierra el libro como lo había comenzado.

LAMENTACIONES

José María Abrego de Lacy

INTRODUCCION

El libro de las Lamentaciones está formado por cinco cantos, en su mayoría fúnebres, con un tema central: la destrucción de Jerusalén y del Templo.

1. Aspectos formales

Las cuatro primeras lamentaciones están compuestas como "acróstico alfabético". Este artificio literario, usado en otros lugares del AT (véase Nah 1,2-8; Sal 9-10; 25; 34; 37; 111-112; 119; 145; Prov 31,20-31), consiste en hacer comenzar sucesivamente cada versículo por una de las veintidós letras del alfabeto hebreo (en dos ocasiones se altera el orden: Lam 2,16.17 y Lam 3,46-48.49-51). La tercera lamentación intensifica el recurso, repitiendo la misma letra inicial en tres versículos consecutivos. La quinta lamentación, que no es acróstico, se acerca al esquema conservando el número de veintidós versículos.

En la Biblia hebrea este libro se encuentra en la tercera parte del canon, denominada "escritos". Es uno de los cinco "rollos" o "meguillot", que se leían en la liturgia sinagoga en determinadas fechas. Las lamentaciones se leían con motivo de un ayuno anual (el nueve del mes de Ab) en recuerdo de la destrucción del templo (véase Jr

41,4; Zac 7,3). La Biblia griega (LXX) atribuyó este libro a Jeremías y lo introdujo en la sección profética (junto al de Baruc) con el siguiente prefacio: *Después de la cautividad de Israel y de la destrucción de Jerusalén, Jeremías se sentó y, llorando, pronunció esta lamentación, diciendo...* En la Biblia latina (Vulgata) las Lamentaciones separan los libros de Jeremías y de Baruc.

Las lamentaciones primera, segunda y cuarta son lamentos colectivos y al texto anteponen el título de lamentación; la quinta convierte el lamento en oración comunitaria; la tercera recuerda en su tono individual las confesiones de Jeremías y los lamentos de Job. Ciertos rasgos temáticos y formales mantienen una cierta unidad del conjunto.

2. Autor y época

¿Por qué se atribuyó Lamentaciones a Jeremías? Además de 2 Cr 35,25 (*Jeremías compuso una lamentación a la muerte de Josías; y todos los cantores y cantoras recuerdan a Josías hasta el día de hoy en sus cantos, que se han hecho costumbre en Israel y han sido incorporados a las colecciones de elegías*), se han aducido otras razones: En efecto, el profeta Jeremías anunció repetidas veces la destrucción de Jerusalén y del tem-

plo, lo que le creó fama de agorero de desgracias (Jr 20,7-10); entonó su propio dolor en las “confesiones” (Jr 11,18-12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18); su predicción está latiendo en algunas frases de este libro; su temática y hasta sus formulaciones tuvieron amplia difusión en círculos de desterrados. ¿Quién mejor que él para garantizar el valor religioso de estos lamentos que la comunidad entonaba anualmente? Sin embargo, no hay argumentos críticos que avalen a Jeremías como autor de las Lamentaciones; no se le menciona, ni siquiera indirectamente, en el libro; vivió muy poco tiempo en Palestina tras la destrucción de Jerusalén (Jr 43,6); si fueran suyas, no se comprende por qué no formaron parte de su libro profético, en el que coexiste material muy variado; difícilmente podemos imaginar que Jeremías se sometiera al artificio literario del acróstico; finalmente, no resulta clara la unidad de autor de todas las lamentaciones y la quinta está suponiendo una cierta duración del exilio. Resulta más exacto considerarlas como una antología de cantos, de autor anónimo, cuya unidad temática y uso litúrgico común facilitó su conservación en un “meguillá”.

En cuanto a la época de su composición los autores coinciden en señalar el período en que Jerusalén estuvo destruida (587-538 a. C.). La quinta lamentación supone una cierta duración del exilio, tanto por la situación que describe, cuanto por la serenidad del dolor. La vivencia personal del desastre y la profundidad de la amargura permiten suponer que fueron compuestas en Palestina.

3. Claves teológicas

Lo que parecía imposible ha sucedido: Jerusalén ha sido conquistada, el templo destruido y el pueblo conducido al destierro. En ocasiones anteriores Dios había intervenido en favor de su pueblo: lo libró del ataque de sirios e israelitas juntos (Is 7,1-9) y, más recientemente, de las tropas de Senaquerib (2 Re 19). ¿Es que ahora ha fallado el Señor? No, él se ha puesto en contra de su pueblo. Los profetas (entre ellos Jeremías: Jr 25,9;

26,9; 28,14) habían anunciado el desastre, causado por el pecado y la obstinación del pueblo (Jr 22,3). No cabe conspirar, ni pedir ayuda. ¿No existe ya esperanza? Sólo cabe presentar al Señor la dolorosa realidad, aceptarla como castigo, y esperar en su poder y misericordia (Lam 3,28). La realidad provoca el llanto; la confianza en el Señor eterno, la oración confiada (Lam 5,19-22). No se trata de meros desahogos sentimentales. Desde lo hondo del sufrimiento y de la angustia, saciado de sarcasmos y desprecios (Sal 123), el autor pone los ojos en el Señor (Lam 3,41). Ese es el trasfondo común a las cinco lamentaciones.

No cabe duda de que el problema del dolor será siempre la piedra de escándalo de las religiones monoteístas. Al no disponer de una figura divina a quien poder imputar el origen del mal, el único Dios queda a veces manchado por el dolor del pueblo. La confesión bíblica es sencilla y compleja a la vez: defiende siempre la bondad del Señor. A veces el Señor “prueba” a su pueblo con alguna desgracia; pero cuando el mal es muy profundo y Dios mismo parece ser el enemigo, confiesa que el Señor tiene razón, que es inocente al castigar el pecado generalizado. Esa confesión permite la esperanza de futuro; el Dios bueno volverá a salvar.

Para leer las Lamentaciones debemos trascender la imagen de la destrucción material de una ciudad e incluso de un pueblo. Es evidente el dolor de una guerra o de una destrucción por accidente; pero Jerusalén es algo más que piedras colocadas artísticamente o cobijo del pueblo al que pertenece el poeta, incluso más que la sede de las esperanzas históricas de un pueblo. Jerusalén es la sede de las promesas de Dios, de su presencia, de su justicia. Su destrucción es la ruptura de toda la fe acumulada durante siglos. Todos los que sabemos esperar en la actuación de Dios y hemos reconocido su salvación en la historia, podemos vislumbrar los efectos de la crisis de fe que se produce cuando el transcurso del tiempo altera, incluso radicalmente, aquellas realidades en las que leíamos la presencia de Dios. En este momento histórico de cambios acelerados

en imperios y naciones nos resulta más fácil entender la problemática.

La comparación que Jesús establece entre su Cuerpo y el Templo (Jn 2,19; Mt 27,40) facilita el uso cristiano de las Lamentaciones durante la Semana Santa y nos da la clave de lectura cristiana de las mismas: las Lamentaciones son un canto dolorido de la fe ante la imagen del crucificado y ante los crucificados de la historia que produce nuestro pecado. Las imágenes históricas utilizadas tienen fácil traducción en la si-

tuación de millones de hombres y mujeres que pertenecen con nosotros a la única familia del Dios vivo.

4. Bibliografía

- M. García Cordero, *Lamentaciones*, en *Biblia Comentada*, AT, Vol. III. Madrid 1961.
 G. Wood, *Lamentaciones*, en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, AT, Vol. II. Madrid 1971.
 H. Lusseau, *Lamentaciones*, en *Introducción Crítica al A. T.* Barcelona 1981.

COMENTARIO

1,1-22 Primera lamentación. La primera lamentación la colocan algunos autores relacionada con los sucesos de la primera deportación (597 a. C.), cuando fueron conducidos a Babilonia el rey Jeconías, su familia y los personajes más importantes de Jerusalén. Quedó en Palestina como rey el indciso Sedecías. En esta lamentación se distinguen dos partes:

a) Lam 1,1-11: En esta primera parte el autor evoca la desolación de Jerusalén, de la que habla en tercera persona. Destruída la ciudad y desaparecido el reino, se experimenta la opresión (Lam 1,3.5.7.10). La capital, deshecha y abandonada, se asemeja a una viuda (Lam 1,1) en luto (Lam 1,4), a la que nadie defiende y cuyo dolor a nadie interesa.

Textualmente hay una dificultad en Lam 1,7: detrás de *días de miseria y angustia* el texto hebreo añade la frase: "todos sus tesoros que antaño poseyó", frase que carece de sentido. Literariamente el autor utiliza unas imágenes que dan coherencia al texto. La viudez de Jerusalén (Lam 1,1) evoca su relación con Dios bajo una imagen conyugal: ahora el Señor no está con ella. Algunos profetas usaron la imagen de la divorciada (Os 2,4) o prostituta (Os 2,7; Jr 3,9). Amantes resultan los pueblos extranjeros o sus dioses (Lam 1,2.19) en los que Judá buscaba protección fuera del Señor. La condición de viuda añade a la soledad el dolor y el llanto. La tierra era el reposo del pueblo (Sal 95,11; Jr 45,3); ahora la ha perdido y no encuentra reposo en su camino hacia el exilio (Lam 1,2). Los caminos de Jerusalén, antaño repletos de peregrinos que acudían a las fiestas, son transitados hoy en dirección contraria por los nobles que marchan desterrados (Lam 1,4). Lam 1,8-9 explica la causa que no es otra sino el pecado de Jerusalén descrito como mancha y de índole sexual. Concluye la presentación llamando la atención del Señor (Lam 1,10-11) sobre el sacrilegio del enemigo.

b) Lam 1,12-22: En la segunda parte Jerusalén expresa personalmente su dolor; toma la palabra y presenta su caso a unos caminantes (Lam 1,12), que más tarde resultarán ser pueblos (Lam 1,18) impasibles ante el espectáculo (Lam 1,21; véase Lam 1,16). El Señor mismo ha dispuesto el asalto y la destrucción (Lam 1,15.16.21). En este juicio silencioso la ciudad se presenta sin habitantes, en manos de los enemigos y abandonada por los amigos (Lam 1,18-19), reconociendo su pecado (Lam 1,14.18) y confesando la inocencia del Señor (Lam 1,18). Ahora puede presentar su oración (Lam 1,20-22). Reconocida su impotencia, sólo le cabe esperar que la justicia divina restablezca la salvación definitiva (Lam 1,21-22).

Literariamente al pueblo se le compara a menudo con una joven; la capital es la doncella de Judá (Lam 1,15), indispuesta ahora por la menstruación (Lam 1,13), que la hace inmunda, persona a quien nadie puede acercarse (Lam 1,17).

En la dinámica interna de este primer lamento, que pasa de la soledad a la oración confiada, el lector cristiano recuerda de lejos la bienaventuranza: *¡Dichosos los que están tristes porque Dios los consolará!* (Mt 5,4).

2,1-22 Segunda lamentación. El dolor aflora con vehemencia y poca estructuración en este lamento. Es un volcán que desfigura los contornos, al tiempo que ilumina el conjunto con el resplandor de la emoción. Formalmente se puede rastrear una cierta estructura cada cuatro versículos. En los ocho primeros los verbos en tercera persona del singular tienen siempre al Señor como sujeto, la mayoría de las veces explícitamente. En el centro el poeta reproduce lo que ve (Lam 2,9-12 los verbos en plural) y habla con la ciudad (Lam 2,13-16 sufijos de segunda persona). Concluye la lamentación invocando de nuevo el nombre del Señor (Lam 2,17-20) y dando paso a la oración final (Lam

2,20-22). Los acontecimientos de la caída de Jerusalén y la destrucción del templo (587-586 a. C.) pueden ser el objeto de esta lamentación.

Su dinámica es sencilla y unitaria en su ardor. Al comienzo predomina la imagen del Señor actuando como enemigo (Lam 2,2.5.6.7.17...), arrasando el reino (Lam 2,2-5), destruyendo el templo (Lam 2,6-7) y la capital, Jerusalén (Lam 2,8-9); como consecuencia, todos los habitantes sufren (Lam 2,10ss). Pero el dolor se hace más palpable en las madres que lloran la muerte de sus hijos inocentes (Lam 2,12). El aspecto de Jerusalén es el de una inmensa llaga (Lam 2,13) que provoca horror (Lam 2,15). Tanto dolor debe llegar otra vez hasta el Señor. El sabrá lo que debe hacer. "Su" pueblo ha sido inmolado en "su" mismo templo. Para los enemigos es una fiesta (Lam 2,16.22). Una oración suplicante (Lam 2,20-22) concluye el lamento: si la ira del Señor ha causado el daño, sólo su justicia (=salvación) podrá devolver la vida. ¿Quién no recuerda la máxima expresión de confianza en medio del dolor mortal: A tus manos encomiendo mi espíritu (Sal 31,6; Lc 23,46)?

Lam 2,1-8: La imagen de Dios como enemigo del pueblo es conocida (Is 5,26; Jr 21,5-6). En esta lamentación (Lam 2,1-8) y en otras (Lam 3,1-16.43-45; 4,11) el Señor ataca y mueve las tropas enemigas. Es la guerra santa al revés. El templo y, por ampliación, Jerusalén, es la "choza" del Señor (Lam 2,6; Is 1,8; 5,2; Am 9,11). Otras traducciones posibles de Lam 2,6 serían: "como salteador, destruyó su choza" o bien "ha forzado, como en un huerto, su cerca". El apelativo utilizado aquí para Jerusalén recuerda la fiesta otoñal de las Chozas, al final de la vendimia. Según Lam 2,7 el Señor ha rechazado su santuario (Ez 24,21; Sal 89,40), por eso pueden entrar en él los extranjeros.

Lam 2,9-12: La visión del desastre emociona al poeta (Lam 2,11): las defensas de la ciudad están rotas (*puertas, cerrojos*), las seguridades del pueblo han desaparecido (Lam 2,9); las consecuencias son palpables en ancianos (=autoridades), muchachas, madres y niños.

Lam 2,13-16: En Lam 2,14 resuena la polémica de Jeremías con los profetas falsos (Jr 5,31; 23,13-22; 27,16-22; 28,8-9). Silbar y rechinar los dientes (Lam 2,16) como signo de estupor, sincero o burlón; aquí es satírico (véase Sal 22,8; 35,16.21.25).

Lam 2,17-20: Se realiza el plan de Dios, las maldiciones previstas para el incumplimiento de la alianza (Lv 26; Dt 28). Lam 2,18 es confuso, parece ser el corazón de los habitantes de Jerusalén el que grita desde el interior de las murallas. El cuadro de Lam 2,20 parece inhumano, pero no es la única vez que encontramos una escena parecida y, por desgracia, no siempre como imagen literaria (Lam 4,10; Lv 26,29; Dt 28,53-57; 2 Re 6,28-29; Is 49,26; Jr 19,9; Ez 5,10; Bar 2,3).

3,1-66 Tercera lamentación. Estamos en el centro material y espiritual de las Lamentaciones. Por su forma externa alguien ha denominado a esta lamentación el "abcé" del llanto. El pueblo es como un *hombre abrumado de dolores y familiarizado con el sufrimiento* (Is 53,3). Aprovecha la figura de Jeremías en sus confesiones para presentarse (Lam 3,14=Jr 20,7); su queja recuerda la de Job y la de algunos salmos de lamentación individual. Con ciertas dudas podemos distinguir tres secciones: Lam 3,1-21; 3,22-42; 3,43-66.

Lam 3,1-21: El inicial *yo* centra el contenido en el profeta que representa al pueblo. El hombre de dolores se desahoga lamentando su situación: toda la potencia del Señor se ha vuelto en contra, todos sus bienes en desgracias; su guía y pastor (Sal 23) le conduce a las tinieblas; el liberador le carga de cadenas; el que escucha la oración del pobre, acalla ahora la plegaria. La imagen de la fiera que ataca sirve para expresar la indefensión que se siente ante ciertas actuaciones del Señor (Os 13,7-8; Job 10,16). El hombre está abatido hasta el extremo, sin horizonte ni salida (Lam 3,5) y hasta el recordar le causa daño (Lam 3,20). Pero el recuerdo tiene doble filo (Lam 3,19-20), porque le permite recuperar fuerzas (Lam 3,21).

Lam 3,22-42: Veintiún versos de dolor dan paso a otros veintiuno de esperanza. La di-

námica de la esperanza no es alienante: a) nace al recordar la fidelidad del Señor (Lam 3,19-24), cuyos atributos tradicionales son el amor y la compasión, la clemencia y la fidelidad (Lam 3,22-23); b) de la bondad del Señor se deduce la necesidad de aceptar en el presente el mal merecido (Lam 3,25-30); c) a quien acepta, se le regala la comprensión del motivo (Lam 3,31-42): el pecado en el interior del pueblo es algo que trae repercusiones nefastas (Lam 3,31-36) y éstas habían sido previstas por el Señor (Lam 3,37-42). Pero Dios no es Señor castigando, ni se crece en la aniquilación (Lam 3,31; véase Is 38,17-19; Sal 66,6; Bar 2,17). El futuro no es el pecado, sino la bondad del Señor (Lam 3,31-32). Aun el castigo ha sido menor (Lam 3,39).

En Lam 3,37 resuena el eco de un texto que tradicionalmente se lee en relación con la vocación profética de Amós (Am 3,1-8). Lam 3,42 reconoce el momento presente como fruto de un castigo merecido. El perdón ha resultado imposible por circunstancias externas al amor de Dios. Así se recuerda en otros lugares del AT (Jr 5,9.29; 9,8) y del NT (Mc 6,5). El castigo está previsto como momento salvífico de conversión del corazón.

Lam 3,43-66: Tras la confesión del pecado, en la tercera parte se vuelve a repasar el mal y vuelve el llanto, pero el tono es ahora más reposado y suplicante (Lam 3,43-54). Aunque la muerte parezca el destino (Lam 3,47ss), en realidad la meta es el Señor (véase Lam 3,24. 56; Is 49,4). La invocación al Señor (Lam 3,55-66) expresa la confianza en su justicia. El rompe las barreras que había puesto (Lam 3,8.56) y responde a la súplica (Lam 3,57). A él toca salvar al perseguido (Lam 3,59ss).

Otra vez, en el Antiguo Testamento la dinámica del dolor desemboca en esperanza. ¿Qué añadiremos como confirmación quienes hemos conocido la *sobreabundancia de la gracia y el don de la salvación* (Rom 5,17)?

4,1-22 Cuarta lamentación. Esta lamentación guarda cierta relación con la segunda, al menos el objeto parece similar. La división de esta elegía no es clara. El recurso literario del acróstico alfabético nos invita a buscar la

división en la mitad (Lam 4,12). ¿Qué encontramos?

Lam 4,1-11: Una primera parte en la que con pinceladas dramáticas se dibuja el caos de Jerusalén. No se utiliza la imagen de la capital como madre del pueblo, sino como joya preciosa, orgullo de sus habitantes: el templo cargado de oro, las hermosas construcciones, la abundancia de alimentos, el esplendor de la corte, el respeto a mujeres, ancianos y niños... Todo era motivo de satisfacción. Ahora, en cambio, en el interior de sus murallas prolifera la decadencia más absoluta: el oro convertido en escoria, las piedras por los suelos (Lam 4,1), hambre y sed (Lam 4,4-5), violaciones, desprecio de ancianos, niños abandonados, etc. Todo produce un aspecto sombrío en el interior de Jerusalén. Los chacales, que campan libres, se convierten en modelo de solicitud y atención (Lam 4,3). Es preferible la muerte en la batalla (Lam 4,9), que soportar esta lenta ruina, causada por el pecado (Lam 4,6.11).

Notemos la imagen de Lam 4,3: las aves-truces del desierto abandonan sus huevos, según Job 39,15. Para la traducción del término *nazir* por "noble" o "príncipe" (Lam 4,7) véase Gn 49,26; Dt 33,16. El término designa normalmente a hombres consagrados al Señor (Nm 6,2-6; Jue 13,5), que son considerados como don del Señor (Am 2,11).

Lam 4,12-22: En esta segunda parte salimos fuera de los muros: caminos, errantes, huida, persecución. Los otros reinos no habían imaginado vencer. Pero el pecado de sacerdotes y profetas (Lam 4,13) ha provocado el abandono del Señor a su pueblo; ellos son los mayores responsables (Jr 2,8; 5,31; 6,13; 23,11). Nadie se acerca ahora al derrotado y abandonado (Lam 4,15). ¿Quién le ayudará? Ni los aliados de antaño (Lam 4,15), ni las antiguas esperanzas (Lam 4,20). Sólo encuentran persecución y muerte (Lam 4,18-19). Edom se convierte durante el exilio en el prototipo del enemigo, al aprovecharse de la derrota del reino vecino (Lam 4,21-22; véase Am 1,11-12; Sal 137,7; Jr 49,7-22). Su alegría será llanto cuando llegue su hora, la hora de la restauración del pueblo. Muy débil, pero se escucha la voz de la esperanza.

5,1-22 Quinta lamentación. Una súplica cierra el libro. ¿Cómo concluir de otra forma? Del acróstico alfabético de las cuatro primeras lamentaciones en esta quinta sólo queda el recuerdo: veintidós versos. La estructura no es clara.

Lam 5,1-14: Tras la invocación (Lam 5,1), se presentan todos los males sufridos, con imágenes recogidas en su mayoría de las otras lamentaciones (Lam 5,2-14). La heredad (Lam 5,2) era el país recibido del Señor (Dt 6,11; Jos 24,13). Ahora la dominan extranjeros (Abd 11; véase Is 60,5). La causa de los huérfanos y viudas (Lam 5,3) la defiende el Señor (Sal 68,6). Egipto y Asiria (Lam 5,6) son los pueblos a los que Judá sucesivamente ha ido ofreciendo sumisión a cambio de protección. Resultan emblemáticos, pues Asiria hace tiempo que ha sucumbido bajo el poder babilónico (610 a. C.). ¿Quizás no se atreven a mencionar el nombre de Babilonia? Algo así puede haber sucedido en Lam 4,21-22 (véase Lam 4,17; Jr 2,18; Os 12,2). Que los hijos cargan con los pecados de los padres (Lam 5,7) era afirmación común durante el exilio y contra ella polemizan Jeremías y Ezequiel (Ex 20,5; Jr

16,10-13; 31,29-30; Ez 18,2); la culpa paterna se acumula y la propia colma el vaso. Lam 5,8 presenta la situación del exilio; los versos siguientes recuerdan los dolores precedentes.

Lam 5,15-18: ¡Hay motivos de llanto y luto! La corona de la cabeza (Lam 5,16) puede ser la misma Jerusalén, llena de chacales (Lam 5,18).

Lam 5,19-22: Todo el pueblo se aglutina en un plural orante. Toda la esperanza se concentra en el Señor. Es inútil pedir limosna acá o allá (Lam 5,6); sólo su bondad dura por siempre. La historia ha dado un giro fundamental en esta generación; sólo una conversión igualmente radical puede volver a poner las cosas en su sitio (Lam 5,21).

En cualquier momento se puede confesar que el reinado del Señor dura por siempre (Lam 5,19; Sal 146,10), pero esta confesión adquiere mayor vigor, pronunciada cuando el trono de David ha sido destruido. La pregunta *¿por qué?*, dirigida a Dios, es angustiosa. Su paciencia parece injusta (¡tanto tiempo!). ¡Bien sabe el autor que *el Señor no rechaza para siempre!* (Lam 5,22; véase Lam 3,31).

ESCRITOS SAPIENCIALES

Joaquín Menchén Carrasco

INTRODUCCION

Más allá de su carácter de disciplina, cualidad o atributo, la sabiduría representa toda una actitud de hombres y pueblos, cuyo objetivo último es encontrar soluciones y respuestas a las grandes preguntas, desafíos y misterios de la existencia. La adquisición y dominio de tal sabiduría llega a constituir un verdadero arte: el arte de vivir. A través de la sabiduría bíblica, la realidad y la experiencia, junto al esfuerzo humano por desentrañarlas, se convierten en lugar privilegiado de revelación divina.

Mientras los demás libros del AT tienen presente al israelita, miembro del pueblo elegido, hijo de la ley y de la alianza, los libros sapienciales se dirigen al ser humano universal, al hombre a secas. Temas como la elección, la alianza, el mesianismo..., presentes en todos los bloques del AT, pasan a un segundo lugar en el cuerpo sapiencial. Los sabios ignoran la gesta nacional que narran los libros históricos y evocan los profetas. Los libros más específicamente sapienciales ni siquiera mencionan el nombre de Israel. Los sabios plantean el problema del mundo y de la vida en su acepción más universal, más allá de los límites de un grupo social particular, más allá de las fronteras patrias y de la tierra natal.

I SABIDURIA Y SAPIENCIALES

1. La terminología sapiencial

Nuestro adjetivo “sapiencial” procede del sustantivo en desuso *sapiencia* y éste, a su vez, de las voces latinas *sapientia* (sabiduría) y *sapere* (saber). En la versión latina de la Vulgata los términos *sapientia* y *sapiens* (sabio) corresponden a los respectivos griegos *sophia* y *sophós* y éstos, generalmente, traducen en la versión de los Setenta un grupo de palabras derivadas de la raíz hebrea *jkm*, como *jokmah* (sabiduría) y *jakam* (sabio), entre otras, aunque su espectro significativo es mucho más amplio y polivalente que las correspondencias castellanas reseñadas, como bien ha señalado V. Morla. Semánticamente afines son las palabras derivadas de la raíz *byn*, como el mismo verbo *byn* (entender, comprender, conocer, etc.) y los sustantivos *bynah* o *tebunah* (inteligencia, entendimiento, comprensión, etc.), y otras también relevantes como *da'at* (ciencia, saber), *musar* (disciplina, corrección), *'esah* (consejo), etc.

A esta terminología “positiva” habría que añadir toda una serie de términos antónimos, que definen negativamente la “caren-
cia” de sabiduría o las actitudes que la difi-

cultan o imposibilitan, correspondientes a nuestros sustantivos necesidad, ignorancia, insensatez, inexperiencia, torpeza, ingenuidad, imprudencia, cinismo, insolencia, etc. y sus correspondientes adjetivos (V. Morla).

Después de identificar el vocabulario específico de la sabiduría, hemos de reconocer que no es fácil proponer una definición clara, distinta y unánime de la sabiduría bíblica, a pesar de los múltiples intentos realizados por los estudiosos. Y es que la sabiduría bíblica (al igual que su homónima oriental) incluye un amplio abanico de actitudes, valores, cualidades, aprendizajes, destrezas, conocimientos y experiencias muy difíciles de concentrar en una fórmula definitoria, pues se corre el riesgo de simplificar o empobrecer toda su complejidad y su riqueza. En efecto, si nos referimos a su ámbito de cultivo e influencia, habrá que hablar de sabiduría popular, familiar o tribal, de sabiduría cortesana o escolar y de sabiduría religiosa. Si nos atenemos a su naturaleza, habrá que distinguir entre sabiduría humana y sabiduría divina, pues en determinados momentos presenta una serie de rasgos que la identifican como un atributo divino poco menos que personificado. Y, al mismo tiempo, todos estos aspectos y dimensiones contribuyen a presentarla como una forma de ser y de estar, como un verdadero arte de hacer y de vivir.

Sólo después de aproximarnos a ella a través de sus escritos más representativos y en contraste con los pueblos y culturas circundantes, y después de conocer su evolución en la historia de Israel, así como sus fuentes, formas literarias y preocupaciones más específicas, estaremos en condiciones de hacernos una idea más precisa de su importancia y significado en el panorama del AT y de la Biblia en su totalidad.

2. Delimitación y catalogación de los Escritos Sapienciales del AT

Hasta hace poco tiempo, tanto las Biblias, como las introducciones y manuales del AT incluían en el "corpus" sapiencial o didáctico una serie de libros de las más variadas formas

y temáticas, como Salmos, Cantar, Lamentaciones, o incluso Rut y Tobías, que hoy se adscriben con mayor rigor a otros conjuntos literarios más acordes con sus peculiares características (ver Introducción a *Escritos Poéticos*). Nosotros, siguiendo una tendencia cada vez más extendida y basados en las sólidas razones que la sustentan, incluimos en este apartado cinco libros o escritos: Job, Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico.

De ellos, los tres primeros, Job, Proverbios y Eclesiastés, están incluidos en la tercera parte de la Biblia Hebrea, conocida como los *Escritos*, tras la *Ley* y los *Profetas*. Los dos restantes, Sabiduría y Eclesiástico, forman parte de la Biblia griega de los *Setenta*, si bien en los últimos cien años ha sido recuperada una parte importante del texto hebreo de Eclesiástico (ver Introducción a Eclesiástico).

Una vez delimitado el conjunto, hay que reconocer que éste no es tan monotemático y uniforme como cabría esperar. Es verdad que todos, en mayor o menor grado, hacen referencia a la "sabiduría" en su sentido más amplio; pero la noción y extensión del término varían notablemente de unos libros a otros. Así, mientras en Proverbios y Eclesiástico predomina una concepción de carácter marcadamente experiencial y pragmático, con notables connotaciones éticas, en Sabiduría sobresale la dimensión religiosa e incluso "filosófica" del término. Igualmente, mientras que estos tres libros reflejan una valoración positiva y aún optimista de la sabiduría, Job y Eclesiastés acentúan más sus carencias y límites, planteando frecuentemente una crítica radical a sus más típicas "pretensiones".

Tampoco se puede hablar de uniformidad, si atendemos a los géneros distintivos de cada escrito: en Proverbios y Eclesiástico predomina el dicho común; en Job, el debate; Sabiduría mezcla la exhortación y el elogio, con frecuentes tonos de diatriba, de forma parecida a Eclesiastés, aunque éste se presenta como un testamento real, con marcado acento elegíaco. Con todo, y a pesar de la heterogeneidad reseñada, son incuestionables tanto la referencia de estos cinco libros al tema sapiencial, como la utilización gene-

realizada de una serie de formas literarias que se ha dado en catalogar como "sapienciales" (ver apartado IV).

3. La presencia de lo sapiencial en el resto del AT

Ahora bien, a pesar de lo anteriormente dicho, la corriente sapiencial no se agota en esta colección de escritos, ni se circunscribe exclusivamente a ellos. Por esta razón, se ha llegado a afirmar que lo sapiencial, más que una literatura específica, es toda una corriente o tradición que de alguna manera transcurre, con mayor o menor evidencia, por todo el AT y por todos los cuerpos literarios que lo conforman.

a) Ateniéndonos tanto a las formas y motivos literarios, como a los contenidos en ellos expresados, podemos catalogar como sapienciales una serie de salmos que se refieren al valor instructivo de la ley, a los caminos opuestos de justos y malvados o al problema de la retribución individual (por ejemplo, Sal 1; 37; 49; 73; 112; 119; 127; 128 y 139). En el libro de Baruc encontramos un elogio de la sabiduría (Bar 3,9-4,4) de notables afinidades con otros poemas sapienciales (Prov 8; Job 28; Eclo 24); y el breve escrito conocido como la Carta de Jeremías contiene un alegato contra la idolatría muy parecido a la sección de Sab 13-15. Y, de forma más difusa, tampoco se puede negar intereses sapienciales en el libro de Daniel y en la Historia de José (Gn 37-50).

b) Si nos atenemos, de forma más genérica, a la preocupación sapiencial, ésta hace su aparición prácticamente en todas las grandes colecciones del AT:

—Dentro del *Pentateuco*, descubrimos rasgos sapienciales en el denominado "drama del paraíso", de Gn 2-3; en algunos episodios patriarcales; en la sección de las plagas del Éxodo (Ex 7,8-10,29) y, de forma especial, en algunas secciones exhortativas del Deuteronomio.

—Entre los *Escritos Históricos*, hay que destacar la preocupación sapiencial de la Historia Deuteronomista, en particular la Historia de la Sucesión al trono de David

(2 Sm 9-20, especialmente 2 Sm 14) y la Historia de Salomón (1 Re 3-11). También traslucen rasgos sapienciales algunos de los breves relatos que conforman la Historia Epi-sódica, como Tobías y Judit.

—En los Escritos Proféticos encontramos igualmente influencias sapienciales, como en algunos oráculos de Amós y, negativamente, en las críticas a los sabios de Isaías y Jeremías. En este ámbito habría que destacar, finalmente, el parentesco entre sabiduría y apocalíptica defendido por algunos estudiosos.

II

EL FENOMENO SAPIENCIAL EN EL PROXIMO ORIENTE ANTIGUO

Para la Biblia, los sabios por antonomasia no son los israelitas, sino los pueblos vecinos, especialmente Egipto y Mesopotamia. Cuando 1 Re 5 quiere hacer el elogio de la sabiduría de Salomón, busca el término de comparación fuera de Israel y llega a decir que era más sabio que todos los hijos de oriente y que todos los sabios de Egipto. Los mismos protagonistas del libro de Job son todos ellos extranjeros, empezando por el propio Job.

Esta primacía de las grandes culturas mediorientales respecto de la Biblia en el ámbito concreto de la sabiduría se ha podido comprobar a través de los descubrimientos arqueológicos. Han salido a la luz testimonios suficientes para poder constatar que tanto en Egipto y Mesopotamia, como en Siria (Ebla) y Fenicia, a la sombra de los templos y de los palacios reales, existían centros de cultura y escuelas de escribas donde se cultivaba la sabiduría. En ese ambiente cultural se produjo una abundante literatura sapiencial, expresada generalmente en forma de instrucciones y enseñanzas de los reyes, magnates y visires a sus hijos, y de los escribas a sus alumnos.

—Desde el tercer milenio a. C. hasta el periodo helenista se escalonan en Egipto una docena de ejemplos de *sebayit* (enseñanzas) cuyo objeto es enseñar a los jóvenes cómo desenvolverse entre los problemas prácticos

de la vida. Se destacan la *Enseñanza de Ptahotep*, visir del rey Isesi, de la V dinastía (alrededor del 2450 a. C.); las *Instrucciones destinadas a Merikare* sobre el arte de gobernar (alrededor del 2100 a. C.), una obra de extraordinaria calidad moral y profunda piedad religiosa; la *Sabiduría de Amenemope* (entre 1000-600 a. C.), que ha sido la obra más estudiada debido a las afinidades tan estrechas que presenta con la colección de los sabios de Prov 22,17-24,22. También merecen citarse, por su afinidad con la sabiduría bíblica, las obras egipcias: *Canto del arpista* (alrededor del 2100 a. C.), *Diálogo de un desesperado con su alma* (alrededor del 2100 a. C.) y la *Historia del campesino elocuente* (alrededor del 2000 a. C.).

—En *Mesopotamia*, los escritos sapienciales de origen sumerio o asirio-babilónico abarcan un amplio campo, que va desde la literatura cortesana hasta los relatos populares. Hay varias obras literarias que se plantean el tema de la prueba y el sufrimiento, lo mismo que Job y el Eclesiastés, como el *Poema del justo sufriente*, la *Teodicea babilónica* o el *Diálogo del pesimista*. También son dignas de mención las *Instrucciones de Suruppak* y los *Consejos de sabiduría* (alrededor del 2000 a. C.), junto con la *Novela de Ajicar*, que alcanzó mucha difusión en todo el Creciente fértil, hasta el punto de ser citada por el libro de Tobías (Tob 14,10).

—Más difusa, pero no menos cierta y determinante, fue la influencia sapiencial de *Canaán y los pueblos vecinos* (Siria, Fenicia, Ugarit, Edom) en la sabiduría israelita, especialmente en el ámbito de la sabiduría popular y familiar. No hemos de olvidar que Israel, al asentarse en Canaán, asimiló la cultura y la lengua de la población cananea y, con ellas, muchos de sus contenidos y formas de expresión. Aunque no contamos con obras específicamente sapienciales, como en Egipto y Mesopotamia, pueden destacarse algunas muestras, como los himnos ugaríticos que celebran la sabiduría de El, dios supremo del panteón cananeo; los textos administrativos y los listas onomásticas de los archivos de Ebla; y las alusiones bíblicas a los sabios de Edom (Jr 49,7; Abd 8).

—Finalmente, entre los influjos externos más tardíos hay que mencionar la *filosofía y cultura griegas* que, tras las campañas victoriosas de Alejandro Magno, impregnaron todo el antiguo Oriente Medio, dando origen al fenómeno conocido como “helenismo”, que dejaría una notable huella en los escritos del AT y del NT. Los libros sapienciales más tardíos, como Eclesiastés, Eclesiástico y, sobre todo, Sabiduría son buenos ejemplos de esta influencia griega.

III

LA SABIDURÍA EN ISRAEL

Admitido el influjo de las grandes civilizaciones y de los pueblos limítrofes, todavía se discuten el origen y el ambiente vital en que surge la sabiduría israelita. Las respuestas varían según se hable de sabiduría popular o sabiduría culta. Vamos a trazar un breve recorrido histórico que nos permita descubrir los momentos claves de su desarrollo en Israel y los rasgos distintivos de cada momento.

1. La antigua sabiduría popular

Como sucede en la gran mayoría de los pueblos primitivos, la más antigua sabiduría israelita tiene su lugar de origen en la vida del pueblo, adoptando elementales formas orales. Esta sabiduría popular surge y se cultiva en los ámbitos de la familia, del clan y de la tribu, donde se van acuñando en forma de máximas, sentencias y refranes todo un acervo de consejos e instrucciones de carácter práctico sobre el modo de conducirse en las más variadas situaciones de la vida diaria, en las relaciones familiares, sociales, políticas, económicas, religiosas, etc. Este inicial patrimonio de saber popular, preservado y enriquecido por la tradición oral, será recogido y reelaborado más tarde por las escuelas y círculos sapienciales que le darán forma literaria. Las más antiguas colecciones de Prov conservan aún restos inequívocos de los orígenes populares de la sabiduría israelita.

2. La monarquía y la sabiduría cortesana

Generalmente se asocia con el establecimiento de la monarquía la aparición en Israel de esa específica corriente cultural llamada también "sabiduría", que encuentra su medio ambiente más adecuado en la corte. De ahí la denominación de "sabiduría cortesana". Aneja al palacio y al templo de Jerusalén debió nacer alguna escuela (similar a las escuelas de escribas egipcios), en la que se formaban los miembros de la familia real, junto con los jóvenes destinados a asumir responsabilidades políticas y el personal encargado de los archivos de la corte y la administración. Estas escuelas eran, además, centros donde se cultivaba la sabiduría, la reflexión sobre la naturaleza y también el modo de conducirse en la vida, tanto privada como pública. Las innegables relaciones e influencias de la corte egipcia sobre la israelita abogan por un "modelo egipcio" para esta sabiduría cortesana israelita, que tuvo en Salomón a su más que probable impulsor, cultivador y mecenas. De hecho, la tradición posterior lo convertiría en el "rey sabio" por excelencia, destacando su dedicación a la sabiduría y su fama (1 Re 5,12-14) y atribuyéndole, más tarde, la mayor parte de los libros sapienciales, como a Moisés se había atribuido el Pentateuco y a David el Salterio.

3. Etapa preexílica: entre la aprobación y la crítica

Debido a sus innegables orígenes extra-bíblicos, esta corriente sapiencial necesitó aún mucho tiempo para ser asumida por el pueblo y poder cuajar en obras escritas. De hecho, todos los libros sapienciales datan del periodo postexílico. La historia anterior se mueve dentro de una dialéctica que oscila entre la aprobación y la crítica.

Por una parte, se recurre con frecuencia a los métodos sapienciales y no pocas veces se asumen sus contenidos: valgan como muestras el drama del paraíso (Gn 2-3), la historia de José (Gn 37-50), la introducción al Deuteronomio (Dt 1-4), la sucesión al trono

de David (2 Sm 9-20), la historia de Salomón (1 Re 3-11), un pequeño grupo de salmos y algunos textos proféticos.

Por otra parte, se adopta una actitud de desconfianza y de crítica. Isaías desconfía de los que son *sabios a su propios ojos* (Is 5,21) y llega a decir que *la sabiduría de los sabios está destinada a perecer* (Is 29,14); igualmente es contrario a la política de alianzas aconsejada por los sabios de Israel y de Egipto, consciente de que la salvación está en la conversión y en la fe en Dios, el único sabio (Is 10,13; 19,11; 30,15; 31,1-2). La crítica contra los sabios alcanza sus tonos más severos en Jeremías, quien arremete contra los sabios de Israel (Jr 8,9; 9,11), y contra los de Temán (Jr 49,7) y Babilonia (Jr 50,35). Los sabios no pueden pretender tener con ellos la ley, pues la han falseado con sus plumas mentirosas (Jr 8,8-9).

4. Etapa postexílica: asimilación de la sabiduría

A la vuelta del destierro asistimos a un proceso de progresiva canonización de la literatura sapiencial. Se editan las colecciones de los Proverbios, aunque el editor se ve obligado a prologar el libro con una amplia introducción (Prov 1-9), en la que se proclama el temor del Señor como el principio de la sabiduría. Esto supone hacer una relectura religiosa de materiales que en algunos ambientes podían parecer demasiado profanos. También durante el periodo postexílico se publican Job y Eclesiastés, a los que la Biblia griega de los LXX añadirá Eclesiástico y Sabiduría, completando así la colección de los cinco libros sapienciales.

¿Cuáles fueron los factores que disiparon las reticencias preexílicas frente a la corriente sapiencial y le concedieron plena carta de ciudadanía dentro de la comunidad postexílica?

Un factor muy importante fue el paso que se produjo durante el destierro de una concepción colectivista y solidaria a una interpretación individualista y personal en el problema de la retribución. Esto supuso la afirmación decidida de la responsabilidad in-

dividual (véase Ez 18; 33) y una preocupación prioritaria por el destino del individuo. Tal concepción exigía un planteamiento más personal de los problemas que impone la existencia: el sentido de la vida, el sufrimiento, la muerte, la recompensa, etc. Y toda esta problemática entraba de lleno en la órbita de la corriente sapiencial.

Un segundo factor decisivo viene condicionado por la incorporación, ya en el exilio, del tema de la creación al conjunto de verdades fundamentales que constituyen el credo israelita. Y no podemos olvidar que el ámbito de la creación (y todas las realidades temporales que de él dependen) es uno de los campos privilegiados de la reflexión y la actividad sapienciales.

Estrechamente vinculado al anterior, el tercer factor determinante fue el proceso de adaptación y asimilación de la corriente sapiencial a los restantes grandes núcleos teológicos del yahvismo (elección, alianza, ley...), iniciado tras el destierro. Dicho proceso alcanza su culminación en el Eclesiástico, donde la sabiduría se identifica con la ley y, más concretamente, la voz de la sabiduría se identifica con la voz de la ley, es decir, con la voz de Dios, que habla por medio de la sabiduría, lo mismo que habla por medio de la "torá" y los profetas (Eclo 24,23.34). Después del destierro cesa la profecía y pasan a primer plano la ley y la sabiduría.

No obstante, a pesar de su aproximación al espíritu tradicional de la ley y la alianza, los libros sapienciales siguen conservando su perfil propio y específico. Siguen desbordando las fronteras del pueblo elegido, abiertos a lo universal. Siguen siendo más humanistas y filosóficos que teológicos, más centrados en el ser humano y sus problemas que en Dios.

IV FUENTES DE LA SABIDURÍA

Frente a los profetas que aparecen como portavoces de Dios y apelan a la revelación como fuente de inspiración, los sabios se presentan como maestros de sabiduría que

se apoyan en la razón, y sólo secundariamente recurren a la luz sobrenatural. La fuente primordial de la sabiduría ha sido siempre la *experiencia* (lo mismo opina nuestro refrán castellano: "la experiencia es la madre de la ciencia"). Así lo demuestran las colecciones de dichos y sentencias de Proverbios, que pueden ser consideradas como el refranero israelita y que hunden sus raíces en la vida vivida y experimentada. Otro buen ejemplo lo constituye el Eclesiastés, cuyas reflexiones y evaluaciones arrancan siempre de los datos aportados por la observación y la experiencia.

Tras la experiencia, la principal fuente de la sabiduría es la *tradición*. Por su propia naturaleza, la sabiduría popular, nacida en el seno de la familia, del clan y la tribu, se transmitía de padres a hijos, de generación en generación y por tradición oral. También la sabiduría culta de las escuelas se transmitía, oralmente o por escrito, de maestros a discípulos. Las colecciones de los Proverbios han conocido un largo proceso de transmisión hasta cristalizar en el libro actual.

Algunos de los libros sapienciales, como Job, Eclesiastés y Sabiduría, son fruto del estudio y la reflexión personal realizados individualmente o en grupo. Los cuarenta y dos capítulos del libro de Job giran siempre en torno al mismo problema de fondo, que es contemplado desde distintos puntos de vista, recibiendo distintas soluciones. Ello significa que tiene detrás muchas horas de trabajo y reflexión. La misma estructura del libro, presentado en forma de diálogos entre varios interlocutores, refleja el proceso laborioso de composición a base de reflexión y estudio. Algo parecido cabe decir de Eclesiastés (Ecl 12,9-10) y Eclesiástico, cuyo autor se dedicó de por vida al estudio (véase prólogo de Eclo).

El *intercambio cultural* ha sido otra de las fuentes de la sabiduría israelita. Los sabios de Israel se han beneficiado de la estratégica situación de Palestina, colocada a modo de puente entre Egipto y Mesopotamia. Por este puente han cruzado repetidas veces ejércitos y caravanas comerciales en una y otra dirección, intercambiando entre orien-

te y occidente cultura, ideas y literatura. Jesús, hijo de Sirá, el autor del Eclesiástico, no sólo se ha beneficiado de las doctrinas y saberes que llegaban a Palestina, sino que él mismo ha viajado en busca de ellas por los países vecinos (Eclo 34,9-13).

Finalmente en la última fase de desarrollo de la corriente sapiencial la *fe y Dios* se convierten en la fuente suprema de la sabiduría. Los últimos libros sapienciales (Eclo y Sab) se han ido acercando al credo israelita, hasta llegar a confesar que el único sabio es Dios (Eclo 1,8). El es la fuente de la sabiduría y puede otorgarla a quien la busca o se la pide convenientemente (Sab 9 reproduce una oración para alcanzar este inigualable don de Dios).

V FORMAS Y GENEROS DE LA LITERATURA SAPIENCIAL

Todo el abundante caudal de experiencias, conocimientos y saberes producido por las anteriores fuentes queda encauzado en las distintas formas y géneros que configuran los actuales libros sapienciales. Muchas de estas formas aparecieron ya en la fase oral; otras son producto de una cuidada elaboración literaria y artística. Hay formas y géneros que son exclusivos de la corriente sapiencial, mientras que otros se tomaron prestados de ámbitos literarios ajenos. Atendiendo a las clasificaciones propuestas recientemente por J. Vilchez y V. Morla, distinguimos entre géneros específicamente sapienciales y otros géneros, también sapienciales, pero no específicos de este cuerpo literario.

1. El *masal*, género específicamente sapiencial

La forma básica en que se recoge el abundante caudal de experiencias y reflexiones de la tradición sapiencial es el *masal*, expresión hebrea que se suele traducir como dicho, sentencia, proverbio o refrán, y que ha dado nombre a todo un libro: el libro de los *mesalim* o Proverbios. Se trata generalmente de un dicho

breve, concentrado y fácil de retener que pretende acuñar una experiencia, fijar una observación o transmitir una enseñanza. El *masal* se refiere indistintamente al llamado *dicho popular*, pariente próximo de nuestro refrán, de origen oral y sabor arcaico y al *dicho culto*, de origen literario y, por tanto, más elaborado y poético. Uno y otro ofrecen una variada tipología: instrucción, exhortación, proverbio numérico y comparación o símil.

Atendiendo a su forma, el dicho sapiencial recurre frecuentemente al *paralelismo*, procedimiento de estilo especialmente utilizado en la poesía bíblica con tres tipos básicos: sinonímico, antonímico o antitético y sintético (véanse las introducciones a los Escritos Poéticos y a Proverbios).

Mirando a su contenido, el *masal* se define como "instrucción" (afirmación o enseñanza expresada en forma indicativa y a veces precedida por el vocativo "hijo") o "exhortación" (advertencia o consejo que trata de inculcar un modo de pensar o actuar y que está expresado generalmente en forma imperativa). La mayor parte del libro de los Proverbios (Prov 10-30) utiliza estas dos formas básicas.

2. Otros géneros sapienciales

Varios dichos, temáticamente afines y unidos por otros recursos formales, llegan a formar verdaderas estrofas o poemas sapienciales más amplios y elaborados que permiten desarrollar temas complejos introduciendo matices y variantes. Entre estos poemas destacan el *dicho numérico* (enumeración de objetos, seres o cualquier tipo de realidades desde esquemas numéricos), el *poema didáctico*, profano o religioso, el *poema acróstico* o *alfa-bético*, la *etopeya* (descripción del carácter y costumbres de una persona o tipo), el *discurso sapiencial* o llamada pública de la sabiduría personificada y el *diálogo* que permite la confrontación de puntos de vista distintos u opuestos (como en el libro de Job).

Junto a los dichos simples y a los poemas desarrollados, la tradición sapiencial echa mano de distintos géneros literarios, no específicamente sapienciales, tomados de otros

ámbitos de la vida y de la literatura de Israel, como son: la comparación o símil, el enigma, la fábula, la alegoría, listas onomásticas, preguntas, reflexiones autobiográficas (p. ej., Ecl), narraciones, discursos, pregones, oraciones (en sus distintas variantes de himno, súplica y acción de gracias), pequeños ensayos y tratados (p. ej., Sab), panegíricos históricos (p. ej. Eclo 44-50), etc.

VI DOCTRINA DE LOS LIBROS SAPIENCIALES

No es fácil encuadrar la corriente sapiencial dentro de la teología del AT. El credo israelita está formado primordialmente por las intervenciones salvíficas de Dios en favor de su pueblo (éxodo, alianza del Sinaí, don de la tierra, elección de Jerusalén, dinastía davídica), intervenciones que en los libros sapienciales o están ausentes o quedan muy en segundo plano. Ni siquiera se habla de Israel como el pueblo elegido de Dios.

1. Teología de la creación

El ámbito teológico en el que se mueven los sabios de Israel no es el ámbito de la elección y la alianza entre Yahvé y su pueblo, sino el ámbito de la relación entre criatura y creador. Si fuese posible establecer dos teologías: la de la salvación (de alcance restringido al pueblo elegido) y la de la creación (de alcance universal), colocaríamos la teología de la corriente sapiencial en esta segunda categoría.

De suyo, la sabiduría se mueve dentro de la perspectiva de la creación, tal como se presenta en Gn 1-2, donde el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios y es constituido señor de todas las cosas, con la misión de dominar las realidades creadas, desarrollando así toda su capacidad y dinamismo.

2. La sabiduría y el orden del mundo

La sabiduría es un concepto que cubre una amplísima gama de connotaciones y

sentidos, desde la habilidad y la destreza del artesano en la ejecución de las obras manuales, hasta la capacidad y la madurez de orden intelectual, pasando por el arte y el acierto de desenvolverse con éxito en todos los ámbitos de la vida: en la esfera privada y en la pública, en la familia y en la sociedad, en los asuntos temporales y en los espirituales, en lo profano y en lo religioso...

La sabiduría bíblica queda perfectamente reflejada en estas palabras de un autor contemporáneo: "La sabiduría no es filosofía, ni ciencia, ni técnica, ni política, ni arte, y es mucho más que la suma de todo ello. Es la forma más alta y más profunda de la prudencia humana. Sin ella cualquier actividad del hombre es deficiente. Toda obra humana, cualquiera que sea su naturaleza, que alcance su plenitud y su perfección, es hija de ella, así como es bastarda toda obra que no trae ese linaje".

Sabio no es el que conoce muchas cosas, sino el que se conoce a sí mismo y sabe estar ante los demás, ante las cosas y ante Dios. El sabio deja traslucir su sabiduría de muchas maneras. A veces un sencillo gesto es expresión de sabiduría y el mismo silencio llega a convertirse en una de las prerrogativas del sabio. Con todo, la expresión más común de la sabiduría es el consejo, formulado en sentencia, proverbios y discursos.

El sabio israelita tenía el convencimiento de que la vida y la creación entera se rige por unas leyes y unos principios secretos, cuya causa última está en Dios, pues él ha creado el mundo con un orden fundamental, que el sabio ha de investigar y desentrañar, para adecuar su conducta a dicho orden y obtener los resultados derivados de su pleno dominio. De ahí la constante invitación que hacen los sabios a sus discípulos para que descubran el sentido profundo de las cosas, el orden latente en la creación, para adaptarse a él y perpetuarlo. Pues, a la postre, el conocimiento y dominio de tal orden secreto, es la clave de acceso a la sabiduría, a la felicidad y al éxito.

3. Destino individual y retribución

Uno de los problemas especialmente recurrentes en los libros sapienciales es el de

la retribución de la conducta del individuo. En continuidad con la dialéctica de bendiciones y maldiciones que sancionaba la alianza, en Israel se profesaba un principio de retribución colectivista y solidaria: la bondad o maldad de un individuo tenía repercusiones en el grupo (y en los descendientes). En las inmediateces del exilio, la idea de la retribución colectiva empieza a dar paso a la retribución individual, según la cual, cada persona recibía en vida la recompensa adecuada a su conducta: a los buenos les iría bien y a los malos, mal (2 Re 14,5-6; Jr 31,29-30; Ez 18,2-3.26-27). Sin embargo, la experiencia desmentía a diario este principio y el mismo Jeremías ya es testigo del escándalo que supone la prosperidad de los malvados (Jr 12,1).

Tras el destierro, el interés por el destino del individuo pasa a ocupar un lugar preferente en la reflexión sapiencial. Pero el problema de la retribución se hace cada vez más insoluble, hasta el punto de poner en crisis el optimismo sapiencial (y su confianza en la sabiduría como medio de acceso a la felicidad y al éxito) y de cuestionar la misma justicia divina (si Dios es justo, ¿cómo permite que los malvados prosperen y que los justos reciban desgracias?). El problema adquiere proporciones tan agudas y alarmantes como refleja, por ejemplo, el libro de Job. Su autor somete a discusión y debate la hipótesis de un hombre justo, Job, privado de sus bienes y herido en su integridad personal. Es decir, un hombre justo que no recibe bienes, sino males. Aunque el libro apunta distintas soluciones, ninguna de ellas será definitiva.

El sabio Qohélet, supuesto autor del libro del Eclesiastés, se hace eco del mismo escándalo y da un paso más: incluso en la hipótesis de que el justo recibiera bienes, tal recompensa no sería proporcionada al esfuerzo del hombre por conseguirla, ni daría plena satisfacción a los anhelos profundos del ser humano. En el fondo, tanto Job como Qohélet se mueven dentro del ámbito de la retribución intramundana y no atisban nada más allá de la muerte.

El problema de la retribución y el destino del individuo más allá de la muerte recibe

nueva luz con las ideas de la inmortalidad y la resurrección que hacen acto de presencia en Israel durante las guerras macabeas (2 Mac 7,9; 12,38-46; Dn 12,2-4) y encuentran su ulterior formulación en el libro de la Sabiduría (Sab 1-5). Estamos a un paso de la solución definitiva, ofrecida en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo.

4. Personificación de la sabiduría

Hay una docena larga de textos en los que la sabiduría aparece personificada bajo distintas imágenes: la amada que se desea ardentemente (Eclo 14,22-23), la esposa ideal con todos los atributos que la convierten en el complemento perfecto (Sab 8,2-18), la madre que protege y alimenta a sus hijos (Eclo 14,26-27; 15,2-3), la maestra o profetisa que clama por calles y plazas exhortando a la conversión y a la sensatez (Prov 1,20-33), la anfitriona que prepara la casa, adereza la mesa y envía a sus criados a invitar a los necios y faltos de juicio al banquete de la prudencia y la cordura (Prov 9,1-6), etc.

En tres textos, además de personificada, la sabiduría aparece estrechamente asociada a la divinidad e incluso divinizada. En Prov 8,22-36 se presenta en primera persona, como criatura privilegiada de Dios, tomando parte activa en la obra de la creación y habitando en medio de los hombres para llevarlos a Dios. En Eclo 24 la sabiduría pronuncia un largo discurso, cuyo alcance se puede medir por sus primeras palabras: *Yo salí de la boca del Altísimo...* De mayor alcance aún son los calificativos que recibe la sabiduría en Sab 7,22-8,1: “hálito del poder de Dios”, “emanación pura de la gloria del Omnipotente”, “resplendor de la luz eterna”, “espejo sin mancha del actuar de Dios”, “imagen de su bondad”, “artífice de todo”, etc.

En los últimos textos la sabiduría no sólo es una personificación literaria, sino que es también un atributo divino, y muchos se preguntan si no es también una persona divina. Seguramente la respuesta tiene que ser negativa, pues la revelación del misterio trinitario está reservada al NT, que se sirve de estos conceptos y expresiones de los libros

sapienciales para elaborar la teología del Hijo de Dios hecho hombre (véase 1 Cor 1,30 y los himnos cristológicos de Jn 1,1-18; Col 1,15-20; Heb 1,1-4).

VII BIBLIOGRAFIA

B. Pritchard, *La sabiduría del antiguo oriente*. Barcelona 1966.
S. Pié-Ninot, *La palabra de Dios en los libros sapienciales*. Barcelona 1972.
H. Lusseau, *La literatura denominada sapiencial en Oriente*, en H. Cazelles (ed.), *In-*

roducción crítica al Antiguo Testamento. Barcelona 1981.

M. Gilbert / J. N. Aletti, *La sabiduría y Jesucristo*. Estella 1981.

L. Alonso Schökel / J. Vilchez, *Sapienciales I: Proverbios*. Madrid 1984.

J. Lévêque, *Sabidurías del Antiguo Egipto*. Estella 1984.

G. Von Rad, *Sabiduría en Israel*. Madrid 1985.

M. Gilbert, *Sabiduría*, en G. Ravasi, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid 1990.

V. Morla Asensio, *Libros sapienciales y otros escritos*. Estella 1994.

J. Vilchez Líndez, *Sabiduría y sabios en Israel*. Estella 1995.

JOB

Juan Bautista Lobato Fernández

INTRODUCCION

El libro de Job no es un libro que pueda leer cualquiera y menos si no precede y acompaña una explicación y ayuda para desentrañar y asimilar (sin que despiste o haga daño) la hondura de este drama de un creyente y su trayectoria.

Hay que entrar en su lectura con una cierta madurez creyente, sin prejuicios simplistas del que se imagina a un Job con mucha paciencia, y sin miedos a leer frases que suenan a blasfemias.

Es necesario leerlo con perspectiva, pues el libro sólo se entiende bien cuando se ha leído todo entero. Quedarse sólo con una frase, un capítulo o una parte de la obra, podría llevarnos a conclusiones no intentadas por el autor ni válidas para enjuiciar el mensaje que se quiere transmitir.

También es imprescindible saber meterse en la piel de su protagonista, comprender su situación, sus reacciones psicológicas y creyentes. Ser capaces de mirar a Dios, como lo hace Job, sin tenerle miedo, con libertad y sin intereses, desde una gran sinceridad con la propia conciencia, sumido en dolor desbordante y teniendo que desechar todas las "doctrinas" que le ofrecen los sabios creyentes acerca de Dios y su modo de actuar.

Se trata de un libro que cuestiona una fe apoyada sólo en conocimientos o teorías y no

contrastada con la experiencia de la vida, con el Dios que se manifiesta en los acontecimientos y en la historia.

Sumiendo a su protagonista en una profunda "noche oscura", el autor ofrece en Job la experiencia trágica de que realmente "para tener el Todo hay que dejarlo todo", hasta las "seguridades" de la fe. Aquí no hay más seguridad que dejarse llevar por él, incluso por los caminos más absurdos y desconcertantes. ¡Y confiar, a pesar de todo!

Desde estas perspectivas, el libro de Job es un itinerario apasionante y enriquecedor.

1. Precedentes en otras literaturas

El libro de Job es una obra cumbre de la literatura bíblica e incluso universal, aunque la temática no sea del todo original. Ya otros autores del antiguo Oriente habían tocado temas semejantes. En concreto, el tema de la situación y actitudes del hombre ante el dolor y del "justo sufriente" era conocido en otras literaturas orientales. Citaremos, entre otras, las siguientes obras:

"Diálogo de un desesperado con su alma", texto egipcio del s. XXI a. C. El protagonista, desilusionado en medio de una sociedad absolutamente corrompida, intenta suicidarse; pero su alma se opone a ello.

“Lamentación de un hombre a su Dios”, también llamado “Job sumerio”, obra del s. XX a. C. Ante el dolor y las adversidades sólo queda el recurso a llorar y suplicar a su dios. También se relaciona pecado-sufrimiento.

“Ludlul bêl nêmeqi” (que significa: “alabaré al Señor de la sabiduría”). Su tesis es que en la adversidad sólo cabe acudir a los dioses y esperar de ellos la salvación. Procede igualmente de Mesopotamia.

El “Diálogo de un sufriente con su amigo”, llamado también “Poema acróstico”, verdadera teodicea babilónica del siglo XX a. C. Es el diálogo de un hombre con su amigo sobre el problema del mal.

Estas obras dan pistas para el tema que aborda el libro de Job, pero no merman en nada la originalidad y genialidad de sus planteamientos.

2. Características literarias

A pesar de que la temática del libro era ya conocida, como hemos visto, y el mismo personaje aparece en Ez 14,14, literariamente es una obra genial.

Este libro pertenece al tercer apartado de la Biblia hebrea, llamado “los Escritos” (Ketubim); y se incluye en la serie de libros que forman la literatura sapiencial. Sería un gran error incluirlo entre los históricos.

a) Marco narrativo

El libro comienza y termina con unos pasajes en prosa que enmarcan la obra poética. En concreto, empieza con un prólogo (Job 1-2), en el que se presenta a un tal Job, hombre rico, piadoso e íntegro. El Satán consigue de Dios poder tentarle, para probar el desinterés de su religiosidad, y el protagonista sale airoso de la prueba, demostrando una gran fidelidad a Dios. Viene después la obra poética, que constituye el cuerpo del libro, y todo termina con un epílogo en prosa, también de corte narrativo (Job 42,7-17), que ofrece el desenlace lógico para quien ha salido airoso de la prueba.

b) Cuerpo poético

Entre el prólogo (Job 1-2) y el epílogo (Job

42,7-17), hay toda una magnífica obra poética, que constituye la parte más genial y original del autor. Dicha obra poética abarca las siguientes partes:

1ª) Diálogo, o panel de opiniones, entre Job y su tres amigos: Elifaz, Bildad y Sofar (Job 3-27). Un Job, inconformista y rebelde ante el dolor y la desgracia, se enfrenta a sus amigos, defensores de la más pura ortodoxia tradicional acerca de la retribución.

2ª) Un intermedio o entreacto (Job 28), especie de descanso en el debate, que incluye un himno a la sabiduría.

3ª) Una última y más larga intervención de Job en soliloquio (Job 29-31), defendiendo apasionadamente su inocencia.

4ª) Intervención de Elihú (Job 32-37), personaje que surge inesperadamente para apoyar la postura de los tres amigos de Job, que, según Elihú, se han quedado cortos en su argumentación. Todos los indicios apuntan a que estos capítulos son un añadido posterior.

5ª) Diálogo entre Dios y Job (Job 38,1-42,6), en que Dios accede finalmente a dialogar con Job desde la tormenta en dos discursos, a los que Job responde sometiéndose a los designios inescrutables del Creador.

c) Problemas que se plantean

1ª) Dentro del marco narrativo:

- En los dos primeros capítulos se dice que los males de Job los causa Satán y en el epílogo se dice que es Dios quien los provoca (Job 42,11).
- No se hace mención de la enfermedad de Job en el final de la obra, siendo tan importante al principio.
- La figura de Satán, que es clave al comienzo, no está presente al final. Lo mismo se diga de la mujer de Job.

2ª) Entre las partes en prosa y poesía:

- El uso del nombre de Dios no es el mismo en la prosa y en la poesía.
- La imagen de Dios es distinta: ingenuo y bonachón en la prosa; potente y hasta caprichoso en la poesía.
- Incluso la imagen de Job: paciente y cultural en la prosa, es rebelde, blasfemo y secularizado en la poesía.

3º) En los discursos de Elihú:

- Elihú no se menciona ni en el prólogo ni en el epílogo.
- Job no le responde.
- La respuesta de Dios empalma con Job 31.
- El mismo estilo y lenguaje es distinto del resto de la poesía.
- El contenido no encaja bien con el objetivo final del poeta, que presenta el dolor como insoluble para el hombre.

Solución: Parece que la obra tuvo un largo proceso de elaboración. Partiendo de una antigua leyenda de un tal Job, paciente y sometido a la voluntad de Dios (marco narrativo), algún autor genial introdujo la parte poética en forma de diálogos de controversia sobre el tema de la retribución en esta vida (pues en Israel aún no se tiene desarrollada la creencia en el "más allá"; todo acaba con la muerte).

Posteriormente algún celoso y sabio teólogo introdujo la intervención de Elihú, que nada añade a lo esencial del libro. En la posterior introducción a estos capítulos se dará más amplia explicación. Lo mismo se diga de Job 28, que es un buen broche para la primera parte.

d) *Estructura y división*: También la división estructural del libro plantea problemas, que provienen de las mismas dificultades que tiene el texto hebreo, de los distintos intentos de corrección y del desorden que hay en Job 24-27.

Incluso algunos estudiosos de Job ponen Job 3 como introductorio de los diálogos y Job 29-31 los incluyen en la tercera ronda.

Sabiendo que ninguna solución es definitiva, nosotros hemos optado por proponer el mismo orden en las tres rondas, iniciadas siempre por Job, que culminará con el monólogo (Job 29-31), como broche final y resumen de todas las demás intervenciones.

En el presente comentario hemos optado por una división un poco distinta de la que se propone en el texto que sirve de base a este comentario y que es el de la edición de la Biblia traducida y preparada por la Casa de

la Biblia. Creemos que la división aquí propuesta es algo más sencilla de entender y por dar especial relevancia al monólogo de Job, como broche final de los diálogos.

La solución que hemos dado a la tercera ronda de discursos (la más difícil de ordenar) y que proponemos ya aquí, quedará más ampliamente explicitada y clarificada en el comentario a Job 21-27.

Esta es la estructura que proponemos:

1. PROLOGO (Job 1,1-2,13)

- a) Presentación (Job 1,1-5)
- b) Primera prueba (Job 1,6-22)
- c) Segunda prueba (Job 2,1-10)
- d) Amigos de Job (Job 2,11-13)

2. JOB Y SUS TRES AMIGOS (Job 3-27)

A) Primera ronda (Job 3-11)

JOB: Mejor la muerte que esta vida miserable (Job 3)

ELIFAZ: ¿Puede un hombre ser irreproachable ante Dios? (Job 4-5)

JOB: Del dolor incomprensido, a la suplica (Job 6-7)

BILDAD: Dios no tuerce el derecho (Job 8)

JOB: ¿Por qué la justicia de Dios es su poder? (Job 9-10)

SOFAR: La sabiduría trascendente de Dios (Job 11)

B) Segunda ronda (Job 12-20)

JOB: Pleitear con Dios a costa de la vida (Job 12-14)

ELIFAZ: La esterilidad de los malvados (Job 15)

JOB: En espera del "defensor" (Job 16-17)

BILDAD: La luz del malvado se apaga (Job 18)

JOB: Sé que mi "defensor" está vivo (Job 19)

SOFAR: A vueltas con el destino del malvado (Job 20)

C) Tercera ronda (Job 21-27)

JOB: ¿Por qué triunfan los malvados? (Job 21)

ELIFAZ: Nueva acusación e invitación a la conversión (Job 22)

JOB: Entre el deseo y el temor del encuentro (Job 23; 24,1-7.25; 27,12)

BILDAD: La omnipotencia de Dios contra la inocencia de Job (Job 25,1-6; 26,5-14)

JOB: Hasta el último aliento mantendré mi honradez (Job 26,1-4; 27,1-7)

SOFAR: La suerte del malvado (Job 27,8-11.13-23; 24,16-24)

3. INTERMEDIO: Himno a la sabiduría (Job 28)

4. SOLILOQUIO DE JOB (Job 29-31)

Una mirada al pasado (Job 29)

Una mirada al presente (Job 30)

Juramento de inocencia y mirada al futuro (Job 31)

5. DISCURSOS DE ELIHU (Job 32-37)

Introducción: Dios no puede aparecer culpable (Job 32)

Primer discurso: "Dios es superior al hombre y le habla de muchas maneras" (Job 33)

Segundo discurso: Desde la doctrina de la retribución, Dios es justo y Job tiene que convertirse (Job 34)

Tercer discurso: Dios es trascendente; nuestra conducta sólo afecta al hombre (Job 35)

Cuarto discurso: Dios usa una sabia pedagogía y es omnipotente (Job 36-37)

6. RESPUESTA DE DIOS (Job 38,1-42,6)

Primera parte: Poder y sabiduría de Dios, manifestados en la creación y la providencia (Job 38-39)

Segunda parte: Dos grandes animales, como muestra de la omnipotencia creadora (Job 40-41)

Respuesta de Job: *¡Ahora te han visto mis ojos!* (Job 42,1-6)

7. EPILOGO: Corrección a los amigos y alabanza a Job (Job 42,7-17)

e) Género literario

Como todos los demás temas del libro de Job, también éste plantea sus dificultades; cosa normal en una obra que rompe todos los moldes de pensamiento y expresión.

Buscando el que podría ser "género clave", se han hecho las siguientes propuestas:

- Diálogo-debate.
- Debate judicial.
- Drama.
- Poema didáctico.
- Epopeya.

Quizá más que hablar de "género" tendríamos que reconocer varios géneros literarios, pues en la obra hay:

- un marco narrativo
- diálogos
- discursos
- himnos
- lamentaciones

El género predominante podría ser el de "diálogo-debate" o "panel de opiniones" sobre el tema.

f) *Job, la literatura sapiencial y otros escritos del AT.*

Esta obra pertenece, como hemos dicho, al grupo de los escritos sapienciales y parece que tiene cierto contacto con diversos escritos del Antiguo Testamento.

En concreto, los grandes profetas Isaías y Jeremías tienen pasajes muy similares a los de Job. Por ejemplo, en Job 3,3-11 resuenan ciertas afirmaciones proféticas, como: *¡Maldito el día en que nací; el día en que mi madre me dio a luz no sea bendito! ¡Maldito el hombre que dio a mi padre la noticia: "te ha nacido un hijo varón", llenándolo de alegría... ¿Por qué no me hizo morir en el vientre?... ¿Para qué salí del vientre? Para ver penas y tormentos* (Jr 20,14-18).

Tampoco parece original el atrevimiento de pleitear con el mismo Dios en contra del dogma tradicional: *Tú, Señor, eres inocente cuando pleiteo contigo. Sin embargo, quiero discutir este caso: ¿Por qué prosperan los impíos, y viven tranquilos los traidores?* (Jr 12,1-3). El mismo envite de Job 13,19: *¿Quién quiere litigar conmigo? Estoy pronto a callar y morir, tiene precedente en Is 50,8: ¡Comparezcamos*

juntos! ¿Quién me va a acusar? ¡Que venga a decírmelo!

Se pueden comparar así mismo otros pasajes: el *se consume como un leño podrido, como un vestido apolillado* (Job 13,28) tiene su reflejo en: *a todos los roe la polilla y se gastan igual que un vestido* (Is 50,9). La descripción del propio sufrimiento por parte de Job, incluye una afirmación: *...aunque en mis manos no hay violencia y es pura mi oración* (Job 16,17), que recuerda el contexto del siervo de Yahvé *...aunque no cometió ningún crimen ni hubo engaño en su boca* (Is 53,9). Y llama la atención el papel del sufrimiento en ambos, aunque el Deuteroisaías representa un estadio teológicamente más elaborado.

En Job 19 ven algunos una recopilación de Lam 3. Asimismo en muchas afirmaciones de Job se puede percibir el eco de los salmos. Valgan como ejemplo estas frases: *Ellos (los malvados) confían en su opulencia, alardean de sus riquezas... No te inquietes cuando alguien se enriquece... cuando muera no se llevará nada... El hombre rico e insensato es igual que las bestias que perecen* (Sal 49,7.17-18.21). Así son los malvados: *viven tranquilos y acumulan riquezas. Entonces, ¿de qué me sirve haber guardado limpio el corazón, y haber mantenido mis manos inocentes* (Sal 73,12-13). *Señor, tú me examinas y me conoces... No está aún la palabra en mi lengua, y tú, Señor, ya la conoces. ¿...a dónde escaparé de tu presencia?... Tú conoces lo profundo de mi ser... ¡Oh Dios, qué profundos son tus designios!* (Sal 139,1.4.7.14.17).

No cabe duda que esta literatura bíblica y el contexto histórico en que se encuadra el libro de Job nos ayudan a situar y comprender mejor la obra que comentamos.

3. Planteamiento teológico

Más genial y sublime aún que la expresión literaria es el atrevimiento del autor en su planeamiento teológico, que rompe una tradición de siglos y arremete con un dogma intocable en la fe israelita.

Para entender mejor el libro de Job en todos sus términos y expresiones hay que situarlo en el contexto global de la doctrina so-

bre la "retribución" en el Antiguo Testamento. Ya desde un principio, el problema de la "retribución" está relacionado con la "elección" y la "alianza". El pueblo elegido es propiedad de Yahvé, que lo cuida y protege. En consecuencia, los enemigos de Israel serán castigados con toda clase de derrotas y desventuras, obra del Dios de la alianza y no de los carros y caballos de su pueblo. Del mismo modo, Israel interpretará sus desastres nacionales como castigo de Dios por haber sido infieles a las cláusulas de la alianza. Prevalece un sentido colectivo tanto para el pecado como para el castigo. Son los enemigos o es el pueblo elegido, considerados comunitariamente, los sujetos del pecado y del castigo.

Es Jeremías el primero en cuestionar dicho planteamiento: *...no se dirá ya: "los padres comieron agraces y los hijos sufren dentera", sino que cada cual morirá por su propia maldad, y sólo el que coma agraces sufrirá la dentera* (Jr 31,29s). Más amplia y claramente va a defender Ezequiel la retribución individual, partiendo del refrán de Jeremías: *Por mi vida, oráculo del Señor, que no diréis más este refrán en Israel. Pues todas las vidas son mías; la vida del padre y la del hijo. El que peca, ése morirá*. Es todo un capítulo el que dedica a clarificar el por qué y el cómo de la retribución individual. Dios castiga a cada uno por sus propios pecados (véase Ez 18).

Por su parte, los libros sapienciales y la literatura extrabíblica sancionarán definitivamente la conducta de la justicia divina, que bendice y da prosperidad a los justos, maldice y castiga a los pecadores, aquí en esta vida. Esta visión teológica se consolida durante mucho tiempo como dogma tradicional e incuestionable.

Paralelamente al problema de la retribución está el del *sufrimiento del inocente*. ¿Por qué sufre el inocente?

Los profetas y sabios, a través de la fe, penetraban con el sufrimiento en el misterio de Dios. La oración creyente de los salmos descubre situaciones injustas, ya que los malvados prosperan y oprimen a los justos, a los pobres, a los honrados. A pesar de esas experiencias, el salmista invita a confiar en Dios,

que siempre está a favor de los justos y los débiles (véase Sal 37).

Otras veces, partiendo del dogma de la retribución y observando la experiencia de la vida en la que frecuentemente aparecen los malvados triunfantes y gozosos, el justo duda de la verdad de tal dogma y siente envidia de la prosperidad, al menos aparente, del malvado. Reconociendo la dificultad de comprender estas situaciones, el salmista *entra en los secretos de Dios* y aprende a relativizarlo todo ante la suerte inmensa de tener a Dios (véase Sal 73). Pero también los sabios, en otras ocasiones, aceptan, sin más, las situaciones, aparentemente incomprensibles, acerca de la suerte de los malvados y los justos, como parte del designio misterioso y providente del Creador (véase Sab 2-5). Es incluso una prueba de gran valor para aquellos a quienes Dios ama.

Los cantos del siervo de Yahvé en el Deuterocanónico revelarán el sentido misterioso del inocente que sufre por los culpables y malvados, tomando sobre sí sus faltas y pecados (véase Is 53).

Pues bien, el autor del libro de Job se va a atrever a cuestionar los planteamientos tradicionales en Israel acerca de la "retribución" en esta vida y, en concreto, el dogma incuestionable entre los sabios, según el cual Dios premia a los buenos y castiga a los malos en esta vida.

El problema fundamental que plantea el libro de Job es el siguiente: si es cierto que Dios premia a los buenos y castiga a los malos en esta vida, ¿por qué sufren los justos y por qué hay pecadores a quienes todo les sale bien? En concreto, ¿por qué sufre Job, si es justo? O quizá algo más profundo todavía y es preguntarse con el tentador: ¿los que son creyentes y practican la religión lo hacen "desinteresadamente" o, en el fondo, van buscando ventajas o intereses personales en su relación con Dios?

A la respuesta se aproximan la ortodoxia y la ortopraxis, la teoría y la vida, los prejuicios rígidos y la búsqueda libre de Dios, la religión "interesada" (que sólo busca el premio) y la gratuidad.

Los pasajes en prosa (prólogo y epílogo)

mantienen el planteamiento tradicional según el cual Job es bendecido por Dios con muchos bienes, porque es íntegro. Incluso las pruebas, a las que Dios permite que le someta Satán, muestran que la religiosidad de Job es desinteresada. Por ello Dios le bendice ampliamente según se afirma en el epílogo.

Pero en medio de estos planteamientos tradicionales irrumpen con fuerza un planteamiento más revolucionario, que representa Job en la parte poética, la más amplia del libro. En esta parte, los amigos de Job (Elifaz, Bildad y Sofar) siguen argumentando desde las tesis tradicionales: Dios es justo, la felicidad de los malvados es efímera, el sufrimiento siempre responde a pecados cometidos por el que sufre, aunque no se recuerden o se ignoren. Incluso no tienen inconveniente en inventar pecados de Job con tal de salvar a la justicia divina. Job, en cambio, superando las teorías y aferrándose a su experiencia personal, se enfrenta a las soluciones de los amigos, arremete contra la idea de Dios que ellos representan, ve a Dios como un poder avasallador y caprichoso, que le ha abandonado y maltratado; le ve como "adversario" personal, que abandona al mundo y a la historia en manos de malvados y fuerzas caóticas. En tal situación no vale la pena vivir. Aferrado a la propia inocencia desafía al mismo Dios, aun arriesgando la vida, e invoca a un "redentor", que le haga justicia y salga en favor de la verdad, como única luz de esperanza. Pues Job busca a Dios sinceramente, aunque sea desde el desconcierto y la rebeldía. Quedan así cuestionadas las soluciones de la tradición y hay un intento de buscar nuevos caminos.

Los discursos de Elihu reafirman las tesis de los amigos de Job y anticipan en cierta manera la respuesta de Dios. Como novedad, afirma que Dios se manifiesta en el dolor, que tiene también valor educativo y medicinal.

La respuesta de Dios introduce un nuevo enfoque: el problema no se soluciona con razonamientos teóricos ni moralismos. La solución está en manos de Dios —unas buenas manos— que trasciende todos los planteamientos humanos (¡incluso religiosos!), controla el mal y el caos aparente, y bendice la actitud sincera y desinteresada del hombre

ante él. ¿Nos convence su respuesta? En su momento se verá.

El Nuevo Testamento concibe la retribución no como recompensa intramundana a estilo fariseo, sino como donación gratuita de Dios al hombre. La máxima recompensa será Cristo mismo.

Jesús niega la relación entre pecado y sufrimiento (Jn 9,3); no suprime el sufrimiento, pero consuela e incluso declara bienaventurados a los que sufren. Incluso él mismo asume el sufrimiento y en él "aprende a obedecer" (Heb 5,8); "cargó con nuestros delitos" y en su pasión y muerte vivió la ofrenda más perfecta de amor fiel hasta dar la vida. El Padre lo resucita como respuesta suprema del Dios que tiene la última palabra venciendo incluso las barreras de la muerte. Nosotros tenemos más luz ante el sufrimiento que los contemporáneos de Job: Jesús, el Santo y el Justo, también sufrió.

4. Formación y contexto histórico

Como hemos anotado, el actual libro de Job tiene distintas épocas o estratos de formación.

Un primer estrato sería la leyenda más antigua contenida en el prólogo y el epílogo, de autor desconocido y escrita en prosa.

Posteriormente se añade el verdadero cuerpo del libro en su forma poética y con el planteamiento revolucionario en torno a la retribución (Job 3-31; 39-41).

Finalmente, un autor anónimo, sin duda posterior, se atreve a retocar la obra, que escandalizaba a muchos con sus planteamientos revolucionarios y añade el monólogo de Elihu (Job 32-37).

Así pues, el verdadero autor, el que más nos interesa, es el segundo, el creador de la obra poética y del Job rebelde. Se trata de un hombre profundamente religioso, sabio y excelente poeta. Conocedor y simpatizante de las tradiciones proféticas de Israel e influenciado a la vez por las culturas circundantes. Su gran sensibilidad humana y religiosa le hace sentirse solidario con los sufrimientos del prójimo (quizá los propios sufrimientos) y apartarse de la ortodoxia oficial judía. Desconocemos su nombre.

Mucho se ha escrito sobre la fecha de composición y el trasfondo histórico de este libro, sin haber llegado a una conclusión definitiva; pero parece razonable pensar que la historia que subyace es sin duda la gran crisis que padeció Israel en el exilio. ¡Cuánto sufrimiento de inocentes durante aquellos años! Al volver del destierro, la voz de los profetas los mantuvo en tensión. Pero cuanto más lo pensaban, más grandes se hacían las dudas de fe.

El libro parece que sugiere una fuerte crisis en la tradición sapiencial de Israel, y una profunda ruptura dentro de la clase alta judía, ya que unos están explotando vilmente a los débiles y otros se esfuerzan por defenderlos con su influencia, pero ningún beneficio recibieron por ello.

El autor, quizá palestino, se atreve contra las tradiciones del pasado y pone sus reflexiones en boca de Job, más blasfemo que un "ateo". Hay una gran evolución personal en la experiencia de Dios, reflejada en el protagonista. Años de lucha interior, de duda y de silencio, pensando, blasfemando y rezando, hasta que Dios se da a conocer de forma nueva.

Pensemos, por tanto, en una época posterior al destierro: s. VI o quizá V a. C. Leer el libro es entrar en esa experiencia apasionante. Job es el hombre, todo hombre, con su tragedia a cuestas, con su angustia, su dolor, su desesperación, sus dudas y su ansia insatisfecha de encuentro con Dios.

5. Bibliografía

- F. G. Velasco, *Job y la angustia*. Madrid 1963.
 M. Strange, *Job y Qohelet*. Santander 1970.
 L. Alonso Schökel, *Job*, Madrid 1971.
 P. Cepeda Calzada, *El problema de la justicia en Job*. Madrid 1975.
 J. Pixley, *El libro de Job. Un comentario latinoamericano*. Costa Rica 1982.
 L. Alonso Schökel-J. L. Sicre, *Job, comentario teológico y literario*. Madrid 1983.
 G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca 1986.
 C. M. Martini, *Habéis perseverado conmigo en mis pruebas. Meditaciones sobre Job*. Valencia 1990.

COMENTARIO

I PROLOGO (1,1-2,13)

El prólogo de esta obra lo componen los dos primeros capítulos y está escrito en prosa. Junto con el epílogo (véase Job 41,7-17), escrito también en prosa, enmarcan el cuerpo del libro, que es poesía. En él, como ya se ha dicho, se recoge probablemente “una antigua leyenda popular” sobre un tal Job, piadoso y paciente ante la adversidad, que aprovecha el autor para presentar a sus personajes e introducir la temática fundamental de su obra: el sufrimiento del inocente cuestiona la tesis tradicional sobre la retribución (Job 3,1-42,6).

Estos dos capítulos contienen cuatro partes:

La primera (Job 1,1-5), en que se presenta al protagonista, con su familia, posesiones y religiosidad.

La segunda (Job 1,6-22), donde aparece Satán dialogando con Dios acerca de la verdadera religiosidad de Job y éste es sometido a prueba en sus bienes y familia.

La tercera (Job 2,1-10) que ofrece un nuevo diálogo de Satán con Dios y las pruebas a que es sometido Job en su propia salud.

La cuarta (Job 2,11-13), como transición: Los amigos de Job –Elifaz, Bildad y Sofar–, enterados de la desgracia del amigo, vienen a visitarle y consolarle, pero enmudecen ante tanto dolor.

El desenlace lógico, correspondiente a estos dos capítulos del prólogo, sería el que se narra en el epílogo (Job 42,7-17). Sin embargo, su trama va a quedar bruscamente interrumpida por el cuerpo del libro (Job 3,1-42,6), que relata los grandes diálogos de Job, sus amigos y Dios mismo.

Para dejarse impactar por el mensaje que va desarrollando la obra, será muy importante no perder de vista la perspectiva de los distintos planos que la enmarcan: Dios desde el cielo observa a Job en la tierra, tentado por la

tragedia de la vida, sus reacciones y las de los distintos personajes que lo rodean. Bueno será también sentirse identificado con los personajes y sus razonamientos, para no ser meros espectadores de la lectura del libro.

1,1-5 Prosperidad de Job. Hus es probablemente una ciudad de Edom; desde luego, no pertenece a Israel. Como tampoco son israelitas los nombres de Job, los de sus amigos: Elifaz, Bildad y Sofar, y los de sus respectivas poblaciones de procedencia: Temán, Suaj y Naamat. El autor sitúa el acontecimiento fuera de Israel, quizá para intentar paliar el escándalo que pueda producir el libro en los “piadosos israelitas”, acostumbrados a las teorías tradicionales, que Job va a negar desde la experiencia.

Job, personaje nombrado también por Ezequiel (Ez 14,14), es descrito como un gran potentado; sus hijos también nadan en la abundancia y viven a lo grande. Es un hombre virtuoso: en su conducta y relaciones con los demás es intachable, *recto e íntegro* (Job 1,1); y en sus relaciones con Dios es completamente fiel, “temeroso de Dios y se guarda del mal” (Job 1,1). Es el modelo de hombre “piadoso”, según la concepción israelita, al que Dios bendice con riquezas y abundancia de todo tipo.

Tan escrupulosamente cuidaba Job sus relaciones con Dios que, cada vez que banquetaban sus hijos, procuraba la purificación de todos ellos por si habían ofendido a Dios en la euforia de la fiesta. Está clara la intencionalidad del autor de no dejar el más mínimo motivo con que justificar el aparente “castigo” que va a padecer Job.

1,6-22 Comienzo de la prueba. Se hace aquí una descripción de Dios al modo humano; algo así como un gran monarca oriental, que concede audiencia a sus siervos.

Un día se presenta el “Satán” entre ellos. Satán no es un nombre propio sino la per-

sonificación del “espía” o “fiscal” de los hombres. No es el demonio, según nuestra teología, sino un personaje literario, que en esta narración representa la acusación cínica contra el hombre, contrastando con la mirada bondadosa de Dios sobre su siervo Job. Este misterioso personaje desencadena el drama, al cuestionar la sinceridad de la religiosidad de Job. Pero siempre está sometido a lo que Dios le permite y de ahí no puede pasar (Job 1,12; 2,6). No es nuevo este personaje en la literatura bíblica (véase 1 Re 22,19-23; Zac 3,1-2; Ap 20,10; Lc 22,31).

Ante la complacencia de Dios, que define a su siervo con las mismas palabras del inicio del relato (Job 1,1), el “acusador” lanza la pregunta “clave” para el tema que va a suscitarse el libro: “¿Crees que Job teme a Dios desinteresadamente?” (Job 1,9).

Es una pregunta que se puede generalizar: ¿Hay alguien que sirva a Dios gratuitamente y sin interés? Sólo desde la prueba sabemos si eso es posible; al menos, si es real en el caso de Job. Veremos cómo sigue viviendo su fe, cuando las cosas le vayan mal; a él y a todo mortal.

Dios permite al “Sátán” realizar la prueba, que es ya clásica en la Biblia: comprobar si lo que atrae al hombre hacia Dios es él mismo o los dones recibidos. Lo mismo le sucedió a Abrahán con el hijo de la ancianidad, regalo de Dios (Gn 22). Job y sus amigos no sabrán que, en este caso, el sufrimiento del inocente es consecuencia de una prueba permitida por Dios en torno a la cual surgirá un debate apasionado entre las teorías tradicionales y los nuevos planteamientos.

Los sabeos y los caldeos parecen bandas nómadas que se dedican a sorprender furtivamente y robar. La descripción del viento, que azota por todas partes a la vez, parece una constatación del poder concedido a Satan para atacar.

De la noche a la mañana el rico y poderoso Job ha pasado a la más absoluta pobreza. Su reacción es de duelo; como Jacob al reconocer la túnica ensangrentada de su hijo (Gn 37,34), como David y los suyos a la muerte de Saúl y Jonatán (2 Sm 1,11), *Job rasgó sus vestiduras y se rapó la cabeza* (Job

1,20). Pero en lugar de “maldecir” a Dios, como había apostado Satán, Job acepta resignado volver a la madre tierra como salió del seno materno: sin nada (véase Ecl 5,14; Eclo 40,1). Y, usando por tres veces el nombre divino –Yahvé=el Señor– (no frecuente en Job), pronuncia la oración que hizo famoso al libro y acaba “bendiciendo” a Dios: *El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; ¡Bendito sea el nombre del Señor!* (Job 1,21; véase también Eclo 11,14).

Por ahora, Dios ha ganado la apuesta a Satán, que ha tenido un atrevimiento inaudito y ha hecho con Dios algo que sólo un hombre puede hacer a otro hombre: incitarle contra Job para perderlo. *A pesar de todo lo sucedido, Job no pecó ni maldijo a Dios* (Job 1,22).

2,1-10 Culminación de la prueba. Pero el acusador no se da por vencido y vuelve a la carga, a pesar de la complacencia de Dios en su siervo, que se mantiene firme en la fe ante la prueba. Pero las cosas pueden cambiar cuando se trate de “salvar el pellejo”: *Piel por piel, que el hombre es capaz de dar todo lo que tiene por su vida* (Job 2,4), cuando estén en peligro la vida y el honor, y no tenga nada que agradecer a Dios, nada que perder; entonces acabará “maldiciéndole”. *Extiende tu mano y daña sus huesos y su carne. Verás entonces cómo te maldice en tu propia cara* (Job 2,5).

No es fácil quedarse sólo con Dios, sin pedir nada, sin exigir nada, sin tener nada... más que a él.

La prueba consiste en una enfermedad de la piel no muy concreta, repugnante, que produce un escozor y molestias constantes (según se verá en los diálogos), que le aísla de la sociedad (véase Lv 13,46), refugiándose en un basurero de las afueras de la ciudad; una enfermedad que se interpreta como un castigo de Dios (véase Dt 28,27.35).

Es la esposa de Job la que reacciona conforme a lo previsto por el tentador. Llevada por el cariño a su marido, se pone de su parte y en contra de Dios que es tan injusto y cruel con su esposo. El amor de esposa no entiende a un Dios justiciero y vengativo con el justo. ¡Y su esposo lo es! Su consejo es claro: “antes de morir, échase en cara; si así

es tu Dios ¿para qué te vale?" *¿Todavía perseveras en tu rectitud? ¡Maldice a Dios y muérete!* (Job 2,9).

Job comprende la amargura de su esposa y la reprende con suavidad pero con firmeza. *Hablas como una mujer estúpida. Si se acepta de Dios el bien ¿no habremos de aceptar el mal?* (Job 2,10). "Necio" (o estúpido) es el que no sabe interpretar el sentido de la historia y la acción de Dios en ella. Un día Jesús dirá que, en el seguimiento, Dios está por encima de los vínculos de la carne (véase Mt 10,34-38). La respuesta de Job es impecable. El que está con Dios sin intereses personales sabe estar "a las duras y a las maduras". Ninguna obligación tiene el Creador con su criatura.

Y aquí hubiera acabado la historia felizmente con el segundo triunfo de Job y segunda derrota del enemigo. Pero justo en este momento inserta el autor una larga reflexión y un profundo análisis sobre lo que puede sentir y experimentar un hombre en una situación semejante a la de Job, cuando ésta se prolonga.

2,11-13 Los amigos de Job. Los amigos de Job –Elifaz, Bildad y Sofar– son tres personajes importantes que viven en distintas localidades, todas ellas situadas en la región de Edom, patria de hombres sabios (véase Jr 49,7; Abd 8). No cabe duda que la presencia de estos personajes le sirve al autor para abrir literariamente el debate polémico en torno al sentido del sufrimiento de Job, desde las distintas posturas religiosas. Es un pasaje de transición en la obra.

Se supone que ha pasado un cierto tiempo, semanas o quizá meses, desde que a su amigo le acaeció la desgracia. Pero, como humanos que son, se sienten solidarios con el sufrimiento del amigo. ¿Quizá más que Dios? Es como si hiciera falta ser hombre para comprender el sufrimiento de otro hombre.

Al llegar y ver a Job en una situación tan calamitosa, la realidad superó todas sus expectativas; ni siquiera parecía él. La primera impresión la expresan en el rito de duelo por un muerto, quedando después como mudos durante siete días. No tenían palabras

para consolar; mejor callar, contemplar el dolor del amigo, estar con él. La palabra podía resultar vana, vacía, casi hiriente; hablar desde fuera del sufrimiento es fácil y, a veces, puede resultar cínico. ¡Que hable el enfermo, si quiere! Ciertamente el silencio de ahora contrasta con los apasionados diálogos que van a venir a continuación. ¿Por qué? ¿Se olvidan del dolor del amigo ante la pureza de sus dogmas?

II

DIALOGOS DE JOB Y SUS TRES AMIGOS (3,1-27,23)

Comienza aquí, y se desarrolla en los siguientes capítulos, la parte poética y central de la obra. Nosotros optamos por dividirla en tres rondas o turnos de diálogo o actos del drama. Cada ronda la comienza Job y le van contestando sucesivamente sus amigos, Elifaz, Bildad y Sofar, intercalando siempre una nueva intervención de Job entre cada uno de ellos. Hay, por tanto, en cada ronda tres intervenciones de Job y una de cada amigo. El orden que proponemos nos parece el más sencillo y el más coherente con el orden global.

La primera ronda la componen Job 3-11; la segunda, Job 12-20; y la tercera, Job 21-27, que es la que más dificultades ofrece para ordenar el texto. En su momento intentaremos resaltarlo y darle una posible vía de solución.

El contenido de estos capítulos está expresado en el género literario del "diálogo", con subgéneros como instrucción sapiencial, pleito judicial, juramento de inocencia y, sobre todo, el género llamado *lamentación*, que comienza con una plegaria en que el creyente devoto, que sufre, pide a Dios que le escuche, expone a continuación la situación que le aflige (angustia, enfermedad, etc.) y acaba rogando a Dios que lo *salve* de la situación.

Los amigos, en principio, están para unirse a Job en el lamento y en la oración. Pero las intervenciones del amigo que sufre les van rompiendo todos los esquemas y saberes teológicos sobre la retribución. Job hablará desde su experiencia de inocencia y ellos parten de los presupuestos clásicos de retribución:

Dios premia a los buenos y castiga a los malos. (Naturalmente, en esta vida, pues nada saben del más allá). Pasando así de ser amigos a actuar como verdaderos “enemigos” de Job, a quien atacan y aumentan sus sufrimientos. Proponiendo una religiosidad “mercantilista” e interesada.

Por eso, en sus intervenciones Job denuncia a estos “enemigos” y proclama una y otra vez la propia inocencia. Más aún, como ellos hablan en nombre de la más pura ortodoxia y, por tanto, en nombre de Dios, Job se enfrenta fuertemente no sólo con ellos sino también con la imagen de Dios que ellos aportan. Dios acabará siendo su “enemigo”. El Dios de los amigos, claro; porque en el fondo él está convencido de que Dios le quiere.

1. Primera ronda (3,1-11,20)

Después de un silencio de siete días, Job comienza maldiciendo el haber nacido y deseándose la muerte. Se siente incomprendido por los amigos en el dolor; de ellos esperaba una ayuda para entender y sobrellevar su desgracia y no más teorías teológicas. Reconoce que Dios es más fuerte que el hombre y es inútil pedirle cuentas. Quizá por eso debería tener más consideración con el débil y no basar su justicia en una fuerza que aniquila al hombre y en una sabiduría que confunde y hace enmudecer.

Los amigos insistirán en que no hay hombre justo ante Dios; que él siempre obra según derecho y que es imposible que el hombre alcance a comprender la sabiduría de Dios. Intentan ayudar a Job a reconocer su pecado y pedir perdón.

3,1-26 Job: Mejor la muerte que esta vida miserable. Job es el primero en romper el largo y tenso silencio. Y lo hace con una “queja” o lamento, describiendo su dolor. En el relato primitivo no maldice a Dios (véase Job 1,22; 2,10). Ahora si reniega del día en que nació y de la noche en que fue engendrado: *¡Desaparezca el día en que nací y la noche que dije: “ha sido concebido un hom-*

bre”! Que ese día se convierta en tinieblas... ¡Ojalá aquella noche sea estéril...! (Job 3,3. 4a.7a). Precedentes de reacciones similares encontramos en los profetas (véase Jr 20,14-18; Jon 4,3.8).

Partiendo de la oposición día-noche, luz-tinieblas, vida-muerte, asegura que su *vida* es una desgracia y no un regalo de Dios; por tanto, el *día* en que *nació* es maldito, debería convertirse en noche y oscuridad (Job 3,4), ser borrado de la cuenta de los meses y los años (Job 3,6); más aún, hasta la *noche* en que fue *concebido* debería ser infecunda y habría que borrar todo el gozo que pudo suponer el ser engendrado (Job 3,7-10).

Desde la experiencia presente de una vida desgraciada se remonta al origen de la misma y se enfrenta al proyecto de Dios desde el principio. Con fuerza y progresivamente le sale el grito: *¿Por qué no morí* en el mismo comienzo de mi existencia, eliminando como un paréntesis toda mi vida? (Job 3,11-12). Es la muerte deseada ante la angustia y tragedia que le aflige (Job 3,13-16). Pero de ahí surge otra pregunta más fuerte y radical: *¿Por qué trata Dios así a los hombres?* Dios será poderoso y hasta justo (¡por ahora!), pero ¿es bueno? ¿Es que acaso una vida miserable se puede entender como un “regalo” de su bondad? (Job 3,20-23). ¿Cómo puede ser un regalo esta vida que Job compara con una caravana de prisioneros, o con la vida de un esclavo, en la que al fondo aparece Dios como el conductor de prisioneros o el amo del esclavo? (Job 3,18-19). Si la vida es así (tal es su caso) ¿por qué no nos la quita?

4,1-5,27 Elifaz: ¿Puede un hombre ser irreproachable ante Dios? Habla primeramente Elifaz que aprecia sinceramente a su amigo y está triste; quiere consolarlo y le habla en tono familiar. Pero como el lamento del amigo lo ha desconcertado, va a intentar darle los consejos apropiados desde su sabiduría. Lo que para Job es un misterio incomprensible del modo de actuar Dios, para Elifaz está muy claro: se trata de un castigo por algún pecado, que tiene que reconocer; debe, pues, pedir perdón para recuperar la benevolencia de Dios.

Le recuerda, en primer lugar, los consejos que el mismo Job daba a otros: *...tú instruías a muchos otros... tus palabras sostenían al vacilante... ¿no pusiste tu confianza en servir a Dios...?* (Job 4,3-6). Pero ahora, que se encuentra en parecida situación, no sabe aplicárselos a sí mismo. Como diciendo: "es fácil dar consejos cuando no se está en el pellejo del que sufre". Es lo mismo que le sucede a Elifaz y a sus amigos; es lo que nos sucede a tantos humanos en la vida. No es lo mismo predicar que dar trigo; una cosa es la teoría y otra, la praxis. ¿Qué significa una fe sin experiencia, que no compromete la vida? Quien no viva la realidad, que se calle y dude de la sinceridad de sus palabras.

Echa mano, a continuación, de la "doctrina ortodoxa" sobre la retribución: *Muchas son las desdichas del justo, pero de todas lo libra el Señor... los que odian al justo serán castigados* (véase Sal 34,20-22). *Ninguna calamidad alcanza al justo, los malvados viven llenos de desgracias* (Prov 12,21). *Pensad en las generaciones pasadas y ved: ¿Quién confió en el Señor y quedó confundido? ¿Quién lo invocó y no fue escuchado?* (Ecl 2,10). En el mismo sentido pueden verse 2 Pe 2,9 y 1 Sm 2,7-8. En esta doctrina se apoya Elifaz para refrescar la memoria a Job: *Haz memoria, ¿qué inocente ha perecido? ¿Fueron alguna vez aniquilados los justos?* (Job 4,7).

Elifaz está convencido de la validez de esta doctrina por dos razones:

– Primera, por la propia experiencia (Job 4,8-11; 5,3-7), que nunca ha fallado, y que demuestra que el malvado siempre encuentra justo castigo ("quien siembra vientos cosecha tempestades", Os 8,7; Prov 22,8). Aunque momentáneamente parezcan triunfar, a la larga quedarán derrotados.

Pero la "experiencia" de Elifaz le hace cerrar los ojos a la realidad que tiene delante. Es una experiencia "teórica", que le impide sintonizar con el amigo inocente que sufre.

– Segunda razón: la revelación privada (Job 4,12-5,2), descrita en términos misteriosos y alucinantes, quizá para darle más valor a su saber y convencer con más fuerza al pobre Job: ¿quién puede sentirse justo ante Dios si encuentra defectos hasta en

sus servidores más cercanos?... ¡cuánto más en seres de barro y perecederos!

Sigue dando consejos a su amigo sobre lo que debe hacer. Ni pensar siquiera en reclamar nada de Dios o andar buscando intercesores o defensores de su causa (Job 5,1-2). "Yo que tú..." en lugar de apoyarme en mi propia inocencia y religiosidad, acudiría a Dios, que es el defensor de los pobres y débiles, de los indefensos e ignorantes, contra los fuertes y poderosos, contra sabios y agresores.

Termina Elifaz con un párrafo literariamente perfecto y grandioso. Se trata de una bienaventuranza: *¡Feliz el hombre a quien Dios corrige; no desdénese la reprensión del Poderoso! Porque él hiere, pero venda la herida; golpea, pero cura con su mano...* (véase Job 5,17-26). Esta bienaventuranza sólo es válida para aquél que sabe ver en el dolor la mano de Dios, un Dios que quiere curar y salvar: *...El Señor reprende a quien ama...* (véase Prov 3,11-12). *...Yo causo la herida y la curo...* (Dt 32,39; Os 6,1). El te hiere, dice, para descubrir tu culpa y para que así puedas salvarte. De seis males él te librará: hambre, muerte, guerra, espada, calumnia y ruina. Enumera seguidamente las siete bendiciones que Dios le otorgará, si sabe entender la situación.

Y remata con un aserto lapidario: esta es la sabiduría que aportan la revelación y la experiencia; tú verás si quieres aprovecharte de ella para tu caso.

Aparentemente el discurso de Elifaz desde la ortodoxia tradicional es impecable; pero, sabiendo que se trata de rechazar una religiosidad "utilitaria", sus palabras son como una parodia. Todo el argumento del amigo ¿acaso no supone que a Job le "interesa" estar a bien con Dios, aunque sea reconociendo una culpa que no existe?

6,1-7,21 Job: Dolor incomprendido y súplica a Dios. Habla Job decepcionado del discurso de su amigo, que se apoya en prejuicios teóricos. Por eso comienza analizando su propia situación, que es insoportable (Job 6,1-13); sigue enfrentándose a sus amigos, que le han traicionado al no situarse desde la compasión y la comprensión (Job 6,14-30); no pa-

rece que sea el amor, la sinceridad y la propia experiencia lo que les mueve a hablar sino los principios incuestionables de una rancia "teología", no contrastada con la realidad.

Añade una especie de meditación en alta voz sobre el sentido de la vida del hombre y de su propia vida (Job 7,1-6). Para acabar enfrentándose con Dios, que le ha herido y parece que se ensaña cruelmente con él (Job 7,7-21).

Pero analicemos más detenidamente cada una de estas partes brevemente enunciadas.

En primer lugar, Job defiende su manera de hablar y protestar, porque es normal dada la situación en que se encuentra: *¡Ojalá se pesara mi desgracia y se acumularan en la balanza mis calamidades! Pesarían más que la arena del mar. ¡Por eso digo tantos desatinos!* (Job 6,2-3). Es Dios mismo el que dispara sobre él flechas envenenadas, que infectan lo más profundo de su existencia (véase Job 16,13; 34,6; Sal 88,16-18). Y si comprendemos el rebuzno del asno y el mugido del buey cuando les falta hierba, ¿por qué extrañarnos del grito de Job por hambre o por un alimento ofrecido que le repugna, aunque suene a rebuzno?

Vive una fuerte tensión entre la vida y la muerte. Al menos la muerte le traería el descanso, que no puede buscar por un arrepentimiento falso, ya que nada malo hizo. Y para seguir viviendo le faltan las fuerzas, pues no es de roca ni de bronce sino sensible y humano, hombre de carne y hueso. Al menos que Dios lo trate como hizo siempre con sus antepasados, según él sabe (véase Sal 78,39).

¿Y los amigos? A Job le han decepcionado, porque no han sabido acercarse a él desde el corazón, único lenguaje comprensible para el que sufre y el que de veras lleva a Dios. *Hay que amar al amigo que sufre aunque se aleje del Poderoso* (Job 6,14). Los compara con los torrentes del desierto, que se desbordan en una estación y desaparecen en otra, corren durante un año y al siguiente están secos. Las caravanas van soñando con sus aguas y, al encontrarlos secos, se despiden y mueren de sed. Bien poco les pide; simplemente que sepan manifestarle simpatía con su situación y ayudarle de verdad

a vivirla y encontrar su sentido. ¿Qué prueba "la lógica" de los amigos ante el hecho real de su trágica existencia? Más verdaderas y auténticas son las palabras de Job, por ser la "ilógica" de un desesperado. A los amigos parece que "les interesa más la enfermedad que el paciente". Por una lógica estricta serían capaces hasta de vender a un amigo. Se les enfrenta cara a cara y les pide honradez y sinceridad en el diálogo. ¿Acaso miente Job o no sabe lo que dice? El no tendrá respuesta clara, pero tampoco ellos le han aclarado el misterio de su dolor.

En Job 7 se concentra en sí mismo y piensa en alta voz sobre el sentido de la vida a la que describe:

– Como un servicio militar, que nos pone en lucha continua, "porque en todas las horas de la vida hay su trabajo: en la niñez, de ignorancia y flaqueza; en la mocedad, de sus pasiones y ardores; en la edad del varón, de las pretensiones y competencias; y en la vejez, de ella misma; y en todas acomete la enfermedad y reina la muerte y es poderoso el desastre" (Fr. Luis de León).

– Como el sudor del jornalero, que trabaja de sol a sol, pero al menos espera la recompensa de un salario.

– Como el esclavo, que vive entre tortura y malos tratos, y todo el alivio que ansía es un poco de sombra para descansar.

Son los tres estados considerados entonces más calamitosos y miserables en la vida del hombre: soldado, jornalero, esclavo.

Pero Job siente que su situación es mucho peor, ni siquiera espera un pequeño alivio. Para él las noches son interminables; su estado, insoportable; su vida ha pasado veloz, ya que lo de ahora no es vida y ya toca a su fin, pues no tiene remedio su enfermedad: *mis días corren más que la lanzadera, se han acabado al terminarse el hilo* (Job 7,6). Esta puede ser la respuesta de Job a la fácil "bienaventuranza" de Elifaz: *Feliz el hombre a quien Dios corrige... porque él hiere, pero vena la herida...* (véase Job 5,17ss).

En Job 7,7ss se dirige directamente a Dios, como lo hacen tantas veces los salmos: *recuerda*. Ya que han fallado los amigos, al menos que Dios no falle en su amistad. "Para

cuatro días que vivimos...” parece decir Job, *que no tiene la más mínima idea de poder sobrevivir después de la muerte...* (véase Job 10,21; 14,10.12.18-22; 17,13-16). Quizá Dios se pueda compadecer de él.

No tiene miedo a Dios ni se trata de exigir recompensas; al Dios a quien él ha amado toda su vida, se le habla con entera confianza, no hay por qué esconder los sentimientos de amargura y de rechazo. El sabrá comprender... ¿Cómo es posible que el mejor amigo de Job, que es Dios, haya empezado a comportarse de repente como el mayor enemigo?

Job grita desde una profunda angustia existencial y ruega a Dios que no se lo impida. Es el único desahogo que le queda. Hasta la cama, que es lugar de descanso, se convierte en tortura con sueños espantosos, obra de Dios: *con sueños tú me espantas, me aterrorizas con visiones* (Job 7,14). Y el que viene suspirando por la muerte, como fin de sus desdichas, de pronto siente el ansia de vivir con un poco de descanso: *ya no puedo más... déjame, que mis días son un soplo* (Job 7,16).

Para acabar con un fuerte interrogatorio, distorsionando textos sagrados, para que su protesta resulte más escandalosa: *¿Qué es el hombre para te ocupes de él...?* (Job 7,17; véase Sal 8,5) y no precisamente para su bien sino para oprimirle y fiscalizarle, para vigilarle hasta en lo más mínimo: *sin darme tregua ni para tragar saliva* (Job 7,19).

En este momento parece que acepta irónicamente su pecado ante el *guardián* (?) de los hombres, que más bien se comporta como un “inspector”. Pero es para seguir preguntando si es que el pecado del hombre es tan importante que pueda causar algún perjuicio a Dios. *¿Acaso merece ser blanco de tus flechas? ¿Por qué he de ser una carga para ti?* (Job 7,20).

Por muy grande que sea el pecado ¿es que Dios no puede olvidarlo y pasarlo por alto? Quizá algún día, cuando quiera arreglarlo, ya será tarde. Sentimientos encontrados ante la muerte, a la vez temida y deseada.

8,1-22 Bildad: Dios no tuerce el derecho. Bildad está fuertemente escandalizado

por lo que ha escuchado a Job; su modo de *tratar a Dios le parece un tanto atrevido.*

Comienza dejando claro un principio rotundo e incuestionable: Dios no puede actuar contra el derecho, jamás comete una injusticia (véase Job 34,10-12; Dt 32,4). En el pensamiento de Bildad sólo cabe un Dios que premia a los buenos y castiga a los malos, que actúa siempre según la justicia retributiva en razón de las obras de los hombres. No queda un espacio para que actúe desde el amor y la libertad gratuita.

Y aplicando este principio al caso de Job la cosa está clara: sus hijos pecaron y recibieron ya el castigo merecido; pero a él le aconseja la única salida razonable, ya que le ha mantenido la vida, y es reconocer su propio pecado y cambiar. Además a Job le “interesa” obrar así, pues es la única manera de recuperar todo lo perdido y mucho más.

Curiosamente Bildad, desde un principio tan claro y tradicional como la retribución, acaba aconsejando a Job en la misma línea que el Satán defendía ante Dios: que su religiosidad era “interesada”. (Porque en la lectura del libro no podemos perder de vista en ningún momento la escena de fondo, que es el diálogo inicial de Dios con Satán).

Para fundamentar su argumento Bildad no apela a la experiencia propia o a revelaciones, como hizo su compañero Elifaz, sino a la tradición: *pregunta a las generaciones anteriores* (Job 8,8-10). Y la tradición nos dice claramente que al impío, antes o después, Dios siempre le castiga dándole su merecido (véase Sal 37,1-4; Prov 10,28). Con ejemplos vegetales (Job 8,11-19) se presenta al malvado, débil o fuerte, que siempre acaba seco o marchito.

Y termina su argumento con unos versos (Job 8,20-22) cargados de ironía: puesto que Dios premia a los justos, si tú pides perdón y te arrepientes *El volverá a llenar tu boca de risas... tus enemigos se cubrirán de vergüenza* (Job 8,21-22). Lo cual va a ser cierto al final del libro pero por caminos bien distintos de los que propone Bildad.

9,1-10,22 Job: ¿Por qué la justicia de Dios es su poder? Job parece ignorar el dis-

curso de Bildad y reasume el interrogante de Elifaz en Job 4,17: *¿Es justo ante Dios algún mortal?* Por eso afirma: *sé que nadie es irreproachable ante Dios* (Job 9,2).

Aun suponiendo que Dios sea justo, esa justicia resulta un tanto chocante desde la experiencia de Job, pues se apoya solamente en su *poder y sabiduría* (Job 9,4). Dicho de otro modo: justo es lo que Dios decide que sea así. Y su actuar parece más bien caprichoso y cruel. De hecho bien patente está en su actuación con los elementos del cosmos (Job 9,5-10). La justicia divina se basa en una fuerza que aniquila y en una sabiduría que deja sin palabras. *¿Qué justicia es la suya que no distingue entre inocentes y culpables* (Job 9,22-23) y que deja la tierra en manos de los malvados (Job 9,24)?

Y de pronto le surge a Job una idea atrevida, casi una locura: plantear un pleito con Dios. Sería un "pleito bilateral". El pleito bilateral se produce entre iguales o, al menos, entre las dos partes contendientes que han de dirimir la cuestión que los enfrenta sin que pueda mediar un juez. Sí se pueden admitir testigos. Hay muchos ejemplos en el Antiguo Testamento; recordar 1 Sm 24, entre David y Saúl; tantas veces en los salmos.

Así se sabrá quién es inocente: o Job o Dios. En el mismo contexto se entiende mejor el sentido de aquella expresión penitencial: *eres justo cuando hablas e irreproachable cuando juzgas* (Sal 51,6); si el hombre reconoce su pecado, Dios resulta ser inocente.

Pero se da cuenta de que pleitear con Dios es una aventura imposible y muy peligrosa. *¿Acaso va a aceptar Dios el reto? ¿Quién le puede obligar?* Y suponiendo que acuda *¿qué puede hacer Job ante la fuerza y sabiduría de Dios?* No hay quien lo resista y además le hace enmudecer; el resultado sería peor: *aunque yo fuera justo, mi boca me condenaría, aunque fuese inocente, me declararía culpable* (Job 9,20). Imposible para Job armonizar en aquella situación la justicia de Dios y la propia. Más aún, parece que Dios trata lo mismo a inocentes que a culpables (Job 9,22-24). Estamos aún lejos (¿o quizá insinuando?) de la lectura de Jesús en el Nuevo Testamento: *seréis dignos hijos de vuestro Padre*

celestial, que hace salir el sol sobre buenos y malos, y manda la lluvia sobre justos e injustos (Mt 5,45).

Nuevamente se encierra Job en los propios pensamientos y desgracia. No es fácil quitar la pesadilla de la cabeza. Hasta en el supuesto de ser culpable, no tendría nada que hacer ante Dios, pues no se trata de un hombre al que se pueda desafiar en juicio. Se le ocurre una salida, que sería buscar un "árbitro" imparcial entre los dos; pero ni siquiera eso es posible: *¿dónde está ese árbitro mediador entre el hombre y Dios?* Pero Job persiste en la idea del juicio entre dos partes y va a pronunciar su discurso de defensa.

Job 10 es un discurso muy duro y atrevido "contra" Dios, pues sólo acusando a la otra parte puede él resultar inocente.

¿Acaso Dios es un sádico, que disfruta haciendo sufrir? ¿O es voluble y caprichoso como los hombres? ¿O quizá celoso?

Recurre después a la bondad del creador: *recuerda... me diste vida y me trataste con amor...* (Job 10,12). Y todo, ¿para qué? Para acabar en las torturas y malos tratos, que está experimentando en propia carne. Y eso, independientemente de que su comportamiento sea bueno o malo. Dios le atormenta por motivos que él solo conoce. Job se ve a sí mismo en libertad vigilada, con todas las posibles salidas interceptadas.

La única salida (¡vuelve de nuevo a la idea!) sería la muerte o quizá que Dios se aleje de su vida y lo deje en paz *para que pueda gozar de algún consuelo* (Job 10,20) antes de que todo se acabe y no tenga ni siquiera esperanza de retornar (No hay ninguna insinuación de la otra vida todavía).

Job sigue enfrentándose dramáticamente con la imagen de Dios que le aportan sus interlocutores, y valientemente, desinteresadamente, busca otro modo de entender sus relaciones con Dios, otra imagen de Dios menos cuadrículada.

11,1-20 Sofar: La sabiduría transcendente de Dios. El discurso de Sofar consta de tres partes: una breve introducción (Job 11,1-3), la doctrina sobre la sabiduría de Dios (Job 11,4-12) y una invitación a Job para que

se arrepienta y así pueda experimentar las bendiciones de Dios (Job 11,13-20).

Sofar habla el último. Es también el más duro con Job, pues le trata de charlatán y burlón. Quizá piensa que ha ido demasiado lejos y hay que rebajarle un poco los humos.

El tema de la sabiduría de Dios no es nuevo; ha salido ya varias veces (véase Job 4,12-21; 8,8-10; 9,4). Pero ahora no se trata del saber misterioso comunicado por Dios en revelación, ni del saber de los antepasados, sino de la sabiduría oculta que *si Dios te revelase los secretos... sabrías que...* (Job 11,6). Parece dar a entender Sofar que él posee estos altos secretos y no se da cuenta de que, en realidad, está Job más cerca de la verdad de Dios que sus amigos.

Pero es una hermosa descripción de la sabiduría, que sobrepasa todos los cálculos humanos, según la experiencia creyente expresada en el Sal 139,8-10:

*Si subo hasta los cielos, allí estás tú;
si me acuesto en el abismo,
allí te encuentro;
si vuelo sobre las alas de la aurora,
y me instalo en el confín del mar,
también allí me alcanzará tu mano,
y me agarrará tu derecha.*

La sabiduría infinita de Dios, contrasta con la ignorancia del hombre, que ni comprende a Dios ni se comprende a sí mismo. Esa distancia infranqueable descubre por un lado la presunción de Job; por otro, descarta la posibilidad de pleitear con Dios, que era el sueño de Job. Si Dios no responde a Job no es porque le falten respuestas, sino porque le sobran razones. Job debe convertirse a Dios. Todo ello queda apuntillando con un refrán: *pues el necio se volverá sabio, cuando el asno salvaje nazca domesticado* (Job 11,12).

Ahora bien, si Job se arrepiente, acude humildemente a Dios y evita hacer el mal al prójimo, le sobrevendrán las bendiciones que Dios ofrece a los que a él se acogen, en contraste con los miedos, terrores y desesperanza tan negra manifestados insistentemente por Job. Hay que apoyarse en la esperanza (Job 11,18). Pero ésta no nace de una doctrina, como cree Sofar, sino de la promesa de Dios.

Sofar acaba su discurso recordando las maldiciones rotundas a los malvados y así pone fin a la primera ronda de intervenciones.

2. Segunda ronda (12,1-20,29)

Concluida la primera ronda de intervenciones, parecería que ya está todo dicho. Sin embargo, es Job quien abre un nuevo turno, él será quien lleve la iniciativa e incluso los diálogos de más categoría y altura. Los amigos se limitan a repetir mecánicamente los consabidos argumentos.

Job comienza enfrentándose con sus amigos que presumen de saber. También Job sabe y les echa en cara que quieran ser abogados defensores de Dios con mentiras. Reitera su enfrentamiento judicial con Dios, aunque tenga que arriesgar la vida.

Y, como novedad, hay dos momentos en que brilla una aparente y no clara esperanza (Job 16,18-21; 19,23-27): ¡Ojalá llegue un "mediador" o "defensor", para asumir su causa! No queda claro quién sería ese defensor. Quizá lo que más impresiona sea el atrevimiento cada vez mayor del protagonista.

12,1-14,22 Job: Pleitear con Dios a costa de la vida. Job ha escuchado en la primera ronda de discursos a unos "sabios" que argumentan desde el *saber* que da la experiencia, la revelación a través de los sueños, la tradición de los antepasados; más aún, han hablado de una sabiduría inalcanzable de Dios.

Poniéndose a su altura, Job va a intentar dominar la situación.

Nada nuevo ha escuchado hasta ahora: *vosotros sois la voz del pueblo* (Job 12,2). Además, también Job puede presumir de sabiduría: *yo también sé pensar, como vosotros; en nada me aventajáis* (Job 12,3). Lo que pasa es que, ante ellos, no tiene autoridad, porque es un desgraciado y los marginados siempre son rechazados y minusvalorados por los satisfechos y poderosos. Ya lo dice el salmo (Sal 123,4): *estamos ya hartos de la burla de los insolentes del desprecio de los orgullosos.*

Con un canto sublime a la sabiduría creadora de Dios muestra que él también “sabe”, además de tener la propia experiencia de su desgracia (véase Is 11,2). Y desde esa experiencia les dice que sus teorías no valen: ni en su caso ni en otros muchos. Se lo pueden preguntar incluso a los animales, ya que Sofar le comparó en un refrán al asno salvaje.

Ciertamente Dios puede más, sabe más, y actúa por encima de todo y de todos; incluso hace y deshace a su antojo, a nadie pide consejo ni se somete a nada. ¿Cómo se atreven sus amigos a decir que conocen el porqué de las acciones de Dios? (véase Is 40,6-8; Ecl 40,1-11; Sal 37,2).

En Job 13: También Job ha escuchado el testimonio de los antepasados, también ha visto y experimentado en su propia carne la acción de Dios, incluso ha intentado reflexionar sobre ello. Por eso no acepta lecciones dadas desde el simplismo o los intereses.

Job no está dispuesto a seguir hablando “de” Dios; lo que quiere es hablar “con” Dios. Aunque sea para enfrentarse y defenderse. Pero para que hable él, deben callar los amigos. Sobran teorías repetidas mecánicamente, que, al no estar confirmadas por la experiencia, acaban siendo mentiras interesadas. Dios no necesita defensores y menos desde la falsedad. Es a ellos a quienes interesa ponerse de parte de Dios, del que esperan mucho, y en contra del pobre Job, del que nada esperan. Pero ¿se puede hacer eso impunemente? *¿Qué pasaría, si Dios os examinara?* (Job 13,9). ¿Es que la verdad y el hombre que sufren no tienen ningún valor? ¿Se puede agradar a Dios, despreciando al hombre, al pobre que sufre, y encima con mentiras?

Nuevamente pide silencio a sus amigos, que más bien parecen fiscales, porque va a hablar con Dios y a enfrentarse con él para defender la propia causa. Es consciente de que se trata de algo muy arriesgado: *sé que arriesgo mi vida, que me juego el todo por el todo* (Job 13,14); su postura suena casi a blasfemia, pero va a quedar claro que en su relación con Dios no busca salir bien parado personalmente, sino defender la inocencia y la verdad. El que así se presenta ante Dios (piensa Job) se salva.

Job se va a arrepentir al final de haber dado este paso; pero ¿qué es más normal: que Dios se rebaje a desafiar a un pobre hombre o que el hombre se atreva a enfrentarse a Dios desde la verdad? En el fondo elige un camino de libertad y desinterés para encontrar el verdadero rostro de Dios. Mantiene, pues, el reto con una doble condición: que Dios no use el poder y la violencia y que acepte las reglas del juego: hablar y dejar hablar, preguntar y responder (Job 13,20-22). Como Dios calla, comienza Job a hablar en su defensa: si es que hay pecados en su vida, que se los descubra; Job no es consciente de ellos; en todo caso, no parece propio de todo un Dios escudriñar así a un pobre hombre.

En Job 14: Ahora se dirige a Dios intentando encontrar en él la bondad y la comprensión más que la justicia.

En primer lugar, la vida del hombre es tan poca cosa que no merece que Dios le exija más: *¿De un ser así te preocupas y lo llevas a juicio frente a ti?* (Job 14,3). Pero es que encima el hombre es tan limitado porque Dios lo ha hecho así. Hasta la naturaleza se recupera de la catástrofe, pero el hombre ¿qué posibilidades tiene? Por unos instantes Job anhela la posibilidad de que Dios le diese después de la muerte la dicha que ahora le niega; pero le parece una pretensión imposible.

Con la muerte todo acaba para siempre; no tiene ninguna esperanza. (Recordemos que aún no hay atisbos del más allá). Y la situación de Job ya no es vida ni puede suscitar esperanza; ni siquiera le consuela la supervivencia en la familia, que ya no existe.

15,1-35 Elifaz: La esterilidad de los malvados. En contraste con el trato fino y respetuoso para con Job en el primer discurso (Job 4-5), ahora Elifaz usa un tono fuerte y agresivo.

Es que Job ha llegado muy lejos: ha negado que el sufrimiento (¡en su caso y en todos!) siempre es castigo del pecado; ha desafiado al mismo Dios, para que le demuestre dónde está su pecado, ya que él se sabe inocente. Más aún, la postura de Job ha hecho tambalearse la sabiduría de Elifaz, su doctrina sobre la retribución y, por lo tanto,

los fundamentos de la propia fe y su seguridad religiosa. ¡Cómo no va a ser duro con él!

Ataca primero la “sabiduría” de Job, pues no ha dicho más que tonterías: *argumentos vacíos* (Job 15,2a), parece un engreído: *llena su pecho de puro viento* (Job 15,2b), no posee el saber del hombre primitivo, ni puede superar a sus amigos en ciencia y en años, ni consta ninguna revelación. Más bien se deja llevar por la pasión, los desprecia a ellos, que le han tratado con amabilidad, y parece que hubiera perdido el juicio. No se puede penetrar en la sabiduría de Dios (véase Prov 8,25; 1 Cor 2,16; Rom 11,33-35).

Revisa también la “religiosidad” de Job que destruye la religión y la plegaria, se atreve a encararse con Dios e incluso atacarle pasionalmente: *¿Por qué vuelves tu rencor contra Dios?* (Job 15,13a). Más aún, Job cita a Dios a un juicio bilateral en el que de antemano el propio Job se presenta como “inocente”. Esto hace aparecer a Dios como “culpable”; al menos en la mente de Elifaz no cabe otra alternativa. Pero ¿acaso puede Dios ser “culpable”?

Finalmente, desde la sabiduría que él posee, recibida por tradición en tierra de sabios, reitera el convencimiento de que el malvado recibe su merecido. Describe a un personaje poderoso, que se atreve a enfrentarse con Dios, con los riñones bien cubiertos, pero cargado de temores, angustia y ansiedad: pueden robarle, atacarle, puede conocer la ruina. Ciertamente acabará mal: *se marchitará antes de tiempo* (Job 15,32a).

Bien patente está la postura fundamental de Elifaz, que, con tal de mantener y defender su idea de Dios, no duda en identificar a Job con los impíos y malvados.

16,1-17,16 Job: En espera del defensor.

Este nuevo discurso de Job va en la línea de los salmos de súplica; pero en el contexto de la protesta y rebelión, que caracterizan su postura. Aparentemente hay un cierto desorden y cruce de temas y consideraciones. Pero eso forma parte de la situación “crítica” en que se desenvuelve el protagonista.

Comienza echando en cara la palabrería de sus amigos, que suena ya a “disco raya-

do”. Es fácil hablar cuando no se sufre. Si se cambiaran las tornas, también Job sería capaz de componer bellos discursos y sentirse tan seguro, hablando sin parar. Pero las palabras que no salen de un corazón capaz de aproximarse a la desgracia del otro, no sirven para nada: *vosotros, en lugar de consolar, atormentáis* (Job 16,2b). Actuando así se convierten en sus enemigos (Job 30,12-14).

Para Job, lo único real es su dolor, que no se arregla con palabras. Tan dura es la situación que ya se da por vencido (Job 16,7). Pero en un último esfuerzo recuerda que es Dios el que le está maltratando; y lo hace con expresiones fuertes: *rechina sus dientes contra mí, sus ojos hostiles me miran con odio... me ha hecho blanco de su ira* (Job 16,9bc,12c). Más aún, tanto Dios como la gente (¿los amigos?) a su alrededor le atormentan con la lengua, atacándole y levantando falsos testimonios en su contra. *Me agarró por la nuca para machacarme* (Job 16,12b) dice, y se siente como blanco de sus flechas.

Por un momento parece que ha intuido lo que pasa: *en manos de malvados me ha entregado* (Job 16,11b). Los que asistimos a las escenas iniciales del diálogo de Satán sabemos bien lo que pasa. Pero Job no. Por eso hace duelo por sí mismo antes de morir, pues su situación no tiene remedio (Job 16,15-16). Sin embargo, en contra del consejo de los amigos que le han invitado reiteradamente a reconocer su pecado, de nuevo se proclama inocente: *aunque en mis manos no hay violencia, y es pura mi oración* (Job 16,17). Es el examen de conciencia que hará más profundamente en Job 31,1-40.

Y es este el momento más solemne del discurso: Job invoca como testigo de su inocencia a la misma tierra. Puesto que la sangre del inocente es un grito a Dios pidiendo venganza (Gn 4,10; Ez 24,7-8), pide a la tierra que no oculte su sangre ni ahogue su clamor. De alguna manera, la sangre de todos los inocentes, desde Abel hasta Jesús (Heb 12,24), más aún, el grito de todos los hombres angustiados ante la muerte, clama al cielo en la voz de Job.

Pero ¿a quién puede clamar, si en este caso el culpable es Dios mismo? Por eso Job

invoca a un tercero, que sea su “defensor” (véase Eclo 29,14-20) ante Dios, ya que Dios es parte interesada en este pleito. Pero ¿quién puede ser ese “defensor”? ¿Quién se atreverá a mediar en este drama tan fuerte, en que un hombre se atreve a desafiar al mismo Dios?

Por lógica y por el mismo contexto, parece que no puede ser otro más que el mismo Dios, que parece actuar contra Job en este pleito, pero en realidad no es así. *Sé tú mismo mi fiador ante ti* (Job 17,3a), le grita angustiado. Y busca las razones del defensor en la compasión más que en la justicia. Como si fuese un salmo de lamentación, expone su calamitosa situación, que ha entrado ya en “un camino sin retorno” (véase Sal 88,4-6; Ecl 12,1-7). Abandonado, despreciado, insultado..., con un refrán *—invita a sus amigos a un banquete mientras sus hijos mueren de hambre* (Job 17,5)—, recuerda que los amigos se dedican a consolar a otros menos necesitados y a él le hunden.

Resignado a morir, pero no a separarse de Dios, le grita que le salve. Desearía encontrar por algún lado el descanso y la felicidad... Pero no halla razones para ello: *mis esperanzas se han desvanecido* (Job 17,11b). No ve por ninguna parte la esperanza fácil de felicidad que le prometían sus “consoladores”. Ya sólo desea el descanso de la última morada. La muerte y el sepulcro harán de hogar y lecho donde descansar, de familia donde sentirse acogido. Y como un último grito desconcertado suena: *¿Dónde está mi esperanza?* (Job 17,15a).

18,1-21 Bildad: La luz del malvado se apaga. Bildad esta vez intenta atacar fuerte y hacer reaccionar a Job, aunque lo hace con una expresión comedida y poco apasionada. Sus armas para convencerle son sólidos y elevados argumentos; ciertamente nada nuevos, ya que repite por enésima vez los clásicos argumentos de la retribución.

Comienza con una llamada a Job para que recapacite y sea razonable: su situación no tiene por qué alterar lo que son principios inmovibles de la fe israelita (Job 18,4); para toda la gente la enfermedad es castigo del pecado y no va él a intentar cambiar el orden

del mundo. Y una vez más aporta el ejemplo del malvado como una acusación implícita a Job, que está pasando por la misma experiencia en sus propias carnes: la candela, que da luz, y la llama del hogar, que mantiene la luz y el calor para los distintos menesteres, le van a faltar totalmente. Más aún, el hombre también encuentra lazos y trampas en su camino; unas se las busca él mismo, otras... ¿se las pone Dios o más bien le libra de ellas? Recordar la oración de los creyentes contra los enemigos:

Porque me han tendido sus redes sin motivo, sin motivo han cavado una fosa para mí. Que la desgracia caiga sobre ellos de repente, que se enreden en la red que tendieron y se hundan en la fosa que cavaron (Sal 35,7-8; véase Sal 140,5s).

Los terrores, el hambre, la enfermedad incurable, las desgracias de los pobres de la tierra son interpretados por Bildad como justo castigo de Dios por el pecado. Esa, al menos, es la teoría que él siempre escuchó y enseñó. *Los ojos del Señor están vueltos hacia los justos, / sus oídos hacia sus gritos de auxilio, / pero el Señor se enfrenta con los malhechores* (Sal 34,16-17; véase Sal 37,28).

La casa-tienda donde habita el malvado, sus bienes, sus raíces, su familia y hasta su recuerdo, todo será borrado de la tierra.

La mayoría de estas afirmaciones no le asustan a Job, pues ya lo tiene encima. ¿Qué más le puede suceder? Y sin embargo él no acepta que esas cosas le sucedan por ser impío, por no ser amigo de Dios. Por eso se rebela y con él todos los pobres y sufrientes de la tierra. ¿Quién se atrevería a decir que tantos millares de víctimas inocentes: niños, mujeres, hombres, en la guerra de los Grandes Lagos, en Sudán, Somalia, los Balcanes, o de catástrofes naturales de todo tipo, son castigados por Dios a causa de sus pecados?

19,1-29 Job: Sé que mi defensor está vivo. Es éste, sin duda, uno de los discursos más importantes de Job. Mantiene temas ya conocidos, como es la seguridad de su conciencia limpia, la convicción de que el Juez supremo ha de acabar dándole la razón, de que Dios terminará acordándose de él.

Se trata nuevamente de algo parecido a un salmo de súplica y lamentación. Lo que pasa es que le desconcierta el que sea precisamente Dios quien actúa como su enemigo. Sin embargo Job sospecha que el abandono de Dios es sólo aparente y temporal. Se sabe inocente en su sufrimiento; ha de haber alguna razón oculta por la cual Dios no escucha sus gritos, pero está seguro de que algún día se hará luz y Dios volverá a acordarse de él.

Comienza el discurso con una fuerte interpelación a sus amigos, que vinieron a consolarle y en realidad no han hecho más que atacarle, insultarle y aumentar el sufrimiento moral. Si, como parece, es Dios quien le está tratando así ¿cómo encima ellos son tan inhumanos e incapaces de comprender su situación? Lo que necesita es que alguien (¿por qué no los amigos?) intente acercarse a él, conocer la verdad de lo que le está pasando y saberle acompañar desde su realidad y no con teorías preconcebidas.

Pero es que el aceptar la visión de Job tiraría por tierra la explicación que dan sus amigos del sufrimiento del hombre y, en consecuencia, pondría en seria crisis la fe de esos mismos amigos. Por eso son tan duros y hasta crueles con Job (Job 19,4-6).

En los versos siguientes (Job 19,8-12) Job intenta dejar bien claro que su desgracia no es debida a una mala acción personal suya, sino que es infligida por una acción libre y personal de Dios. El es quien le cierra el paso en la vida, quien le ha deshonrado, le ha dejado sin tierra donde pisar... *Se ha encendido de ira contra mí, me considera su enemigo* (Job 19,11). Pero es que a esa acción misteriosa de Dios se han unido también los hombres. Todos, desde los más lejanos a los más íntimos, le han ido dejando solo, olvidado, despreciado... hasta el punto que les causa asco y repugnancia la sola presencia de Job.

Deshecha la trama de relaciones humanas, apenas le queda la piel pegada a los huesos y un hilo de vida.

Y es en este momento del discurso cuando se dirige a los únicos interlocutores que le quedan, para lanzarles un grito angustiado: puesto que Dios le sigue acosando ya herido,

que al menos ellos tengan un poco de compasión humana. Que no se pongan también de parte de Dios sino que sean capaces de ponerse de parte suya en este pleito con Dios y no atormentarle más. Tal invitación es una provocación a sus amigos y sin duda les debe sonar a blasfemia. Pero Job insiste en proclamar su verdad: que su grito y su lamento quede grabado en bronce, hierro o roca, para que haya constancia de ello en el momento en que se le haga justicia, pues está convencido de que ese momento llegará.

Y surge de nuevo el tema del “defensor” que ya salió anteriormente (Job 16,18-21). Es el “gôel” o vengador, el pariente más próximo que, en el ambiente israelita, estaba obligado a rescatar de la pobreza, redimir de la esclavitud o vengar la muerte de alguien de la familia. Ya dijimos que, en este caso de Job, el “defensor” puede ser el mismo Dios.

Aunque el texto original no está muy claro, parece que Job espera que su defensa o venganza se realice después de muerto. De alguna manera, no sabe cómo, él será testigo de que Dios finalmente le hará justicia. El verá a Dios. Algunos creen entender que esta justicia se le hará a Job antes de morir. Otros, finalmente, influidos por la traducción que San Jerónimo hizo del original hebreo al latín, opinan que se trata de la fe en la otra vida y que aludiría al “redentor” o mesías, Jesucristo (Job 19,25-27). Esta visión, que es plenamente válida para nosotros, cristianos del Nuevo Testamento (véase 2 Cor 3,18; 1 Cor 13,12), no parece creíble en el libro de Job y en su ambiente, que aún no ha descubierto la creencia en el más allá.

Este discurso de Job termina con una amenaza a sus amigos. Que no se sientan tan seguros, no sea que su postura se vuelva contra ellos y acaben condenados por el que va a hacerle justicia a él, que se sabe inocente.

20,1-29 Sofar: A vueltas con el destino del malvado. El comienzo de este capítulo hace notar por primera vez que Sofar está impresionado y muy afectado por las palabras de Job. Probablemente le ha desconcertado la amenaza con que ha concluido su discurso, después de apelar a la compasión de los

amigos y describir la agresión de Dios contra un inocente que sufre sin culpa alguna. Así había acabado Job su discurso:

*...temed la espada para vosotros,
pues la espada será el pago de las culpas
y sabréis que hay alguien que juzga*
(Job 19,29)

Sofar es incapaz de recapacitar con otros razonamientos. Más bien se siente humillado y replica una vez más con los argumentos tradicionales de su teología. Desde que el hombre es hombre el impío siempre acabó mal. Aunque tenga momentos de prosperidad o se crea un dioscello, como los constructores de la torre de Babel (véase Gn 11,4); o la descripción que hace Jeremías del arrogante y tirano rey de Babilonia, finalmente caído en desgracia (véase Is 14,13-14); y la palabra dirigida por Ezequiel al orgulloso rey de Tiro (véase Ez 28,2.7). El impío siempre acaba mal y *se desvanece como un sueño* (Job 20,8a).

Tanto la codicia de riquezas como la explotación del pobre o el disfrute de lo poseído tendrá su merecido. También aquí defiende Sofar la ley del talión. Lo que antes saboreaba con regusto se le volverá veneno, *vomitará las riquezas que engulló* (Job 20,15a); *mientras está llenando su vientre, desata Dios contra él el ardor de su ira* (Job 20,23a; véase también Sab 15,18-20).

Hay que reconocerle a Sofar una gran verdad: la ambición del hombre que se hincha de riquezas, explotando al pobre, engañando en el comercio, robando casas, acumulando para sí, es una injusticia que clama al cielo y no puede quedar impune. Donde falla su argumento es en afirmar que Dios aplica siempre su justicia ya *en esta vida*, castigando al impío y que sea ese precisamente el caso de Job.

Es cierto que las riquezas no dan la felicidad, es cierto que los ricos arrebatan lo suyo a los pobres, es cierto que Dios está de parte del débil y oprimido, pero no es cierto que siempre haya una epifanía de Dios en esta vida, al vengarse del malvado. Y eso es lo que irrita a Job: que quieran ver en su caso tal epifanía de Dios, castigando su pecado.

Cuatro son los instrumentos de castigo que Sofar recuerda:

- el ardor de la ira divina y el fuego
- el arma de hierro o las flechas
- las tinieblas de la noche
- el aluvión que inunda y arrasa
(Job 20,23-28).

El malvado ha de estar seguro que no escapará de ellos. Testigos de esto son el cielo y la tierra (Job 20,27).

Así acaba siempre el malvado (véase Job 27,13; Ap 21,8). Que no lo olvide Job y se lo aplique.

3. Tercera ronda (21,1-27,23)

Hasta ahora, en las rondas anteriores no hemos tenido ningún problema, ya que se guardaba en ellas un orden fijo en que alternaban las intervenciones de Job con cada uno de los amigos. Pero en esta ronda, y a partir de Job 24, comienzan los problemas: falta la intervención de Sofar, en boca de Job se ponen palabras que no cuadran y abunda un cierto desorden. ¿Por qué está así el texto?

- Unos dicen que alguien, en algún momento (no sabemos cuándo), al editar el libro se atrevió a alterar el texto.

- Otros piensan que se trata más bien de errores de algún copista, que cambió los papeles.

- Otros, finalmente, afirman que se trata de una parte que el mismo autor del libro no dejó concluida, pues se trataba de unos apuntes sueltos. Y los editores así lo respetaron.

Nosotros, para ayudar al lector, intentando recuperar el mismo orden de intervenciones de las rondas anteriores y poniendo en boca de cada personaje los contenidos más coherentes con las anteriores intervenciones, proponemos el siguiente orden y distribución del texto:

- Job = Job 21
- Elifaz = Job 22
- Job = Job 23; 24,1-17.25; 27,12
- Bildad = Job 25,1-6; 26,5-14
- Job = Job 26,1-4; 27,1-7
- Sofar = Job 27,8-11.13-23; 24,18-24

Se trata de una ronda más breve y menos fuerte que las anteriores.

En la segunda ronda todo el esfuerzo de los amigos era hacerle comprender a Job lo razonable de sus argumentos, mientras Job respondía con la “sinrazón” de su experiencia. Sin embargo, ha salido victorioso pues sigue convencido de que Dios conoce su inocencia y un día dará testimonio de ello. Es imposible que Dios actúe como dicen sus amigos; el Dios de Job tiene otro modo de actuar muy distinto al que ellos dicen.

Ahora va a pasar de la simple defensa al ataque. Está dispuesto a demostrarles que el principio con el que le condenan es falso. Por eso abre la tercera ronda con una nueva perspectiva: por lo que él observa y lo que le cuentan los que viajan y saben, el malvado vive con frecuencia a lo grande.

21,1-34 Job: ¿Por qué triunfan los malvados? Hasta ahora los amigos no han sabido escucharle, pues sus argumentos y su talante más bien le han sonado a burla ante la tragedia que él está viviendo. Por eso les pide el único consuelo que ahora le pueden ofrecer: escucharle, al menos; dejarle que se desahogue.

Su queja no va contra un hombre sino que va contra el mismo Dios, a quien él siempre ha querido tanto y ahora lo tiene desconcertado; por más vueltas que le da, no lo entiende. Pero no se resigna a no entenderse con Dios; ha de expresar lo que siente por dentro, aunque suene a blasfemia.

Quizá también Job, cuando todo le iba bien, pensaba como ellos, sin molestarse en mirar la vida de otros a su alrededor. Pero ahora que lo sufre en propia carne, ha salido a observar la realidad y se le ha puesto carne de gallina, al ver tantos casos que desmienten un principio religioso que parecía intocable: la retribución de Dios en esta vida, premiando a los buenos y castigando a los malos.

Sus amigos han reiterado hasta el aburrimiento que Dios siempre castiga a los malos. Con este discurso –genialidad del autor– Job va a demostrar, asombrando con ello a sus amigos (Job 21,5), que la realidad muestra más bien lo contrario: los sinvergüenzas muchas veces triunfan. Y lo mismo que Jere-

mías (Jr 12,1-2) también Job se pregunta por qué prosperan los impíos.

Parte de un ejemplo sutil: la figura del “ateo feliz”. Su casa, sus hijos, su ganado... todo es prosperidad y dicha. Todos cantan y se divierten. Y acaba sus días lleno de felicidad. El piadoso israelita piensa que todo eso son dones de Dios; pero resulta que lo está disfrutando alguien que “pasa” olímpicamente de Dios, que rechaza a Dios (Job 21,14-15), que en su propia vida tiene el mayor argumento de que no “necesita” a Dios para nada. Y encima parece que Dios está favoreciendo su ateísmo, pues no le castiga (Job 21,9). Nótese como Job 21,8-13, recoge y aplica a los impíos todo lo que Elifaz (véase Job 5,20-26) enumeraba como propio de las bendiciones de Dios para con el que se arrepiente y reconoce su pecado. Lo del Padre *que hace salir el sol sobre buenos y malos y manda la lluvia sobre justos e injustos* (véase Mt 5,45), se entiende desde una perspectiva de amor y gratuidad pero es incomprendible desde la doctrina de la justicia retributiva. Dos principios distintos en dos testamentos.

Queda, por tanto, bien claro lo peligroso de una moral interesada y mercantilista (te doy para que me des, soy bueno para que me premies) y de poner las relaciones con Dios bajo el prisma de temer el castigo o esperar el premio, impidiendo unas relaciones de gratuidad y sin temor.

Job 21,16 es de difícil lectura y comprensión. Parece la glosa de un lector escandalizado de lo anterior que, al darse cuenta de que con tales expresiones se podía estar alabando y defendiendo la vida del impío, añade: *Pero no tienen la dicha en su mano; lejos de mí pensar como ellos.*

Sigue Job preguntando dónde está el cumplimiento de lo que aseguraba Bildad del malvado (véase Job 18,5ss). Y, si es que Dios va a castigar al malvado en su descendencia (teoría religiosa contemporánea), es una triste gracia; poco le puede importar ya al ateo lo que vayan a hacer con sus hijos una vez muerto. Y esto no es un intento de dar lecciones a Dios (como pueden objetar sus interlocutores), pero la experiencia diaria dice

que la muerte trata lo mismo y acaba igualando al que vive feliz y al que está lleno de amargura (véase Ecl 9,2).

Nuevamente se ve como acorralado e incomprendido por sus teóricos acusadores. Por eso recurre al testimonio de los que viajan y conocen la amplia realidad de la vida y de los casos. Y todos coinciden con él en que el impío no sólo no recibe el castigo en esta vida sino que hasta su entierro es un triunfo y el éxito final.

Coincide Job con los grandes interrogantes de Sal 73,3-13: *...tenía envidia de los impíos, viendo la prosperidad de los malvados... viven tranquilos y acumulan riquezas. Entonces, ¿de qué me sirve haber guardado limpio el corazón y haber mantenido mis manos inocentes?* Pero el salmista llega a otra conclusión a la que Job aún no ha llegado: *Hasta que entré en los secretos de Dios, y comprendí el destino que les aguarda... Pero yo estaré contigo siempre... Si estoy contigo, ya no encuentro gusto en la tierra... Finalmente Job penetrará incluso más hondo en el misterio de Dios.*

22,1-30 Elifaz: Nueva acusación e invitación a la conversión. Elifaz, hombre impulsivo, se ha sentido también afectado y hasta horrorizado con los últimos discursos de Job. Los razonamientos del amigo "castigado" le suenan a perversidad y hasta blasfemia. Por eso ahora va a atacarle sin compasión. Al fin y al cabo, es por el bien de su amigo. Además está en juego nada menos que el honor y la justicia del mismo Dios. En la cabeza de Elifaz no cabe el que se pueda servir a Dios "gratis" y sin esperar nada. Ahora bien, si Job es justo y en nada se beneficia por ello, ¿habrá que suponer que el beneficiado es Dios? *¿Qué saca el todopoderoso con que tú seas justo?* (Job 22,3).

Es el mismo argumento que repetirá después Elihú (Job 35,7) y que el mismo Jesús recordará en el Nuevo Testamento: al final, *somos siervos inútiles* (véase Lc 17,10). Como siempre se da por supuesta la doctrina de la retribución, no se puede ni imaginar el absurdo de que Dios esté pidiendo cuentas a un hombre que le es fiel. (Notar de paso lo

peligroso que es intentar encasillar y manipular la imagen de Dios en nuestros moldes. ¡Por eso los amigos de Job están en un callejón sin salida!). Y, si Dios no le pide cuentas de su fidelidad (¡supuesto absurdo!), está claro que Job es un hipócrita y está ocultando la realidad de su vida.

Por eso ahora Elifaz se convierte en una especie de liturgo profético, que preside un acto penitencial, y se dispone a hacerle a Job un examen de conciencia. Para defender la justicia de Dios no va a tener reparos en "inventar" delitos y pecados en Job. Son todos prácticamente injusticias contra el prójimo (Job 22,6-20). Job 31 dará respuesta exacta a todas estas acusaciones.

Elifaz traça la semblanza del hombre rico y poderoso y los pecados que solía cometer en el ambiente de la época. Y lo hace con una gran finura y categoría. Intenta descubrir en la vida de Job la posibilidad de vivir un doble juego: muy piadoso con Dios, pero tremendamente opresor con los débiles de este mundo. Lo cual, en la religiosidad más pura y auténtica, era vivir en mentira, ya que Dios es el defensor de los débiles (véase Ex 22,25-26; Dt 24,6.12-13.17-22; Ez 18,7; Is 58,7). En esto hay que dar la razón a Elifaz. No es posible intentar agradar y ser amigos de Dios, mientras se acumulan riquezas a costa de los pobres, o no se defiende al débil contra el prepotente, o no se sabe compartir con los necesitados. Esto es una gran verdad revelada.

Donde falla Elifaz es en aplicar la doctrina a Job, pues no es su caso. En parte le salva su buena voluntad por echar una mano al "amigo obstinado" y sacarle de la situación religiosa de rebeldía ante Dios. Y Elifaz no conoce otro camino que el del arrepentimiento, reconociendo la propia maldad. Pero supone al amigo obcecado y quiere arrancarlo de la obcecación. Por eso le presenta la imagen del impío y malvado, que piensa que Dios no le ve y que él se basta con sus propias fuerzas y sus riquezas. De este peligro advertía y ponía en guardia el autor deuteronomista al pueblo de Israel, cuando entró en la Tierra prometida. ¡Ojo con la abundancia y la prosperidad! El hombre llega a creer que es fruto del propio esfuerzo y talento, y olvida los

tiempos de escasez y al Dios que le dio las fuerzas y las riquezas (véase Dt 8,2-18). Pero Job no debe olvidar cómo acaban tales malvados, cuando Dios actúa y defiende a los débiles (véase Is 2,11-17; 57,15; Lc 1,52-53).

Job debe “convertirse” y todo cambiará. La descripción que hace de los efectos de la reconciliación en Job 22,21-30 son de una altura y sensibilidad religiosa exquisitas, si se elimina el presupuesto de la retribución interesada, que aparece en Job 22,28.30. Bastante mejor sabe situarse el autor del salmo 73.

Ciertamente Job acabará convirtiéndose al misterio y a la gratuidad de Dios por caminos distintos de los que propone su amigo.

23,1-17; 24,1-17.25; 27,12 Job: Entre el deseo y el temor del encuentro. Como acaba de indicarse en el epígrafe, a continuación de Job 23,1-24,17 procede situar Job 24,25: *¿Acaso no es así? ¿Quién me desmentirá y probará que estoy equivocado?*; y Job 27,12: *Y si todos vosotros lo tenéis comprobado, ¿a qué vienen esas necias palabras?* Job no puede aceptar el juicio penitencial que le ofrece Elifaz, ya que sería reconocerse culpable y él pretende probar su inocencia. Por eso continúa firme en su lamento y rebeldía para con Dios. Sigue deseando vivamente encontrarse con Dios para plantearle su causa. Dado el cúmulo de razones que puede aportar a su favor y suponiendo que Dios es como él se lo imagina (y no como sus amigos intentan presentarlo), acabaría dándole la razón. Porque sus sufrimientos no están provocados por los propios pecados sino por Dios mismo. Debe ser Dios el que asegure que Job es inocente y explique por qué, sin embargo, sufre tanto. Para eso hay que encontrar a Dios.

Pero ahí surge su mayor problema: Dios es inefable, inalcanzable, no se le puede hallar fácilmente. La experiencia personal y presente de Job (a manera de noche oscura del alma) es que no encuentra a Dios por ninguna parte, en ninguno de los puntos cardinales. Exactamente lo contrario de lo que expresaba el salmista: *Si subo hasta el cielo, allí estás tú; si me acuesto en el abismo, allí te encuentro...* (Sal 139,8-10). Y sin embargo con el mismo

salmo Job expresa que el Señor conoce su camino (véase Sal 139,1-6), que lo puede poner a prueba (de hecho así ha sido) y no se desvía (véase Sal 17,3). ¡Que, al menos, manifieste su inocencia!

Hay otra razón por la que tal pretensión también parece imposible: ¿cómo puede el hombre intentar cambiar los proyectos de Dios? Y Job está convencido de que Dios ha pronunciado ya la sentencia inmutable: *Pero si él decide algo, ¿quién lo detendrá? Él realiza lo que desea. Él ejecutará mi sentencia, y todo lo que tiene proyectado* (Job 23,13-14). Ante un Dios tan grande e inaccesible, tan inmutable, Job se encuentra solo, desamparado y horrorizado. Para vivir así, más vale morir y desaparecer (Job 23,15-17). ¿Qué sentido tiene la vida de un hombre descendido de Dios y sin horizontes?

Job 24 se abre y se cierra con dos interrogantes, que suenan a desafío para con el modo de actuar de Dios: *¿Por qué el Poderoso no señala plazos, para que los suyos vean cómo actúa?* (Job 24,1); *¿Acaso no es así? ¿Quién me desmentirá, y probará que estoy equivocado?* (Job 24,25). Debería actuar contra los poderosos en defensa de los débiles (véase Sal 64,8) y mostrar claramente a los piadosos que no se desentiende del mundo, que no tarda en llegar su “día” (véase Sal 118,23-24), en que se restablece la justicia y el derecho.

La experiencia –aduce Job– nos muestra a los perversos ampliando los linderos de sus propiedades a costa de los buenos (Prov 22,28); roban lo poco que tienen los pobres y los avasallan (véase Sal 94,5-7); los obligan a soportar una vida propia de animales: les imponen trabajos inhumanos para subsistir, los dejan desnudos ante el frío y la intemperie, hambrientos y sedientos; los oprimen sin consideración alguna. Muchos son asesinos, ladrones o adúlteros, que actúan con nocturnidad y alevosía. Pero nadie les pide cuenta.

Ni el grito de los pobres y oprimidos llega al cielo: *¡Pero Dios no oye sus quejas!* (Job 24,12b). Al contrario del modo de actuar de Dios en Egipto con su pueblo: *los israelitas, esclavizados, gemían y clamaban, y sus gritos de socorro llegaron hasta Dios desde su*

esclavitud. Dios escuchó sus lamentos y recordó la promesa que había hecho a Abrahán, Isaac y Jacob (Ex 2,23-24; véase Ex 3,7-9).

Si esto es así, si la historia misma muestra que Dios está ausente de ella (dadas las injusticias que se comenten) o actúa a des-tiempo, si los pobres no tienen en él a su protector y vengador, ¿dónde está el Dios que ellos le quieren presentar? (Puesto que los sabios dicen que el recto orden de la sociedad humana revela a Dios). Que le desmientan lo que acaba de decir, si es que está equivocando; de lo contrario, que cesen de una vez sus necios discursos. *Y si todos vosotros lo tenéis comprobado ¿a qué vienen esas necias palabras?* (Job 27,12).

25,1-6; 26,5-14 Bildad: La omnipotencia de Dios contra la inocencia de Job. Proponemos ordenar el texto como se indica en el epígrafe.

Bildad responde a Job, que sigue pidiendo un juicio con Dios, el inalcanzable, y se manifiesta inocente frente a él. Y lo hace basando su argumentación en el funcionamiento del universo. Efectivamente Dios está muy por encima del hombre, ya que es el que pone orden en el movimiento de los astros, el que los ha creado innumerables y domina todo con su luz. El hombre, pobre “gusano” y “carroña”, no debe pretender ser justo ante Dios (ver el tema repetido en Job 4,17; 15,14), ya que ni siquiera la luna y las estrellas son puras ante él.

Pasando, como se puede observar, del orden ético al cósmico, Bildad responde a la objeción de Job sobre las injusticias en la sociedad, que permanecen impunes. Con los temas de la luz y sobre todo del agua, describe, con gran belleza literaria, el dominio de Dios sobre todo poder levantisco. El agua cubre el abismo, pero Dios la atraviesa con su mirada; tiende a derramarse, pero Dios la recoge en nubes; hace presión para salir, pero las nubes la contienen; si se agita, Dios la aquietta; si se rebela, Dios la somete.

Job debe aprender ahí y no atreverse tan alto en su rebeldía. Que si eso es lo que capta-mos a primera vista ¿qué no habrá detrás de todo ello?

26,1-4; 27,1-7 Hasta el último aliento mantendrá su honradez. Parece conveniente unir esta doble intervención de Job que en el texto hebreo está separada. Este es, sin duda, el discurso más breve de Job. Prácticamente no dice nada nuevo.

Hasta el momento –procurando resumir– el Satán ha intentado demostrar que Job sirve a Dios por interés; los amigos han utilizado todos los medios a su alcance para que Job se arrepienta, reconozca sus pecados y se reconcilie con Dios. Así se salvará plenamente su doctrina acerca de la retribución. Pero ¿a costa de qué? A costa de ocultar la verdad y hacer que triunfe la mentira. Y esto Job no lo puede aceptar.

Los amigos le han presentado un Dios fuerte, inmensamente sabio, que les ha comunicado a ellos su sabiduría. Por eso Job ironiza: ¡bonita manera de ayudar al débil y al ignorante! Pendientes sólo de la pureza de su doctrina, da la impresión de que olvidan del todo la situación histórica, vital del amigo a quien han venido a consolar. De ahí los interrogantes acerca del destinatario de sus palabras y del autor de tales ideas. ¿Es posible que sea Dios el que los está inspirando? Job lo duda.

Y, viviendo trágicamente la tensión entre el Dios que le quieren presentar sus amigos (y que él percibe como un Dios que se niega a hacerle justicia y le llena de amargura) y el Dios a quien él ha servido durante toda su vida y siente aún en su conciencia (el que alienta su vida, defensor de la verdad), jura públicamente que es inocente y será fiel a la verdad y a la propia conciencia hasta la muerte (Job 27,1-7). Con estas expresiones el autor va preparando literariamente y anticipa el alegato de inocencia que va a proclamar en Job 31.

El lector, que está en la trama del libro desde el principio, sabe que Job tiene razón y sigue el camino recto, marcado por su conciencia. Dios acabará dándole la razón de fondo, aunque en algo va a cambiar también Job (Job 42,5-6). Pueden ilustrar bastante los siguientes textos: *Dichoso el que ve olvidada su culpa y perdonado su pecado. Dichoso aquel a quien el Señor no le imputa la falta, y en cuyo espíritu no hay engaño* (Sal 32,1-2).

De nada me remuerde la conciencia, mas no por eso me considero inocente, porque quien me juzga es el Señor (1 Cor 4,4). El testimonio de Juan es que la verdad se manifiesta no con palabras sino con obras de amor al hermano (véase 1 Jn 3,8-21).

¿Quién es el verdadero amigo de Job en Job 27,7: los amigos, Dios, Satán? Quizá todos en algún aspecto, pero no todos de la misma manera. Sus amigos quieren a toda costa que se reconozca pecador (sin serlo), Dios le ha castigado sin motivo (al menos, Job así lo percibe) y Satán lo ha puesto en tentación, por ver si sirve a Dios por conveniencia. Que el lector mismo decida.

27,8-11.13-23; 24,18-24 Sofar: La suerte del malvado. El discurso de Sofar en esta tercera ronda debería ser reconstruido a nuestro parecer, según se indica en el epígrafe. Efectivamente, dentro de la dificultad que supone el intento de ordenar y recomponer estos capítulos, nos ha parecido más lógico y progresivo el discurso de Sofar si leemos primero Job 27 y a continuación Job 24. Vuelve a tomar la suerte del malvado, como argumento. El texto recupera sentido completo en este orden; en cambio, en sus respectivos contextos no acababa de encajar.

Prácticamente nada nuevo aporta este discurso a lo ya dicho en los anteriores. Sigue manteniendo la clásica doctrina de la retribución aplicada a la suerte que corren los malvados. Ninguna esperanza les queda, ya que Dios les va a quitar la vida, como a todos los mortales y no escuchará su oración en la desgracia, pues Dios sólo escucha al que hace el bien. *Confía en el Señor y haz el bien, habita en esta tierra y mantente fiel; pon en el Señor tu complacencia, y él te dará lo que desea tu corazón* (véase Sal 37,3-4).

Muchos son los peligros que acechan al que sólo se apoya en su riqueza y olvida al Señor: la guerra, el hambre, la peste, la ruina, las catástrofes naturales, los enemigos; hasta los vecinos y los de su propia casa le van a despreciar. Su hacienda está maldita, ya que fue conseguida injustamente; la muerte le dará su merecido puesto que despreció a los pobres (Job 24,21). Parecía que Dios no

se enteraba, pero en realidad vigilaba atentamente su camino.

III

INTERMEDIO: HIMNO A LA SABIDURIA (28,1-28)

Después de tres rondas en que Job y sus amigos han ido intercambiando ideas, sentimientos y posturas, sorprende este capítulo dedicado a la sabiduría.

Varios son los interrogantes que suscita:

1º) ¿Quién ha compuesto este poema? ¿Ha sido el autor del libro? ¿Era un himno anterior, que el autor introdujo en su libro? ¿Ha sido una composición que alguien introdujo posteriormente en el libro?

Todos coinciden en que el estilo literario no desmerece del resto de la obra. Pero no hay una respuesta clara y unánime a los anteriores interrogantes.

2º) ¿Quién pronuncia este poema: Job, un amigo? Aunque tradicionalmente se ponía en boca de Job, según el texto hebreo, hoy se acepta como un intermedio, que pronuncia el mismo autor del libro o una voz anónima o un coro.

3º) ¿A qué viene ahora este tema aquí? ¿No estaría mejor en otro sitio; por ejemplo: después de hablar Dios?

No deja de tener sentido aquí una especie de descanso para reflexionar, después de las tensiones acumuladas en los diálogos anteriores. Por otra parte, va abriendo pistas para aceptar la intervención de Dios y comprender mejor la tesis fundamental del libro.

Es mucha la distancia entre el saber humano y el saber de Dios. Por más que lo intente, el hombre nunca podrá penetrar en el misterio de la sabiduría divina.

Para entender el contenido de este capítulo, hay que recordar que el tema de la sabiduría no es nuevo; ha salido varias veces en la obra: los amigos le han recordado que hay que someterse a la sabiduría de la tradición: *Pregunta a las generaciones anteriores... pues nosotros somos de ayer y no sabemos nada...* (véase Job 8,8-10). A Job le llaman "charla-

tán"... le dicen que está vacío de argumentos, que él mismo se condena, y acaban increpándole: *¿Recibes las confidencias de Dios? ¿Has acaparado la sabiduría?* (véase Job 11,2; 15,2-8). Pero tampoco Job se queda mudo en el tema y espeta irónicamente a sus "adversarios": *Vosotros sois la voz del pueblo y con vosotros morirá la sabiduría... ¡Ojalá os callarais de una vez! Daríais una prueba de sabiduría... ¡Cómo has aconsejado al ignorante, qué gran sabiduría has demostrado!* (véase Job 12,2; 13,5; 26,3).

Además el tema de la retribución es peculiar del ambiente sapiencial en Israel. Es tratado expresamente en el libro del Eclesiástico, que se hace eco, entre otros, de los siguientes temas en relación con la sabiduría: origen divino de la misma; el temor de Dios principio de la sabiduría; aplicación concreta en la vida; el ideal del sabio; alabanza de la creación (véase Eclo 1ss.; 38-39). En el libro de los Proverbios se invita a los creyentes a escuchar a la sabiduría y hay todo un discurso lleno de loas a la sabiduría, lo mismo que en el libro de Baruc. Hasta tal punto, que acaban identificándola con la divinidad (véase Prov 8; Bar 3-4).

El presente capítulo está dividido en tres partes, coincidiendo con los interrogantes que se repiten en Job 28,12 y 28,20: *¿Dónde se encuentra la sabiduría? ¿Cuál es la sede de la inteligencia?*

Los doce primeros versos describen la destreza y audacia del "hombre artesano", que penetra en la tierra, a través de las galerías de la mina y le arranca sus tesoros ocultos, sus misterios más preciados, desafia sus oscuridades, llegando a donde jamás pudieron penetrar los más fuertes o sagaces animales. Pero a la sabiduría no la encuentra.

La segunda parte del capítulo lo componen Job 28,13-20. Ya que el hombre artesano no ha podido fabricar ni encontrar la sabiduría, ¿podrá quizá comprarla el "mercader"? Es claro que no hay en el mundo nada que pueda equivaler al valor de la sabiduría (véase Prov 3,13-16). No es objeto de mercado. Ni se compra ni se vende. Con todo el oro del mundo o perlas preciosas no se podría conseguir, pues ella vale mucho más.

Finalmente, en la tercera parte del capítulo, el poema confirma que la verdadera sabiduría sólo la posee Dios. Con ella lo hizo todo en la creación (véase Prov 8,22-31); en las obras creadas, por tanto, se pueden percibir las huellas de la sabiduría del Creador. Pero es inútil (y hasta perjudicial) que intente el hombre alcanzar con sus propias fuerzas la sabiduría divina. Pues es inefable e inalcanzable. La mejor postura es la del salmo: *yo era un estúpido y no lo comprendía, era como un animal ante ti* (Sal 73,22).

Pero, si es cierto que el hombre no puede penetrar en el misterio de la sabiduría de Dios ni con su destreza ni con su dinero, no es menos cierto que el hombre puede escuchar, pedir y suplicar a Dios, amarle a él evitando el mal, y participar así de la sabiduría divina. Dios sí puede otorgar su saber al hombre religioso. Tal doctrina aparece con frecuencia en los ambientes sapienciales de Israel (véase Prov 2,1-5; 1,7; 8,13; 9,10; Sal 111,10). Y ese es el mensaje del último verso de este capítulo: *En el temor del Señor está la sabiduría; en apartarse del mal, la inteligencia.*

IV SOLILUQUIO DE JOB (29,1-31,40b)

El intermedio ha servido de piedra sepulcral o epitafio, que sella definitivamente el silencio de los amigos de Job. Ya no tienen nada que decir. Desaparecen de la escena. Ya sólo queda Job, hablando en soliloquio en el escenario y desafiando a un Dios, invisible para él pero visible para nosotros que hemos seguido el drama desde el prólogo de la obra.

Es este el discurso más largo de todos los pronunciados hasta ahora por Job. Es también de una gran categoría. Mientras los teorizantes religiosos guardan un riguroso silencio, pues nada tienen que decir, Job sigue gritando desde la experiencia, la fe y el desconsuelo de su vida. No se da por vencido. Sin saber a ciencia cierta por qué, aún tiene confianza en que Dios se manifieste y haga justicia. Las cosas no pueden quedar así.

Tres partes se pueden apreciar en el discurso, que se corresponden con los tres capítulos:

– La primera es una especie de examen o mirada añorante hacia el pasado, cuando todo le iba bien y se sentía amigo de Dios.

– La segunda, una toma de conciencia del presente, lleno de amargura y tristeza, incomprendido por sus “consoladores” y con la complicidad de Dios, que calla incomprensiblemente y le atormenta más aún.

– La tercera parte desarrolla una vez más su protesta y juramento de inocencia y suplica a Dios que le conceda el añorado encuentro futuro, en que reconozca públicamente que Job es inocente.

29,1-25 Una mirada al pasado. Debe advertirse que Job 29,21-25 tiene mejor sentido inserto entre Job 29,10 y Job 29,11. Así está colocado en el texto bíblico que nos sirve de base y que es el de la edición preparada por la Casa de la Biblia.

Mirando a su pasado, el autor del libro de Job describe la vida de un gran jeque oriental, rico en posesiones, rodeado de su familia y, sobre todo, amigo de Dios. ¿Podrá conocer de nuevo lo que vivió entonces? Dios le vigilaba para protegerle; no como ahora que le vigila para condenarle, a juzgar por las apariencias. Dios mismo, con su lámpara, iluminaba los pasos de Job. Es un tema sapiencial frecuente (véase Prov 20,20; Sal 119,105); *por tu luz vemos la luz* (Sal 36,10). Eran los años maduros y fecundos de su vida, en que Dios mismo cuidaba de él y de todo lo suyo. Por estar Dios con él, nadaba en la abundancia. De haber seguido siempre así, es probable que Job no hubiese dudado nunca de la clásica doctrina sobre la retribución.

Mirando a su pasado recuerda además que él era un hombre importante para los demás. Los ancianos y jefes en Israel se sentaban en las puertas o en la plaza de la ciudad, para presidir la asamblea de su pueblo, hacer justicia en los pleitos de sus paisanos y dar consejos en diferentes asuntos y situaciones.

A partir de Job 29,7 se describe a un Job que era uno de estos jefes importantes valorado y respetado por todos sus paisanos, por

jóvenes y ancianos, por los notables y los jefes, que enmudecían ante sus palabras y decisiones. Cuando hablaba o daba consejos, todo el mundo lo escuchaba con atención y nadie sabía contestar a sus argumentos. Todos esperaban sus palabras y la sonrisa o benevolencia de su rostro. Para todos era un líder y un consolador. Tenía además muy buena fama entre sus paisanos, por ser verdadero modelo de beneficencia y caridad; un poderoso que siempre defiende al débil: el pobre, el huérfano, el vagabundo, la viuda. Es el ideal del rey, descrito por ejemplo en Sal 72,12-13: *Porque él librará al pobre que suplica, al humilde que no tiene defensor; tendrá piedad del pobre desvalido...*

Indirectamente está rechazando las acusaciones de Elifaz, referentes a las viudas, huérfanos, desnudos, sedientos y hambrientos, a quienes hubiera hecho injusticia en su vida. Lejos de ello, Job se ve a sí mismo como *padre de los huérfanos*, título propio de Dios (véase Sal 68,6). Más aún, con entereza y fortaleza los defiende contra sus injustos agresores (véase Sal 3,8; 58,7).

Basado en todo esto, Job esperaba una vida longeva como tantos patriarcas y hombres buenos de la Biblia y una gran prosperidad, como bendición de Dios por su vida intachable.

30,1-31 Una mirada al presente. Y sin embargo, lo que podía esperar siguiendo la estricta lógica de la retribución, se ha convertido en absurda contradicción en su experiencia presente. De ahí el contraste por tres veces repetido: *pero ahora...* (véase Job 30,1.9.16).

La triste realidad del drama que vive en la actualidad invierte totalmente los datos del capítulo anterior. Lo que antes era buena fama y respeto ahora es desprecio y desprestigio; el Dios al que entonces experimentaba como amigo se ha convertido en un Dios hostil; la prosperidad de otros tiempos es ahora una pura desgracia. De ahí el parecido con los salmos de lamentación y súplica (véase Sal 38). Lo original en Job es que Dios aparece como el enemigo principal.

En los quince primeros versos se describen los desprecios, burlas y persecuciones de que

es objeto. Pero con una particularidad, que exagera el contraste con el capítulo anterior, pues mientras allí era respetado y admirado por la gente importante aquí es despreciado y perseguido por una gente "vil y marginada". Esta gente es descrita con rasgos fuertes: de menos categoría que los perros que cuidan el rebaño; hambrientos y débiles; marginados y rechazados por la sociedad; que rebuznan como asnos; gente anónima y desconocida. Estos tales actúan impunemente contra Job, se burlan de él y le sacan coplas, le escupen a la cara, le ponen tropiezos e intentan matarle. Y nadie se lo impide ni sale en defensa de Job.

Pero hay algo más grave que todo esto. La enfermedad que corroe todos sus miembros y le llena de una profunda tristeza la está viviendo Job como un gesto hostil de Dios mismo contra él. Es la descripción de Job 30,16-22. Se ve a sí mismo reflejado en la imagen de los salmos: *a causa de tu enojo y tu furor, porque primero me encumbraste, y luego me humillaste* (Sal 102,11).

En diálogo con Dios, le echa en cara que no hace ni caso a sus gritos, que encima lo persigue y lo zarandea como un barquito en medio de una gran tempestad. *Con violencia ha agarrado Dios mi manto... me ha tirado en el fango... grito hacia ti y no me respondes... te has vuelto cruel conmigo... me zarandeas en medio de la tempestad...* (Job 30,18-22). De nuevo siente la sensación de que su destino cierto y ya cercano es la muerte. ¿Es ese el final que Job merecía? Otro muy distinto fue el comportamiento que él tuvo con los tristes y angustiados ¿será mucho pedir que Dios se porte con Job, al menos, como él se portó con los otros? Por eso es enorme su decepción: *Esperaba prosperidad y vino desgracia...* (Job 30,26a).

La situación presente es verdaderamente trágica y desesperada. No hay descanso en la enfermedad, ni luz, ni esperanza; sólo lamentos.

31,1-40b Juramento de inocencia y mirada al futuro. Para el ordenamiento del texto seguimos la edición de la Biblia preparada por la Casa de la Biblia e insertamos Job 31,38-40a entre Job 31,15 y Job 31,16. Pa-

rece más lógico el sentido. Desde luego, al final estarían fuera de lugar.

El presente capítulo desarrolla el "juramento de inocencia" de Job. En los procedimientos legales del antiguo Israel este juramento, contrario a una acusación, era de valor decisivo. Más aún, cuando no había pruebas claras, el "juramento de inocencia" valía para poner en manos de Dios la decisión. Si el reo juraba en falso, Dios haría recaer sobre él todas las maldiciones enunciadas al jurar. Era, pues, someter un pleito a la sentencia del mismo Dios.

Job afirma bajo juramento que es inocente de las acusaciones que le han dirigido sus amigos. Y desafía al juez divino para que pronuncie la sentencia absolutoria, reconociendo su inocencia. Examina su conciencia partiendo de los pecados que podría cometer alguien que hubiera vivido en su misma situación. Más o menos, es el código moral que corresponde a un hombre importante y rico en el antiguo oriente, de familia patriarcal, que sólo puede actuar bien por motivos religiosos y de conciencia, nunca por imposiciones humanas. De hecho Job vivió así porque era amigo de Dios.

El contenido del juramento es, en su mayoría, referente a las relaciones de respeto, justicia y caridad con el prójimo; sólo uno se refiere al verdadero culto a Dios. El uso de este tipo de juramento no es original del libro de Job. Se encuentra también, por ejemplo en el Sal 7,4-18.

Partiendo de una afirmación, en que Job proclama no haber ni siquiera mirado con malos ojos a una mujer, lanza una serie de interrogantes acerca de la realización concreta de la justicia retributiva. Después, mediante el juramento imprecatorio, pide a Dios que le vengan las desgracias si es que él ha faltado.

El contenido de las exculpaciones, o manifestaciones de inocencia, tiene que ver, sobre todo, con el trato dado al prójimo. Como Dios lo conoce todo, sabe bien que nunca aceptó el fraude o la mentira, que jamás dejó el buen camino. Nunca intentó el adulterio; al juzgar, respetó escrupulosamente los derechos de los esclavos (cosa inaudita en sus ambientes); en ningún momento se apro-

pió de forma indebida del fruto de la tierra, en toda ocasión estuvo dispuesto a compartirlo con los pobres, los huérfanos y las viudas. Y si no fuese cierto todo esto, que Dios le castigue cruelmente.

O quizá podría haberse apartado de Dios, cayendo en sutil idolatría y haciendo de las muchas riquezas su dios o adorando al sol y a la luna. Pero no fue así. En ninguna ocasión se alegró del mal del enemigo (cosa corriente en su entorno) y siempre defendió al forastero, según recordaba el Deuteronomio: *ya que emigrantes fuisteis vosotros en Egipto* (véase Dt 10,19).

Job 31,33-34 aporta una nueva luz a la postura de Job. A pesar de su conciencia clara de ser inocente, reconoce que ha podido pecar; pero, en todo caso, Dios ya le ha perdonado y no le cabe en la cabeza que tales pecados ocultos puedan merecer la terrible situación que está padeciendo. ¡Es demasiado para su pequeña capacidad pecadora! El Dios en quien él cree debería estar muy por encima de ello. Y acaba rubricando solemnemente su declaración: *¡Es mi última palabra; que el Poderoso me responda!* (Job 31,35b).

Así termina el largo alegato para con sus amigos; nada más tiene que decirles; el juramento los deja vencidos y la causa queda en manos de Dios. Permanece esperando el juicio de Dios en actitud desafiante. El dolor de la prueba y la postura falsa de sus amigos le han llevado muy lejos. Apoyado en su verdad y bondad de creatura se ha atrevido con el creador. ¿Esta postura es más válida que la de sus amigos? ¿No es demasiado atrevido Job? ¿Es quizá blasfema su actitud? ¿Puede encontrar al Dios verdadero por este camino? ¿Quién tiene razón? ¿Job o Dios? ¿Necesariamente ha de ser "culpable" Dios para que Job sea "inocente"?

V DISCURSOS DE ELIHU (32,1-37,24)

La gran mayoría de los estudiosos de la Biblia coinciden en afirmar que estos capítulos fueron un añadido posterior, puestos en es-

te lugar por algún autor que se sentía escandalizado por el contenido del libro y pensaba que se podía decir todavía mucho en contra de las atrevidas afirmaciones de Job. De hecho, cuando lógicamente se debería esperar la respuesta de Dios al desafío de Job, se introduce esta gran cuña, que es la intervención de Elihú. Un personaje que, como ya se dijo en la introducción general, no está ni en el prólogo (Job 2,11) ni en el epílogo (Job 42,7-9). Además hay importantes diferencias de estilo y vocabulario entre estos capítulos y el resto del libro que se podría leer prescindiendo de ellos y tendría una total continuidad.

Posiblemente el autor original intentó provocar y hacer pensar a los creyentes adormecidos o desconcertados. Quizá su libro resultaba desafiante y escandaloso en los ambientes sapienciales, que defendían de manera rígida y clara la doctrina de la retribución. Incluso se sienten, sin duda, ofendidos y heridos en su sensibilidad religiosa. Ni los amigos, ni siquiera Dios dan suficiente respuesta. Ante esto ¿qué hacer? ¿Suprimir el libro del canon sagrado? Ya es tarde. Al menos, introducir nuevas aclaraciones al tema y añadirlas al libro. Se opta por esto y se inserta después del último discurso de Job, dejando a Dios la última palabra. Sería gran atrevimiento intentar enmendarla.

En cuanto al contenido, se niega de nuevo la honradez y bondad de Job. Asumiendo la explicación que los amigos han dado al sufrimiento como castigo del pecado, añade que Dios lo puede usar también como medicina (para curar la autosuficiencia del hombre) y como pedagogía (para llevarle al buen camino). De paso, recuerda a Job la superioridad infinita de Dios, preparando así su intervención.

Cada uno de los discursos de Elihú comienza llamando la atención de Job y sus amigos; sigue rebatiendo expresiones de Job; ofrece su doctrina personal y acaba amonestando a Job y defendiendo la grandeza y misericordia de Dios.

32,1-22 Introducción: Dios no puede aparecer culpable. El silencio definitivo de los amigos de Job escandalizaba posiblemente a

mucha gente, que compartía la mentalidad sapiencial. Aparece entonces aquí un personaje joven, bastante creído de su ciencia religiosa, perteneciente supuestamente a una familia concreta y con rasgos patriarcales, que tiene todavía mucho que decir.

Le mueve a hablar el hecho de que Dios ha quedado como "culpable". Y eso ¿por qué? Pues porque el juicio al que Job ha emplazado a Dios es un juicio "bilateral". En él Dios no tiene que resolver una causa entre otros dos, que acuden para que absuelva a uno y condene a otro, como un juez imparcial. El juicio se resuelve entre Job y Dios, de tal manera que el dar la razón a uno es quitársela al otro. Si Job es inocente, Dios tiene que resultar culpable. Y eso es lo que hace montar en cólera a Elihú, el solo pensamiento de que Dios pueda quedar mal y aparecer culpable.

La doctrina sobre la retribución ha conducido a un callejón sin salida. Por eso Elihú vuelve a la carga para que la culpabilidad revierta plenamente sobre Job y Dios resulte claramente inocente. Interviene, pues, Elihú, porque los amigos de Job no lo han hecho bien. Antes calló porque tenían que hablar los mayores, ya que la edad y la experiencia son fuente de sabiduría. Pero la sabiduría de los mayores se ha mostrado incapaz de tapar la boca a Job. Por eso habla ahora una sabiduría joven que no la proporciona la vida, sino que es una gracia de Dios.

Por lo que ha podido constatar, a mucha gente le está pasando lo que a los amigos de Job: que la problemática planteada los deja sin respuesta y como mudos. La lectura de este libro no deja a nadie indiferente; interpela y hace pensar.

33,1-33 Primer discurso: Dios es superior al hombre y le habla de muchas maneras. Después de una larga introducción, que llena el capítulo anterior, Elihú se dirige a Job de modo solemne, para atraerse su atención. Va a hablarle de tú a tú; intenta ponerse a su nivel, para que haya una mayor comprensión mutua y sin prejuicios.

Comienza citando palabras que Job ha ido pronunciando en anteriores capítulos y él recoge aquí juntas. En resumen, Job ha

afirmado que tiene conciencia de ser justo y sin embargo Dios le ha tratado mal, como a un enemigo. *Soy puro, no tengo pecado; soy inocente y no hay culpa en mí; pero Dios halla pretextos contra mí y me considera su enemigo; me tiende trampas a cada paso y vigila todos mis movimientos* (Job 33,9-11).

La respuesta a este punto es escueta: Dios está muy por encima del hombre, *Pues te digo que en esto te equivocas, porque Dios es superior al hombre* (Job 33,12). Es un atrevimiento inaudito intentar pedirle cuentas, algo que ya había constatado el profeta Isaías: *¡Ay del que pleitea con su artífice, siendo una vasija como otra cualquiera!... ¡Ay del que dice al padre: "¿Qué es lo que engendras?" O a la mujer: "¿Qué das a luz?"! Así dice el Señor: ...¿Vais a pedirme cuentas de mis hijos, a darme lo que debo hacer?* (véase Is 45,9-11).

En segundo lugar, recuerda a Job que se ha quejado del silencio de Dios y le ha interpelado para que le dé explicaciones de por qué actúa así con él: *¿Por qué le echas en cara que no responda a todas tus acciones?* (Job 33,13). Y aquí aporta Elihú unas ideas realmente novedosas en el libro. Dios tiene muchas maneras de hablar: por ejemplo con sueños y visiones. Con frecuencia la Biblia nos recuerda que Dios habla en sueños y visiones a los hombres. Es el mismo Yahvé, quien, a través de la columna de nube y a la entrada de la tienda, hace saber a María y su hermano Aarón que él se comunica a sus profetas a través de visiones y sueños (véase Nm 12,6).

En el silencio de la noche, cuando cesan todos los ruidos y el hombre no escucha otras voces, que puedan interferir la voz de Dios, el mismo Dios se le manifiesta. El hombre dormido no es dueño de sí, no ofrece resistencia, es propicia ocasión para recibir la visita de Dios. En el sueño de Adán, modela la mujer (Gn 2,21); en sueños se manifiesta a Jacob a través de la escala (Gn 28,11-19). A su hijo José le descubre Dios sus designios misteriosos (véase Gn 37,5) y le revela el sentido de otros sueños, como el del faraón de Egipto (véase Gn 40-41). Los profetas son conscientes de que Dios se les manifiesta a través de visiones. A veces son externas y ob-

jetivas, otras veces son internas o imaginarias. Pero nunca dudan del origen divino de sus visiones (véase Am 7,1.4.7; Jr 1,11.13, etc.); no así los falsos profetas (véase Jr 23,16; Ez 13,3). Es éste un modo de comunicación que no se había hecho presente hasta ahora en el libro de Job.

Por este cauce de comunicación Dios ha enviado a los hombres serias y graves advertencias para librarlos de peligros y salvarlos. En concreto a Job le amonesta severamente para que sea humilde y se reconozca pecador. Parece que, por ahora, sin resultado alguno.

Otro modo de hablar Dios a los humanos es la misma enfermedad y el sufrimiento. Verdadera medicina para corregir y sanar al pecador. Cuando Job se queja de que Dios le hace sufrir y no le habla, está olvidando que ya el dolor mismo es un lenguaje divino, con un sentido educativo, para enseñar al hombre el verdadero camino y los auténticos valores. ¡Cuántas veces una enfermedad ha supuesto la salvación y el reencuentro con Dios!

A la manera de un salmo de súplica, hay aquí una descripción de la enfermedad, constatación del peligro de muerte, confesión del pecado, súplica y acción de gracias... Un dato nuevo que aporta Elihú es el intercesor o defensor, que tampoco aclara quién pueda ser, pero ayuda a resolver la situación.

Finalmente hay una nueva llamada a Job para que preste atención a las palabras de los sabios. Algunos dicen que estos versos estarían mejor como comienzo de Job 35.

34,1-37 Segundo discurso: Desde la doctrina de la retribución, Dios es justo y Job tiene que convertirse. Comienza este discurso con una solemne llamada a los sabios e inteligentes para que apoyen a Elihú en la clarificación de lo que es justo y bueno. Así Job queda solo, o bien como ignorante o bien como “sabio atrevido”. Pues se ha atrevido a afirmar que Dios no es justo con él: *Job ha dicho: Soy inocente, pero Dios no me hace justicia* (Job 34,5); más aún comparte con los ateos la convicción de que “agradar a Dios” no equivale a asegurar la felicidad temporal, ¿No ha dicho él: «De nada le sirve al hombre buscar el favor de Dios»? (Job 34,9).

Todo eso es cierto; lo que no es cierto es que Job siga los caminos de malvados y perversos (Job 34,8). Eso es una invención de Elihú para fundamentar mejor sus tesis sobre la retribución.

La primera respuesta a las objeciones de Job es una afirmación tajante de que Dios jamás podrá ser injusto: *¡Lejos de Dios la iniquidad! ¡Lejos del Poderoso la injusticia!* (Job 34,10), ya que siempre da a cada uno según sus obras pues tener el supremo poder y la máxima autoridad –y Dios los tiene– supone ejercer siempre la justicia. En Dios, el poder y la justicia son una misma cosa. La objeción más fuerte contra la justicia de Dios sería constatar que no defiende a débiles y oprimidos contra sus opresores. Pues bien, desde el Exodo (Ex 3,7.9), pasando por la espiritualidad de los salmos (Sal 9,13; 34,18) y la literatura sapiencial, siempre los defendió.

Por eso Elihú afirma que Dios no es parcial a favor de ricos y poderosos (Job 34,19); siempre castiga al culpable (Job 34,20.24-26), lo conoce todo y nada se le oculta (Job 34,21s.24s), aunque a veces parezca que se esconde (Job 34,29); pero el hombre no es quién para señalar plazos en el juicio de Dios (Job 34,23).

Esto es así en el caso del “juez imparcial” que va a resolver la causa entre otros dos. Pero Job se mueve en un “pleito bilateral” en el que Dios es parte interesada junto con él. En tal caso, si a uno se le declara inocente se está declarando al otro culpable. El atrevimiento de Job está en haber tomado la iniciativa, desafiar a Dios y afirmar la propia inocencia dejando a Dios como culpable.

Otro argumento importante va a utilizar Elihú (Job 34,33) y lo razona así: si tú no estás de acuerdo con la manera “arbitraria” (según Job) que Dios tiene de administrar justicia, tampoco deberías estarlo con un perdón misericordioso, no merecido pero sí suplicado.

El final del discurso es como una traca de acusaciones contra Job, para que aparezca culpable y se salve la doctrina de la retribución. No tiene inconveniente en inventar pecados a Job: *A su pecado añade la rebelión, se burla de nosotros, y multiplica sus palabras contra Dios* (Job 34,37). Incluso justifica las

torturas que padece con tal que triunfe la doctrina. Job no tiene otro camino que la conversión.

35,1-16 Tercer discurso: Dios es transcendente; nuestra conducta sólo afecta al hombre. A diferencia de otros discursos, éste no tiene llamada de atención a los agentes. Es por lo que algunos prefieren poner aquí el final de Job 33.

Pero sí está la cita de lo que ha dicho Job, al quejarse de que no le ha valido para nada el ser honrado: *por eso dices: «¿Qué le importa mi conducta? ¿Qué he ganado con no pecar?»* (Job 35,3).

La respuesta de Elihú es que hay que mirar para arriba y darse cuenta de que Dios está muy por encima de los hombres. Por eso, ni nuestras malas obras perjudican a Dios (como puede pensar Job) ni las buenas le proporcionan algún provecho (como afirma Elifaz). Sólo al hombre mismo afecta la propia bondad o malicia. Por tanto, Dios al juzgar es totalmente imparcial. No actúa porque se sienta afectado por las obras buenas o malas de los hombres. Cuando el oprimido grita a Dios y no le escucha es porque su oración no corresponde a una vida creyente y agradecida a los dones de Dios, o por una actitud orgullosa e interesada. Tal es el caso de Job, que debe agradecer el que no le hayan sobrevenido mayores castigos.

36,1-37,24 Cuarto discurso: Dios usa una sabia pedagogía y es omnipotente. Nuevamente comienza Elihú su discurso reclamando la atención de Job, a quien intenta adoctrinar y rebatir; en este caso, con razones apologéticas para defender a Dios y dejarle en buen lugar.

Otra vez el joven sabio se pone a la altura de Job, por lo menos: *tienes delante a un verdadero sabio* (Job 36,4b), desarrollando una breve teodicea, para que quede claro de una vez quién es Dios y por qué hace las cosas que hace: *El poder de Dios es grande* (Job 36,5a); *Dios es sublime* (Job 36,22a); *la grandeza de Dios nos sobrepasa* (Job 36,26a). Pero Dios actúa además desde su omnipotencia inapelable: *Dios los carga de cadenas* (a

los hombres) (Job 36,8a); *Dios salva al que sufre* (Job 36,15); *Dios gobierna a los pueblos* (Job 36,31a); *Dios truena* (Job 37,4b); *al soplo de Dios se forma el hielo* (Job 37,10a); el nublado avanza conforme a los designios de Dios (Job 37,12b); *se cumple lo que Dios quiere* (Job 37,13b); *Dios dirige todo* (Job 37,15a).

Relacionando la acción de Dios en la historia con su acción en los fenómenos atmosféricos, especialmente en las lluvias invernales con tormentas, quiere dejar claro que Dios está muy por encima del hombre en todas sus actuaciones. En concreto, Dios envía el sufrimiento para curar y salvar a los humanos. A los *impíos* y *malvados* para poner al descubierto sus acciones y pecados. A los *pobres* y *afligidos* Dios "les hace justicia" contra sus opresores y los levanta. Pero tanto unos como otros tienen que colaborar personalmente con la acción de Dios. Si escuchan y hacen caso a la llamada de Dios a través del sufrimiento, se salvan y son felices; si hacen oídos sordos y rechazan la acción de Dios en su vida, todo acaba en muerte y castigo definitivo. Esto último vale de modo especial para los *orgullosos*, que son precisamente los que se resisten a Dios y al sufrimiento (Job 36,13-14).

A continuación (Job 36,15) hace la aplicación de la doctrina al caso de Job y le invita a enfrentarse con el sufrimiento, sabiendo que ha de darle una respuesta personal a Dios por medio de la aceptación o el rechazo y ateniéndose a las consecuencias. Ya que el sufrimiento –según Elihú– le ha venido por su *iniquidad* (Job 36,21).

Viene después un himno, que canta la sabiduría y el poder soberano de Dios, siempre justo y transcendente. El hombre debe contemplarlo a distancia, respetarlo y callar. ¡Nada de pretender pedir explicaciones a Dios! El himno recoge los fenómenos climatológicos, sobre todo la lluvia y la tormenta. Con la primera, Dios *da alimento en abundancia a los pueblos* (Job 36,31b); con la tormenta, amenaza y castiga. Las mismas nubes unas veces son benéficas y otras veces, punitivas; pueden descargar una lluvia beneficiosa para los campos o bien, aluviones y granizos. El mismo trueno y el relámpago son como voz

de Dios que asusta y encoge el alma. Pero todo está controlado por el poder de Dios, que ejerce con ellos su poderío y justicia sobre los hombres. Es la idea que recoge, por ejemplo el salmo 105. Y lo mismo que sucede con los fenómenos atmosféricos sucede también con los acontecimientos de nuestra vida; en ellos el poder y la justicia de Dios siempre van unidos.

Por tanto, Job no debe exigir ni reclamar nada. Como todo mortal (Job 36,25) debe contemplar y admirar desde lejos las maravillas de Dios. En adelante ha de prestar atención no a su interlocutor (que ya va a desaparecer de escena) sino al mismo Dios, que a continuación va a responderle. Por eso, en esta segunda parte (Job 36,26-37,24), Elihú anticipa motivos del primer discurso de Dios (Job 38-39).

VI RESPUESTA DE DIOS (38,1-42,6)

El final de la sección poética lo ocupa el largo discurso de Dios, con dos partes: Job 38-39 y Job 40,6-41,26, entre las cuales se inserta una breve respuesta de Job (Job 40,2-5) y se culmina con la retractación final (Job 42,1-6).

Literariamente hay autores que han llegado a negar la originalidad del discurso en su totalidad, otros sólo parte de él. Nosotros pensamos que todo él pertenece al autor primitivo, pues no hay razones de consistencia (psicológicas, literarias o de contenido) que tengan peso suficiente para poner en duda su pertenencia al primer proyecto del autor.

Hemos llegado al momento culminante de la obra. Después de un *prólogo* en el cielo, que introduce la tentación para probar la rectitud y la gratuidad de la religiosidad de Job, y unos largos *debates* o *diálogos* con los amigos en la tierra, el autor se atreve a hacer hablar a Dios en el cielo para ser escuchado en la tierra.

En la respuesta divina se prescinde de las inconsecuencias y falsas cuestiones con que los amigos han enredado a Job y se sitúa el

problema en una nueva perspectiva: Job está actuando desde una *ignorancia atrevida*, pues para corregir a Dios hay que saber, al menos, tanto como él. De hecho Job había pedido:

1º) *Encontrarse con Dios*. Dios en persona se va a manifestar desde la tormenta (Job 38,1) en clara alusión teofánica, que enlaza con Job 31,25: *¡Ojalá que alguien me escuchara!* Algo parecido se encuentra en un salmo al que hemos aludido varias veces (Sal 73), donde el creyente acaba entrando en el misterio de Dios. Otra teofanía similar sería la del Sinaí. Dios se manifiesta a su pueblo a través de la tormenta y ellos, asustados, perfieren que les hable a través de Moisés, no sea que vayan a morir (véase Ex 20,18-19). Un lenguaje similar aparece en los salmos; Dios habla a su pueblo en tono de juicio y denuncia. Hay fuego, tormenta y testimonio acusador (véase Sal 50,3.7.21).

2º) *Dialogar y discutir con Dios*, poniendo sólo dos condiciones: que Dios no use la fuerza contra él y que haya un careo entre los dos (Job 13,20-24). Pues bien, Job se tiene que apuntar este tanto: Dios accede a hablar con él, lo cual ya es un triunfo para el desafiante. Ahora bien, en el diálogo Dios nada dice de los pecados de Job. Su silencio hace plenamente válido el juramento de inocencia hecho por Job, dejando fuera de juego a sus acusadores.

3º) *Una tregua en las hostilidades* del sufrimiento (Job 10,20; 16). Dios lo acepta al tratarle benévola y darle un paseo por las maravillas de la creación.

En el largo discurso Dios no hace afirmaciones sobre el tema fundamental del libro; más bien se limita a plantearle a Job paciente, majestuosa e irónicamente una serie de preguntas sin respuesta posible.

Va a descubrir la ignorancia de su interlocutor, que se muestra así incapacitado para entablar un debate con Dios y, más aún, para penetrar en el misterio de su providencia amorosa con los hombres. La tierra, el mar, la aurora, las estrellas, el clima, algunos animales salvajes y aves entran en las preguntas dirigidas a Job; más una interpelación directa (Job 40,7-14); más una am-

plia descripción de dos animales: Behemot o bestia y Leviatán (hipopótamo y cocodrilo).

Viajando Job de la mano de Dios por este mundo inmenso de maravillas, entre pasmado y sorprendido, va descubriendo su propia ignorancia. Alguien ha dicho: "¡Qué tragedia ser hombre y tener que sufrir! ¡Qué maravilla ser hombre y poder descubrir!" Maravillas sin número; misterios por todas partes.

Es fácil y bueno mirar al hombre de hoy, en medio del enorme progreso de la ciencia rodeado de misterios por doquier y tan necesitado de una gran dosis de humildad y reconocimiento de la propia impotencia e ignorancia.

Dos puntos clave hay en el discurso: uno es la providencia amorosa de Dios sobre todas sus criaturas, incluso las más lejanas al hombre; otro es la infinita variedad y riqueza de la creación hasta los seres más horribles y monstruosos. También a ellos alcanza la sabiduría y complacencia divinas. Análogicamente podría pensar Job que a Dios no se le escapa el orden moral y ético de los hombres, aunque parezca absurdo. Lo que pasa es que frecuentemente nuestros caminos no son sus caminos.

Por lo que se refiere al tema de la justicia, el tratamiento sería el siguiente: Job sufre sabiéndose inocente; Dios lo trata injustamente. Y no es una excepción: Dios no distingue entre buenos y malos; o favorece de hecho a los malos o se despreocupa del mundo; por eso la injusticia triunfa en el mundo. Mejor sería que el mundo volviese al caos (Job 3). Así, al menos, piensa Job.

Dios afirma que tiene un plan o designio (Job 38,2 nada más comenzar su discurso); que de ese plan forma parte la existencia del mal y la injusticia (Job 40,11s); que él controla y domina constantemente las fuerzas del mal y del caos.

Dios alude a la justicia en el tema de la mañana (Job 38,13), al hablar del combate (Job 38,23) y aborda directamente el falso planteamiento de Job, que, al sentirse inocente, deja a Dios como culpable (Job 40,7-14) en razón del pleito bilateral: *¿Vas a condenarme a mí para darte la razón?* (Job 40,8b).

Finalmente la reacción de Job es positiva, ya que la intervención de Dios ha sido de comprensión, de compasión y persuasiva. Cosa que no había encontrado en ninguno de sus amigos.

Literariamente el discurso está concebido en tres bloques:

- 1) Descripción de fenómenos cósmicos (Job 38,1-38)
- 2) Descripción de animales salvajes (Job 38,39-39,30)
- 3) Descripción del hipopótamo y el cocodrilo (Job 40,15-41,26)

38,1-39,30 Primera parte: Poder y sabiduría de Dios, manifestados en la creación y la providencia. Reiteradamente había reclamado Job la "respuesta" de Dios (Job 9,15-17; 12,4; 13,22; 23,5; 30,20; 31,35). Y, por fin, *el Señor respondió a Job desde la tormenta* (Job 38,1). Y no lo hace para deshacerlo en medio del torbellino (véase Job 9,17), sino para dialogar.

Comienza con una interpelación a Job e intenta bajarle un poco los humos. Pues se ha atrevido a dudar de la bondad del proyecto o designio de Dios en su vida (Job 10,13-17) y en la creación entera. Incluso le invita irónicamente a pelear: *Si eres valiente, prepárate* (Job 38,3a).

Con una serie de preguntas sin posible respuesta va a poner a Job ante el "misterio insondable" de Dios y su providencia divina. Hay que ayudar al protagonista de esta historia a tomar conciencia de su *ignorancia*. Reiteradamente se le pregunta sobre su ciencia: *¿sabes... conoces...?* (Job 38,5.19.21.33.37; 39,1.2...), o las frases: *Habla, si es que sabes tanto* (Job 38,4); *Habla, si es que lo sabes todo* (Job 38,18).

En un primer momento le examina sobre los *seres inanimados* en un bellissimo y poético recorrido (véase Job 38,4-38). A su vez, esta parte se puede dividir en tres bloques:

1º) El pasado u origen de las cosas (Job 38,4-15); *la tierra*, que se describe como la obra construida por un gran arquitecto; *el mar* (simbolizando todas las fuerzas enemigas que en él se esconden según la literatura judáica) que al principio Dios cuidó como

un niño y después controló su ímpetu tumultuoso y desbordante; *la luz*, que se manifiesta en el orden descrito en Gn 1.

2º) El *presente*: localización o funcionamiento de lo creado (Job 38,16-24), lo más hondo, lo más lejano, lo más ancho... los lugares donde se esconde la luz (de noche) o las tinieblas (de día), los almacenes de donde saca la nieve, el granizo o los vientos. Pues tal era la concepción científica del universo para un judío en tiempos de Job.

3º) El *futuro* o cómo hacer funcionar los elementos cósmicos (Job 38,25-38) en el lugar, momento y trayecto oportunos. ¿Acaso tiene Job autoridad sobre todos ellos?

En un segundo momento el examen versará sobre algunos animales salvajes y aves: en concreto, ibis y gallo –fuera de contexto (Job 38,36)– leona, rebeca y cierva, asno salvaje y bisonte o búfalo, avestruz, caballo, águila y halcón.

¿Por qué estos animales y no otros? Posiblemente porque todos tienen en común el ser animales no domesticados y hostiles al hombre, animales nocivos o no provechosos, representantes de un mundo caótico. Pues bien, a estos animales Dios no los elimina, pero los controla; protege su reproducción, los alimenta, los deja en libertad.

La descripción del avestruz (Job 39,13-18) parece una inserción tardía. Resalta su falta de sentimientos y la rapidez de su vuelo. La alusión al caballo y su jinete intenta justificar la colocación en este lugar.

El culmen de la descripción poética lo marca la descripción del caballo de combate. Por aquel entonces, como hasta hace poco en nuestros pueblos de Castilla y Extremadura, el asno servía para la carga; el mulo, también para montura; el buey, para labrar la tierra. El caballo para montar, pero sobre todo para la guerra. Impresiona al autor el coraje del animal y la intrépida valentía para el combate sin temer el peligro.

Pues bien, aun los animales tienen aspectos buenos y aspectos negativos o peligrosos. Sin embargo, Dios cuida de ellos y los controla. ¿Va a ser menos generoso su trato con los hombres? También ellos –todos los hombres– tienen parte buena y parte ma-

la. Dios no los elimina ni siempre los castiga, pero los controla. ¿Qué va a decir Job a esta reflexión?

Job tiene que comprender que un Dios de quien depende todo lo creado, al que todo se le somete, que puso las leyes de la naturaleza y cuida que se cumpla inexorablemente, que domina y tiene a raya tanto a lo inanimado como a los animales, un Dios con tanto poder, sabiduría y bondad, no puede hacer del hombre y de sus situaciones históricas un problema sin solución. Pero el hombre tiene que vivir esta seguridad en fe y confianza ante el inmenso misterio de Dios.

Sin duda, el libro de Job no descubre el misterio de Dios en toda su profundidad ni llega a explicar y comprender el cómo y por qué de su divina providencia. Pero lo que sí hace es poner a la criatura, al hombre en concreto, en sus verdaderas dimensiones, en sus límites, en su impotencia, en una tesitura tal que le parezca lo más razonable el relacionarse con un Dios inexplicable, incomprensible, desbordante, inaccesible e inabarcable para la criatura. Dios es tan inmenso, tan infinito, tan transcendente que lo más normal, en nuestras relaciones con él, es tocar el misterio. Si Dios es infinito en su saber, en su bondad, en su providencia, en su justicia y en su amor para con los seres creados, especialmente con el hombre, lo sensato será siempre creer, obedecer, confiar, admirar, sentirse amado y amar al infinito. ¿Por qué intentar dominarlo, explicarlo, comprenderlo y ponerlo a la altura de nuestros pobres alcances de criatura, tan parcial, finita y limitada?

40,1-41,26 Segunda parte: Dos grandes animales, muestra de la omnipotencia creadora. La escueta reacción y respuesta de Job, con que comienza Job 40, es como un breve descanso entre las dos partes de la respuesta de Dios. Job reacciona ante lo vivido en la primera parte, ya que ha tenido una gran experiencia: el Dios que antes percibía solamente en el sufrimiento y el dolor, (experiencia desconcertante de la que pedía ser liberado), le ha sacado de la tensión centrada en la propia desgracia y ha centrado la

atención de Job en él; consiguió que Dios le hablara (todo un triunfo para él) y, en consecuencia, ha visto claramente que el Omnipotente está muy por encima de sus criaturas. Se siente satisfecho con lo escuchado, aunque no hubo respuesta directa a su problema. En realidad se siente desbordado. Nuestra frase: *hablé a la ligera* otros la traducen: “me siento pequeño”. En consecuencia, *no diré una palabra más* (Job 40,4). Otros traducen: “me taparé la boca con la mano” (gesto expresivo).

Pero Dios no acepta esta media victoria ni una retirada de Job a destiempo. Hay que estar a las duras y a las maduras. Si se pedía un careo a fondo, hay que entrar en él con todas las consecuencias y seguir con preguntas y respuestas. Job 40,6-14 prepara la segunda parte del discurso, que defiende la justicia divina contra las acusaciones de Job: *Si eres valiente, prepárate. Yo te preguntaré y tú me responderás. ¿Intentas decir que soy injusto? ¿Vas a condenarme a mí para darte la razón?* (Job 40,7-8).

Dios comienza deshaciendo el falso planteamiento de un “juicio bilateral” según el cual si el hombre es inocente, Dios sería culpable; y si Dios es inocente, el hombre sería culpable.

No se niega que Job sea inocente; pero ¿de ahí se sigue que Dios sea culpable? El planteamiento es falso, establecido entre criatura y creador. Irónicamente Dios invita a Job a que tome las riendas del mundo en lugar del mismo Dios (Job 40,10-14), que aniquile a los malvados y altaneros, que los haga desaparecer. ¿Será esa la solución a los males e injusticias?

La ironía llega a su culmen al mostrarse Dios dispuesto a cantar las alabanzas al hombre (Job en este caso), si es que consigue hacerlo mejor que el Creador: *Su diestra le ha dado la victoria* (Sal 98,1b), salmo que canta la realeza de Dios y su justo gobierno.

Dos animales llenan la segunda parte de la intervención divina: Beemot y Leviatán (posiblemente el hipopótamo y el cocodrilo). Vienen descritos con proporciones fantásticas, sobrehumanas y cuasi mitológicas. Son

símbolos de poderes hostiles al hombre e incluso al cosmos. Difícilmente Job podría enfrentarse a esos poderes, menos aún vencerlos. Eso se reserva para Dios. Superiores a todas las fieras, no pueden ser controlados por el hombre. Sin embargo son unas criaturas más de Dios, que se complace en ellos, los conoce bien, los cuida con amor y los controla. La enseñanza es clara: la tierra y el cosmos están en buenas manos, pues Dios se ocupa con sabiduría y justicia de todas sus criaturas.

42,1-6 Respuesta de Job: ¡Ahora te han visto mis ojos! Antes de comentar la reacción final de Job, el lector se ha de preguntar acerca de la impresión que le ha causado la respuesta de Dios. ¿Era la esperada? ¿Ha sido suficiente? ¿Aclara alguno de los grandes interrogantes planteados en el libro?

El proceso del libro ha presentado una fe madura y fuerte, nada corriente, en el protagonista. Los acontecimientos vividos por Job no tenían una explicación fácil y menos desde las teorías tradicionales. La respuesta de Dios tenía que darla un hombre, el autor, que, aunque inspirado, ha de usar sus capacidades humanas.

Por tanto, ante el fracaso de los sabios y teóricos, incapaces de consolar y clarificar a Job en su desgracia, parece inteligente la salida de poner a Dios en su sitio, como creador, y a Job en el suyo, como criatura. ¿Acaso intenta Job ocupar el puesto de Dios y arreglar el mundo? Más aún, superando razonamientos y fáciles palabrerías, el autor ha conseguido enfrentar a Job cara a cara con su Dios. En la teofanía y en la palabra Job se ha encontrado con Dios, y esa profunda experiencia religiosa supera toda tradición teológica de las escuelas y los discursos de los sabios: *Te conocía sólo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos* (Job 42,5). De la teoría a la praxis, de la noticia a la experiencia; no tanto hablar de Dios cuanto hablar con Dios y tratarle directamente, sentirle, experimentarle. Ha pasado la noche oscura de Job. Ya los problemas de antes no son tales problemas.

VII EPILOGO (42,7-17)

Volvemos a la prosa narrativa, conectando con el prólogo (Job 1-2). Este era el desenlace de la antigua leyenda sobre la sufrida “paciencia” de Job que se ve ampliamente recompensada.

Ahora Dios se dirige a Elifaz y sus amigos, que permanecieron mudos desde Job 27. Parecería que iba a darles la razón, una vez sometido y fuera de combate Job. Pero no es así. El final del diálogo con Job está resumido en estos versículos, que contienen el veredicto divino, abarcando todo el proceso trabajoso, apasionado, sincero y, finalmente, humilde.

La ira de Dios está contra los amigos, que han de ofrecer un holocausto en presencia de Job, que intercederá por ellos. Prácticamente, la postura de los amigos equivaldría a una blasfemia (véase Job 1,5). Queda, por tanto, bien claro que:

- Job tenía razón: era un hombre íntegro y fiel a Dios. Los sufrimientos no eran un castigo por el pecado. La doctrina y la postura de sus amigos, intolerantes y faltos de caridad, no han agradado a Dios.

- Dios los perdona con bondad y misericordia, en atención a la intercesión de Job. El “condenado” por ellos es ahora el “justo” que los salva, como un buen abogado.

- Job ha de perdonar a sus amigos y ser su “redentor”, antes de recuperar sus posesiones.

- Si Job es un intercesor eficaz, quizá se deba a lo mucho que ha sufrido. Su “mérito” revierte paradójicamente en favor de los que más le hicieron sufrir con su obstinación.

Finalmente, Job recupera sus posesiones duplicadas y vive una larga vida, como signo de ser un verdadero “siervo” y amigo de Dios.

Conclusión

Es, sin duda, el momento de hacer un pequeño recuento y mirar hacia atrás para re-

coger las enseñanzas más importantes de esta obra genial:

- Lo necesario que es tener una idea verdadera de Dios y no ideas manipuladas o interesadas, para vivir el verdadero encuentro con él.

- Lo peligroso que es vivir la religiosidad por interés o táctica y no de modo gratuito como Job.

- El camino válido para el encuentro con Dios es la fidelidad a la “verdad” vivida y experimentada, aun en contra de las simples teorías vacías de vida.

- Ciertamente en este mundo nunca se da una perfecta retribución, que premie a los buenos y castigue a los malos. Se necesita el complemento escatológico del “más allá” o la otra vida.

- Efectivamente la ignorancia del hombre acerca de los caminos de Dios es inmensa y la mejor actitud es la humildad confiada.

- El sufrimiento y las desgracias de la vida no son castigos de Dios sino precisamente situaciones en las que Dios se manifiesta antes o después.

- Dios quiere así al hombre, como a Job: capaz de “sufrir honradamente, en búsqueda afanosa, con valentía para no rendirse, hasta el encuentro que es don suyo. Eso es hablar como auténtico siervo. Lo demás, las pías trivialidades, el sistema férreamente construido, las supuestas verdades sin caridad, lo ofenden e irritan”.

- Por otra parte habrá que criticar la pretensión de Job, pues ¿cuándo el hombre puede saberse plenamente justo? ¿Cuándo nuestra religiosidad es del todo desinteresada?

- Se defiende con claridad que Dios está a favor y en defensa del débil y del pobre y que es imposible amar a Dios y despreciar a los desheredados de la tierra.

Finalmente, la última palabra, la palabra completa, el sentido último y más perfecto del sufrimiento, vivido y aceptado como voluntad de Dios, sólo Jesús nos lo ha enseñado. En la pasión de Cristo está el último y más sublime capítulo del libro de Job.

PROVERBIOS

Victor Morla Asensio

INTRODUCCION

1. Sabiduría y Proverbios

La tradición sapiencial israelita, que se manifiesta fundamentalmente en los libros de Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico y Sabiduría, no es un bien peculiar del pueblo judío en cuanto actividad del espíritu humano. Cualquier civilización a lo largo de la historia de la humanidad se ha preocupado de poner a disposición de sus respectivos miembros los medios necesarios para integrarse en el grupo social al que pertenecen. El proceso integrador, que comienza en la más tierna infancia, recibe el nombre técnico de "socialización". Ahora bien, la integración requiere tiempo; debe ser progresiva e inconsciente. De ese modo, el ser humano acabará "absorbiendo", mediante lo que podríamos definir como proceso de ósmosis social, la visión del mundo y de la humanidad que comparte el colectivo en el que se desarrollará su existencia a fin de que ésta discorra en lo posible sin traumas que destruyan su armonía interior y le incapaciten para el servicio a dicho colectivo. Por otra parte, desde aquí, el ser humano aprende a valorar la propia experiencia y a integrarla en su cosmovisión; al mismo tiempo cuenta con un instrumento de superior eficacia para interpretar (y asimilar o rechazar) otras expe-

riencias importadas. Para la consecución de este fin, uno de los medios utilizados por las sociedades primitivas (desgraciadamente desplazado por nuestra sociedad industrial) consistía precisamente en el cultivo de lo que podemos llamar "sabiduría popular": dichos, sentencias, proverbios, etc.

La temática toda de los proverbios o refranes (el hombre, la mujer, la vida social, la religión, etc.) responde a una cosmovisión determinada. Según el legado "sapiencial" israelita, existe en la realidad cósmica y social una especie de "orden" o "norma racional". La finalidad de los proverbios consiste en recabar información de ese orden (socialmente experimentado) y expresarlo en sentencias agudas, fácilmente memorizables. De ese modo, el ser humano irá encontrando el camino para acercarse a dicho "orden" e integrarse en él. Ello le ayudará a que su vida discorra sin traumas y sobresaltos, pues sabrá interpretar tanto los signos cósmicos como las reacciones y los comportamientos de las personas del colectivo al que pertenece.

Israel no fue una excepción en la búsqueda de esa "norma racional" y en el cultivo de proverbios que la formularan y la enseñaran. El sabio israelita pretendía asegurar así tanto su propia existencia cuanto la de sus compatriotas. Si la sociedad se apartaba de ese

"orden" inscrito en las naturalezas cósmica y humana, el caos latente y amenazador podía acabar con el orden en ambos ámbitos. Por tal motivo, los sabios se las ingeniaron para exponer desde diversos ángulos su doctrina de los dos caminos: el que conduce a la autorrealización y el que lleva a la autodestrucción (con sus respectivas repercusiones comunitarias). Quien elige el primero es denominado *sabio* o *justo*; quien opta por el segundo recibe el apelativo de *necio* o *malvado*. El primer tipo humano colabora en la consolidación de los órdenes cósmico y social; el segundo favorece el progresivo asentamiento de las fuerzas del caos.

En una primera fase de la evolución de la sabiduría bíblica, los sabios coincidieron en la apreciación de una relación casi mecánica entre la actitud ética del ser humano en el proceso de integración en los órdenes cósmico y social, por una parte, y las repercusiones de tal esfuerzo integrador, por otra: a una actitud obediente, sabia, justa y honrada ("racional" podríamos decir) correspondería una vida feliz, tranquila y próspera; por el contrario, una disposición mezquina, necia, insensata, violenta, injusta ("caótica" o irracional) abocaría irremisiblemente en la autodestrucción. El principio regulador era el de la "justa retribución", inscrito en los propios órdenes cósmico y social. La mayor parte del libro de los Proverbios responde a esta mentalidad. Sin embargo, con el paso del tiempo y la violenta manifestación de desajustes inexplicables en dicha teoría (prosperidad de los malvados y fracaso de los justos), los sabios llegaron a la convicción de que la sabiduría del hombre (la confianza en el propio esfuerzo y el recurso a la tradición representada por los proverbios) no era suficiente para triunfar en la vida. La *sabiduría racional* fue cediendo espacio (aunque sin sucumbir) a la *sabiduría teológica*. La sabiduría se va convirtiendo en Sabiduría: criatura cuasi divina engendrada por Dios antes de la creación del mundo, que se ofrece al hombre en su búsqueda de la autorrealización. La actitud del hombre debe seguir siendo la confianza y el respeto, pero no ya tanto a sus mayores, como exigía la antigua sabiduría

encapsulada en dichos y sentencias, cuanto especialmente a Dios. Sólo la disposición de temor/respeto al Señor facilitará al hombre el acceso a la casa de Doña Sabiduría y la condición básica para la puesta en marcha de su autorrealización como proyecto. La sabiduría se convierte así en don divino. Podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que nos encontramos en los albores de la *teología de la gracia*. En los nueve primeros capítulos de Proverbios asistimos a la invitación que dirige al hombre la Sabiduría personificada.

2. Características literarias y temáticas

Lo primero que sorprende en el libro de los Proverbios es su carácter misceláneo desde el punto de vista literario. A lo largo de sus páginas, resulta fácil percibir un número relativamente amplio de formas literarias. Predomina el proverbio aislado, es decir, el formado por un solo verso, con sus dos hemistiquios en paralelismo: antitético, sinonímico o sintético. Aproximadamente la mitad de Prov 25-26 está integrada por símiles gráficos (*como ... así*). Menos frecuentes son los proverbios de dos, tres o más esticos. El proverbio numérico constituye un rasgo típico de Prov 30. La narración autobiográfica está prácticamente confinada a Prov 7,6-27. Prov 1-9 presenta unas peculiaridades formales que lo distinguen del resto del libro. El proverbio aislado brilla por su ausencia; en su lugar descubre un continuo recurso a la instrucción, forma cultivada especialmente en la literatura sapiencial egipcia: amplias unidades temáticas son introducidas por el vocativo "Hijo" y desarrolladas con el apoyo de imperativos.

Apenas hay dudas de la relación intrínseca entre la unidad Prov 22,17-23,14 y los "treinta capítulos" de la obra egipcia *Instrucción de Amenemope*. Los paralelos son sorprendentes. Menos claras son otras presumi- bles influencias en Proverbios. Los contactos con textos siríacos tardíos y con los antiguos, aunque fragmentarios, proverbios de Ajikar son menos admitidos. Tampoco faltan rasgos de pensamiento y vocabulario cananeos.

Esta variedad de paralelismo y de formas literarias que acabamos brevemente de ex-

poner se explica en parte por el carácter compuesto del libro. En efecto, si nos dejamos guiar por los encabezamientos de algunas agrupaciones de proverbios y por su contenido, podemos distinguir siete colecciones:

1. Prov 1-9: Proverbios de Salomón, hijo de David.
2. Prov 10,1-22,16: Proverbios de Salomón (primera colección salomónica).
3. Prov 22,17-24,22: Palabras de los sabios.
4. Prov 24,23-34: Otras sentencias de los sabios.
5. Prov 25-29: Otros proverbios de Salomón (segunda colección salomónica).
6. Prov 30: Palabras de Agur.
7. Prov 31: Palabras de Lemuel.

Las características y el contenido específico global de cada una de estas siete colecciones, figuran al comienzo de cada una de ellas en el correspondiente lugar del comentario.

3. Autor y fecha de composición

No conviene aceptar acríticamente la atribución de Proverbios a Salomón (Prov 1,1; 10,1; 25,1). Tal atribución constituye el resultado de un convencionalismo cultivado en Israel mediante el que se pretendía honrar a hombres famosos. La adscripción de un libro a un personaje del pasado era, al propio tiempo, un tributo a él y un prestigio para el libro. Si se promulgaban nuevos códigos legales, el crédito era para Moisés; si se componían nuevas canciones (especialmente Salmos), David llevaba el mérito de su paternidad. En el ámbito sapiencial, Salomón era el responsable de las composiciones (además de Proverbios, también Eclesiastés y Sabiduría). Esta pseudoepigrafiya se dio sobre todo en los últimos siglos precristianos (Daniel, Baruc, Enoc, etc.).

La cuestión de la fecha de composición es complicada. La variedad de formas literarias, las diversas fuentes a las que se remontan algunas de sus partes y la mención de los "sabios" y del rey Ezequías en algunos encabezamientos, definen a Proverbios como una obra compleja compuesta de varias partes. ¿De cuándo data cada parte? La pregunta se

convierte en una triple cuestión: a) ¿Qué edad tienen los materiales más antiguos que se pueden detectar?; b) ¿Cuál fue el periodo de actividad de los hombres de escuela que compusieron las diversas partes?; 3) ¿Cuándo unió alguien finalmente las partes?

Por lo que se refiere a las fuentes más antiguas, el material cananeo esparcido aquí y allá, así como los "treinta capítulos de Amemope", apuntan al segundo milenio a. C. La mención de Ezequías nos sitúa en el periodo preexílico. Sin embargo, el desarrollo de la teología presente en Prov 1-9 habla sin duda del postexilio tardío. Si el proceso de coleccionar, copiar y adaptar el antiguo material dio comienzo en las escuelas cortesanas del preexilio, podemos sospechar que el último estadio del desarrollo del libro estuvo dedicado a la edición de Prov 1-9, no porque el material que los integra sea nuevo, sino porque parecen conocer un cuerpo de sabiduría (el resto del libro). Proverbios era ciertamente una obra acabada en la época de Ben Sira (en torno al 190 a. C.), que alude sin duda a Prov 1,6 en Eclo 47,17, y que desarrolla ciertas ideas presentes ya en nuestro libro. La atención al individuo y la visión ortodoxa de la doctrina de la retribución apuntan a los siglos V o IV como la época en que tomó forma el libro.

4. Bibliografía

- M. García-G. Pérez, *Biblia Comentada, IV. Libros Sapienciales*. Madrid 1962.
 J. Leal (ed.), *La Sagrada Escritura, Antiguo Testamento IV*. Madrid 1969.
 E. Lussier, *Proverbios y Eclesiástico*. Bilbao/Santander 1970.
 J. T. Forrestell, *Proverbios*, en *Comentario Bíblico "San Jerónimo" II*. Madrid 1971.
 L. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiástico (Los Libros Sagrados)*. Madrid 1972.
 L. Alonso Schökel-J. Vilchez, *Proverbios*. Madrid 1984.
 R. Michaud, *La literatura sapiencial. Proverbios y Job*. Estella 1985.
 V. Morla, *Libros sapienciales y otros escritos*. Estella 1994.
 J. Vilchez, *Sabiduría y Sabios en Israel*. Estella 1995.

COMENTARIO

I

PRIMERA COLECCION

(1,1-9,18)

Se trata de la parte más joven de todo el libro (como obra redaccional, pues no puede descartarse la gran antigüedad de alguna de las instrucciones que la componen), redactada con la probable finalidad de aportar el tono general e introducir los principales temas. Pretende orientar al eventual lector en la búsqueda del camino justo (alternativamente, en el abandono del camino de la autodestrucción), en la estima de la verdadera sabiduría (sus beneficios y su valor) como dadora de vida, en los peligros del trato con prostitutas o adúlteras. Bajo el punto de vista literario, esta sección se caracteriza por el uso casi exclusivo del género instrucción; es sorprendente a este respecto la ausencia de la sentencia aislada, recurso habitual en el resto del libro. La instrucción aparece con frecuencia en boca del padre-maestro ("Hijo mío", Prov 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,1.10.20; 5,1; 6,1.20; 7,1). Pero como este magisterio, que habla de la sabiduría en tercera persona, podía prestarse a una posible falta de convicción o manifestar eventuales desajustes con la realidad vivida, el redactor recurre a la personificación de la sabiduría (idéntico recurso observamos en Ben Sirá). Esta, en consecuencia, ya no constituye una enseñanza neutral comunicada por un maestro de sabiduría. La tercera persona deja paso a la primera. Doña Sabiduría se comunica directamente al ser humano (Prov 1,22ss; 8,4ss), con la pretensión de ser la única oferta de vida. En ocasiones adopta un tono cuasi-profético, con unos requerimientos calcados de las exigencias propias del Yahvismo; más aún, como si del mismo Yahvé se tratase (Prov 1,22-33; 8,1-11). No en vano, es una creatura divina, la primera de todas, testigo excepcional de la sabiduría desplegada por

Dios en la creación del mundo (Prov 8,22-31) y capaz, por tanto, de mostrar al hombre el camino justo. Se trata de un proceso de teologización en el que se advierte una perfecta ecuación: sabiduría = sabiduría divina. Su adquisición no va a depender sin más de la disciplina y de la aceptación de los consejos del sabio-maestro. Se requiere una disposición radicalmente religiosa: el temor-respeto al Señor (Prov 1,7; 9,10). Esta figura femenina pretende servir de contrapeso a la de la mala mujer, extraña, prostituta o adúltera (Prov 5,1-14; 6,20-35; 7), representada a su vez, en el ámbito simbólico sapiencial, por Doña Necesidad (Prov 9,13-17).

1,1-7 Programa y método. El patrocinio salomónico del libro de los Proverbios no es más que una ficción literaria que encontramos también en Eclesiastés, Sabiduría y Cantar. La pseudoepigrafiya constituía un recurso común en el Próximo Oriente antiguo. Se pretende así sin duda reconocer públicamente la contribución de Salomón al movimiento sapiencial en Israel.

En esta primera unidad del libro descubrimos una intención programática. Se propone al lector un camino de sabiduría, es decir, la posibilidad de alcanzar una vida en plenitud: madurez, iniciativa, responsabilidad y acción eficaz. Pero, con ánimo de evitar malentendidos desde el principio, el redactor deja ver que la autorrealización humana, la vida en plenitud, no puede configurarse prescindiendo de los aspectos ético y religioso. La verdadera sabiduría no consiste sin más en el descubrimiento del momento oportuno que posibilite la eficacia de nuestra acción; implica también, por una parte, "derecho, justicia y rectitud" (Prov 1,3b) y, por otra, es fruto del cultivo de una actitud religiosa básica: el temor-respeto al Señor (Prov 1,7). El que pretenda orientarse por el camino de la auténtica sabiduría tiene que empezar ("*principio* del saber") tomando conciencia de su condición

de criatura. Se trata, sin embargo, de un principio teológico que forma parte del momento final del proceso de evolución del concepto de sabiduría en Israel.

1,8-19 Compañías que desorientan. Primera instrucción del libro. Las formas literarias (vocativo ¡Hijo mío!; invitación a escuchar y obedecer; serie de imperativos; ocasionales “pinturas negras” de los descarriados) son las típicas del género “instrucción”, muy extendido en el Oriente Próximo, especialmente en Egipto. El vocativo inicial no implica necesariamente que la instrucción sea paterna; más bien se trata de un travestismo educativo y literario mediante el cual el maestro se dirige a los jóvenes alumnos adoptando la figura y autoridad del padre. Esta instrucción tiene fundamentalmente tres partes: *escucha, hijo mío* (Prov 1,8)... *si tratan de atraerte* (Prov 1,10)... *no sigas su camino* (Prov 1,15); o lo que es lo mismo: intimación a la escucha, caso ilustrativo, conclusión práctica. Este tríptico termina con una sentencia del refranero (Prov 1,17) y una moraleja (Prov 1,18s).

La extraña mención de la madre al comienzo ha dado pie a pensar (tal vez erróneamente) que las instrucciones podrían haberse cultivado no sólo en el ámbito escolar, sino también en el seno de la familia. Las imágenes de la diadema y el collar describen la belleza (en este caso humana) y la dignidad conferidas por la sabiduría (ver Prov 4,9; Eclo 6,29-31). Los “pecadores” de Prov 1,10 se identifican éticamente con los necios de Prov 1,7; la identificación es peculiar del pensamiento sapiencial: en su obrar, el necio se ve abocado a la descalificación ética y a la autodestrucción. El caso propuesto en Prov 1,11-14 es ilustrativo: quien pretende la destrucción y la muerte de otros no es capaz de percibir que está preparando su propio fracaso humano (Prov 1,18). Prov 1,12 reproduce esquemáticamente un mito cananeo en el que el abismo (= “sheol” o residencia de los muertos) es identificado con la insaciable garganta de Mot, el dios de la muerte. Prov 1,17 tiene cierto carácter enigmático (véase Prov 1,6b), aunque sin duda las “aves” son una imagen de los seguidores de la sabiduría, que

no caerán en las redes de la autodestrucción, del mismo modo que un pájaro evita acercarse a la trampa preparada ante sus ojos. Los dos últimos versículos reproducen la doctrina de la retribución: la cualificación ética de la acción del hombre implica consecuencias para el bien o para el mal; la relación intrínseca entre acto y consecuencia forma parte de la estructura de la realidad.

1,20-33 Pregón de la sabiduría. A la enseñanza del maestro, que habla de la sabiduría en tercera persona, se suma la de la propia sabiduría, personificada como maestra y con rasgos cuasi-proféticos. Tal personificación no carece de atractivo si pensamos que los destinatarios de las instrucciones sapienciales eran fundamentalmente jóvenes. La sabiduría ofrece su mercancía en público, sin intermediarios humanos, en los lugares concurridos; no hay selección de destinatarios. Doña Sabiduría, que vuelve a aparecer en Prov 8 y en Prov 9,1-6, contrasta de manera un tanto violenta con la figura central del maestro de sabiduría, desacreditándola de algún modo (como hace Elíhú en el libro de Job respecto a los amigos de éste: Job 32,3ss). Por este motivo, numerosos especialistas opinan que estos discursos de la sabiduría personificada fueron añadidos tardíamente al conjunto de Prov 1-9.

Las puertas de la ciudad (Prov 1,21) constituían el centro de las actividades legales, comerciales y administrativas en el Oriente Próximo, de ahí que algunos se pregunten si esta personificación no deja en definitiva traslucir el marco de las actividades proféticas. En esta dirección apuntan diversos detalles: la capacidad de comunicar el espíritu y las pretensiones reveladoras de Prov 1,23; la autoridad personal, que exige entrega incondicionada (Prov 1,24s); y la terminología de Prov 1,28 que parece espigada de los reproches que los profetas ponen en boca del Señor. De todos modos, la forma de hablar con que se abre este pregón (Prov 1,22) es típicamente sapiencial (inmaduros, insolentes y necios representan la antítesis de la actitud sapiencial); por otra parte, Doña Sabiduría es una mera espectadora, pues no interviene

directamente en las desgracias que se desencadenan sobre quienes rechazan su instrucción (Prov 1,26s). La identificación de sabiduría y temor-respeto del Señor (Prov 1,29) ya había sido expuesta en Prov 1,7. Aquí sirve de clave interpretativa de la figura de la Sabiduría: ésta ya no se circunscribe a la palabra de un maestro de sabiduría, sino que encarna la autoridad del Señor; ya no se reduce a una disciplina empírica, sino que se abre decididamente al ámbito religioso. Partiendo de Prov 1,31 se introduce como colofón la doctrina de la retribución, con una imagen nutricional: los necios se alimentan del fruto de sus acciones, pero se trata de una nutrición inadecuada que les acarrea la muerte.

Aunque Doña Sabiduría utiliza aquí ciertos elementos de la predicación profética (sobre todo reproche y amenaza), no puede decirse que en general hable como un profeta ni que llame al arrepentimiento. El vocabulario y el tono son inequívocamente sapienciales, de ahí que esta unidad no pretenda otra cosa que presentar una figura carismática sapiencial.

2,1-22 Promesas de la sabiduría. Segunda instrucción de Prov 1-9, si bien sólo parcialmente diseñada, pues el material propio de este género ocupa poco espacio (Prov 2,12-19). El resto de esta unidad literaria es inconcreto, monótono y repetitivo, aunque rico en tópicos sapienciales. La estructura es relativamente armónica; seis partes de similares proporciones: Prov 2,1-4; 2,5-8; 2,9-11; 2,12-15; 2,16-19; 2,20-22. El discurso se abre con dos condicionales (*si acoges... si invocas*) a las que responden como un eco las apódosis de Prov 2,5.9 (*entonces comprenderás*); sigue la instrucción propiamente dicha, desarrollada en dos subunidades (Prov 2,12-15: evitar el proceder de los malvados, que recuerda el caso de Prov 1,11-14; y Prov 1,16-19: evitar el trato con extrañas o prostitutas, tema recurrente en Prov 5,3-6.20-23; 6,24-35; 7,5-27). La última parte recapitula los consejos de la primera.

En la primera parte, el maestro de sabiduría recomienda a sus oyentes no sólo la acogida material de sus palabras, sino una

disponibilidad interior básica y la búsqueda personal: combinación de experiencia ajena y de propia experiencia jalonan el camino del encuentro con la sabiduría. Las imágenes de Prov 2,4 recuerdan Job 28 (además, "Más vale ciencia que renta"). Las apódosis de Prov 2,5.9 retoman la idea de Prov 1,3.7 de que la genuina búsqueda de la auténtica sabiduría implica también necesariamente las dimensiones religiosa (temor-respeto del Señor, Prov 2,5s) y ética (derecho, justicia y rectitud, Prov 2,9). En definitiva la sabiduría pertenece a la categoría de don divino (Prov 2,6; véase Eclo 1,10.26). La "mujer extraña/ajena" de los Prov 1-9 equivale casi siempre a "adúltera"; su valor es, al mismo tiempo, obvio y simbólico. Por una parte, se trata de prevenir contra los peligros del adulterio, al que eran quizá más proclives los miembros "extraños/extranjeros" de la comunidad israelita (no necesariamente en sentido étnico-racial; puede pensarse también en israelitas que por su conducta se habían autoextrañado de la comunidad oficial); posiblemente haya que considerar también la hipótesis de la práctica de la prostitución cultural en el ámbito de la religión cananea; de todos modos, el tema del adulterio es también frecuente en las instrucciones de la literatura sapiencial no israelita. Por otra parte, la figura de la adúltera está abierta a una consideración simbólica, pues en Prov 1-9 constituye sin duda el correlato de Doña Sabiduría. Mientras que ésta ofrece vida (Prov 1,33; 8,35; 9,6), la senda de la "extraña/adúltera" conduce a la muerte (Prov 2,18; 5,5.23; 7,22s; 9,18). Dos figuras femeninas que se disputan la audiencia masculina. Los dos versículos finales recuerdan la teología de la tierra, propia del Deuteronomio: la fidelidad de Israel como condición de posibilidad de la posesión de la tierra (véase también Mt 5,5).

3,1-12 Una disciplina conforme al Señor. Tercera instrucción de la primera colección del libro, con una serie de imperativos típica del género. La introducción (Prov 3,1-4) recuerda por forma y temática las palabras de Prov 1,8s. El resto se articula en cuatro breves bloques temáticos que rezu-

man piedad y religiosidad típicamente israelitas: confianza en Dios (Prov 3,5-6); reconocimiento de los propios límites (véase Is 5,21) y supeditación de la sabiduría al temor del Señor (Prov 3,7-8); ofrendas culturales (Prov 3,9-10, véase Ex 23,19a; Nm 28,26ss; Dt 26,1ss); aceptación de los reveses que Dios puede enviar al hombre (Prov 3,11-12).

Esta fe radicalmente yahvista (si exceptuamos la motivación más “internacional” de Prov 3,4), con expresiones e imágenes espigadas en la ley y la profecía (véase Ex 13,9; Dt 6,8; 11,18; Jr 31,3), impide comparar esta sección con la instrucción internacional de la época. El hijo-alumno que pretende alcanzar la sabiduría está en definitiva sometido a la autoridad y la disciplina del Señor. El esfuerzo personal debe ir acompañado de la piedad (Prov 3,7); “el hombre propone y Dios dispone” (véase Prov 16,9; 19,21; 20,24; 21,30). Los dos versículos finales tratan de buscar una explicación al posible incumplimiento de las promesas de Prov 3,10: a veces el hombre piadoso se ve abocado a la desgracia, al parecer inculpablemente. La explicación que ofrece nuestro texto no es original (véase Os 6,1; Sal 94,11s; Job 5,17; también Heb 12,5s).

3,13-20 Beneficios de la sabiduría. Es fácil reconocer la desconexión de esta unidad con las precedentes; de hecho no parece ir dirigida a los alumnos. La integran afirmaciones de carácter más o menos genérico. Por otra parte, el estilo no es propiamente didáctico, como lo expuesto hasta el momento, sino himnico. Los imperativos dejan paso a un macarismo (*Feliz...*). De todos modos, este tipo de vocabulario abunda en los textos sapienciales y el contenido se mantiene dentro de los propósitos de la instrucción.

Podemos distinguir dos poemas menores (Prov 3,13-18; 3,19-20). El primero no está directamente relacionado con Dios. El macarismo inicial recuerda casi literalmente el de Eclo 14,20. Podemos rastrear el contenido de Prov 3,14s en Job 28,15-19. Prov 3,16 puede haber sido modelado a partir de las ideas relativas a la diosa egipcia Maat (justicia, verdad, orden), representada con un símbolo de la vida en una mano y con el cetro de

la riqueza y la dignidad en la otra. El *árbol de la vida* (Prov 3,18) juega un importante papel en la mitología del Próximo Oriente antiguo (véase Gn 3,1-13; Ez 47,12; Ap 2,7; 22,2; también Eclo 24,12-17), si bien en nuestro texto simboliza sin más la vitalidad concedida por la sabiduría. El segundo poema menor (Prov 3,19-20) constituye un esfuerzo por integrar sabiduría y yahvismo, al sugerir que aquella ha sido posesión eterna de Dios, instrumento en su actividad creadora. Desde este punto de vista, y aunque aquí la sabiduría no constituye propiamente un atributo de Yahvé, el poema anticipa algunas de las ideas desarrolladas en Prov 8,22ss.

3,21-26 El valor de la prudencia. Esta cuarta instrucción, desde el punto de vista de la estructura, carece a primera vista de la solidez de las precedentes. El imperativo inicial, en el que el maestro recomienda la prudencia y la reflexión (sutileza de juicio y perspicacia) como medio necesario para alcanzar una vida feliz y un comportamiento ético correcto (imagen del camino), contrasta con la afirmación final de que todo en definitiva está en manos del Señor. Sin embargo, la falta de solidez es sólo aparente, pues a través de Prov 1-9 podemos percibir los esfuerzos de los últimos sabios israelitas por integrar sabiduría y yahvismo, esfuerzo personal y disponibilidad religiosa (véase Prov 3,5). Podemos encontrar las imágenes de Prov 3,23s en Sal 139,3; 4,9.

3,27-35 La prudencia en las relaciones sociales. Esta unidad se compone de dos partes: serie de imperativos (Prov 3,27-31) y motivación desarrollada (Prov 3,32-35). La primera subraya la necesidad de la generosidad, de la convivencia armoniosa y de la conducta justa, ideas que no postulan necesariamente una interpretación yahvista, pues encajan perfectamente en la sensibilidad social de la sabiduría cultivada en el Próximo Oriente antiguo. La malicia premeditada que implica Prov 3,29 constituye un crimen contra el prójimo y una traición a las relaciones de confianza que deben regir la vida comunitaria. El pleito de Prov 3,30 debe entenderse como un

nte los tribunales. El hombre
 3.31 recuerda a los persona-
 ss. gente que recurre a la vio-
 lencia para conseguir sus inconfesables propósitos. El consejo desvela todo su contenido dramático si lo leemos a la luz de la quiebra de la doctrina de la retribución: el justo sufre, mientras el malvado parece prosperar impunemente (véase Sal 73,3-15; Job 21,7-13).

La amplia motivación con que concluye la unidad (Prov 3,32-35), que trata de ofrecer una respuesta adecuada principalmente a la problemática planteada por Prov 3,31, avanza por contrastes entre las dos partes de cada versículo: perverso, malvado, arrogante y necio tienen sus correspondientes contrapartidas en el plano ético.

4,1-9 Exhortación a adquirir sabiduría.

Quinta instrucción, de características abiertamente "laicas" (ausencia del colorido yahvista de otras secciones). No es fácil discernir si nos hallamos en el ámbito familiar o en el escolar. Sabido es que la relación maestro-discípulo está modelada sobre la relación padre-hijo, pero la mención de la madre parece apuntar al medio familiar. En tal caso, a tenor de Prov 4,3-4a, el padre trata de transmitir a su hijo lo que a su vez le transmitieron su padre y su madre (sobre la función de la madre en la educación de los hijos, véase Prov 31,1).

Tampoco es fácil dar con la clave de la estructura de esta unidad. Desde luego, Prov 4,7 (que no traduce el griego) parece un intruso. Por una parte, repite parcialmente el contenido de Prov 4,5a; por otra, interrumpe la progresión de ideas entre Prov 4,6b (*ámala y te protegerá*) y Prov 4,8a (*estréchala y te engrandecerá*). Es probable que la instrucción original acabase con la promesa de vida de Prov 4,4, y que la mano de un poeta familiarizado con este tipo de literatura añadiese Prov 4,5-6,8-9 para ennoblecer el consejo paterno, identificándolo con la auténtica sabiduría. Las imágenes de esta última parte reproducen en escala humana el progreso en el "eros científico": la necesidad del hombre de cortejar pacientemente a la sabiduría, hasta llegar al abrazo amoroso y fecundo (véase Eclo

14,20-15,6). Prov 4,9 reproduce un rito de boda en el que la novia corona al novio con una guirnalda o diadema de flores.

4,10-19 Exhortación a una conducta recta.

Hasta el momento hemos podido observar en el libro de los Proverbios la importancia de la metáfora del camino como expresión de una actitud ética básica y como estilo de vida (Prov 1,15; 2,8.12s.15.20; 3,6.17.23). En esta nueva instrucción descubrimos un tratamiento más elaborado del tema, con la polarización *camino de la sabiduría/camino de los malvados*. La estructura literaria de esta instrucción es relativamente clara: exposición del buen camino (Prov 4,10-13; descripción del mal camino (Prov 4,14-17); recapitulación de la polarización (Prov 4,18-19).

Los imperativos del maestro de sabiduría no son meramente formales o arbitrarios, pues sus palabras (Prov 4,10) se identifican con la *sabiduría* (Prov 4,11) y la *instrucción* (Prov 4,13 "aferrar", verbo sinónimo de los de Prov 4,8); de ellas depende el éxito humano, la vida (Prov 4,10b.13b). A lo largo de su existencia el ser humano puede encontrar otras veredas que ocultan un peligro real, pero que la familiaridad con la sabiduría le ayudará a evitar. El caminar seguro de Prov 4,12 reproduce la idea de Prov 3,23; la imagen de la pérdida de sueño de Prov 4,16 contrasta con el dormir tranquilo de Prov 3,24. El malvado aprovecha las sombras de la noche para maquinarse (Prov 4,16), incapaz de percibir que su existencia constituye de por sí una continua *tiniebla* (Prov 4,19); el seguidor de la sabiduría puede tener dudas sobre la eficacia de su seguimiento, pero su existencia llegará a plenitud inexorablemente, con el mismo carácter imperceptible pero eficaz con el que se va afianzando el sol en su cénit.

4,20-27 El camino del bien.

Séptima instrucción de la primera parte del libro. Su estructura es casi perfecta, articulada en dos unidades (Prov 4,20-22; 4,24-27). En la primera, los imperativos del maestro son reforzados con la motivación de Prov 4,22. La "anatomía de la percepción" se articula en

“palabras” (= boca), “oído”, “vista” y “corazón” (= mente), términos que se concentran en “cuerpo” de Prov 4,22. A partir de aquí, en la segunda unidad, el término “cuerpo” vuelve a descomponerse en: corazón (= mente), boca/labios, ojos/mirada, pie/camino, binas en las que el segundo término subraya el potencial ético de la anatomía humana.

El corazón (Prov 4,21) no es tanto la sede de los sentimientos, como en nuestra cultura occidental, cuanto de la percepción inteligente (= mente, Prov 4,23); símbolo de la comprensión más que de la emoción. Conservar algo en el corazón significa “grabarlo en la mente”. Del corazón-mente brota la vida (Prov 4,23); en consecuencia él será el lugar más adecuado para conservar las palabras del maestro, que son vida (Prov 4,22). Sobre Prov 4,24 consultar Prov 10,18; 12,17-20; 21,6. La temática y las imágenes no son peculiares de Israel; abundan en la literatura sapiencial del Próximo Oriente antiguo.

5,1-14 La mujer extraña. En esta octava instrucción se trata por vez primera, de manera monográfica, el tema del adulterio, adelantado en Prov 2,16-19. El exordio (Prov 5,1-2) es típico: imperativos con motivación, aunque el tono es aparentemente más pretencioso que en anteriores instrucciones (Prov 1,8-9; 2,1ss; 3,1-2; 3,21-22; 4,1-2; 4,10-11; 4,20-22): *mi sabiduría, mi inteligencia*. Es probable que la gravedad de la temática que se va a tratar justifique tanto el elevado tono del comienzo cuanto la nueva llamada de atención de Prov 5,7 que no pretende interrumpir, sino reforzar, el desarrollo del discurso. Se trata de recursos estilísticos que ayudan a sintonizar al lector con la seriedad que requiere el tema.

Prov 5,3-6 define por contraste, recurso habitual en la literatura de sentencias. Miel y aceite son dos productos nobles, caracterizados por su valor nutritivo y su suavidad; el segundo, debido a su carácter incorruptible, servía para ungir reyes. De ahí que simbolizaran, entre otras cosas, una vida larga, plena y feliz. Tales son las promesas de la extraña/adúltera (ver comentario a Prov 2). Sus labios/paladar son, al propio tiempo, instrumentos de amor y fuente de dulces promesas.

Pero la realidad es otra: la miel no es más que ajeno disfrazado; las dulces promesas de amor acaban abriendo en canal las entrañas como una espada de dos filos. La imagen nutricional deja paso a la imagen del camino (Prov 5,5-6). Las promesas de vida no son más que losas que van empedrando el sendero hacia el abismo (ver Eclo 21,10) y la muerte. La mejor forma de evitar sus funestos encantos exige una conducta prudente: no te acerques a la puerta de su casa (Prov 5,8). Es imposible evitar la sospecha de que la “pintura negra” de Prov 5,9-14 no es más que un añadido posterior a la instrucción, pues sus “detalles sociales” contrastan excesivamente con el tono general y alusivo de Prov 5,4-6. A partir de Prov 5,9 se hace de la “extraña” una mujer casada. El incauto que cae en sus redes se ve desposeído de honor, dignidad, hacienda y salud (ver Eclo 9,6ss). Aunque el término no va más allá de la mera alusión, la asamblea de Prov 5,14 es probablemente un tribunal de justicia; si la mujer era casada, se trata sin duda de procedimientos legales y de la ejecución pública de la pena (ver posible paralelo en Prov 6,29-35). A las lastimeras quejas finales podría responderse con el refrán: “¿Quien consigo se aconseja, si mal le aviene, ¿a quién se queja?”.

5,15-23 La mujer propia. Este hermoso poema sobre la fidelidad a la propia pareja, tan cercano por su sensibilidad al Cantar de los Cantares, hay que leerlo como colofón a la instrucción anterior. De hecho, su segunda parte (Prov 5,20-23) hace hincapié en el contenido y las imágenes de Prov 5,1-14).

El lenguaje alusivo y enigmático de Prov 5,15-19 es muy del gusto de la literatura sapiencial. La maestría del poeta consigue que hasta Prov 5,18b el lector no sea capaz de descubrir el alcance imaginativo de la terminología del agua –*cisterna, raudales, pozo, fuentes, arroyos, fuente bendita*– ni, en consecuencia, su contenido. Sólo cuando aparece el término *esposa* (Prov 5,18b) se abre de repente a la comprensión el material literario precedente. Entonces percibe el lector que el poeta no está hablando de un agua y una cisterna corrientes, sino del potencial físico y

amoroso de un hombre y una mujer, que el agua que apaga la sed no es otra cosa que el deleite del abrazo amoroso: que la cisterna es el cuerpo de la esposa capaz de calmar el deseo sexual; que las fuentes que desparrraman su contenido por la calle aluden al inútil derroche de semen, por parte del hombre, fuera del abrazo conyugal. Prov 5,20-23 no hace sino recurrir al uso de algunos tópicos ya familiares del lector; la mención del Señor en Prov 5,21 sorprende en un conjunto de tono no religioso, y confirma la sospecha de que nos encontramos ante un añadido innecesario. Sobre el contenido de este último bloque, recordemos el refrán: “Bebí agua del hiñojal; súpome bien e hizome mal”.

6,1-5 Fianzas. Está claro que, a pesar del vocativo *Hijo mío*, esta breve sección no pertenece al género instrucción (faltan los imperativos y la motivación correspondiente); por otra parte, está fuera de lugar (el tema de las fianzas no encaja en la problemática abordada en esta primera sección de Proverbios). Otro tanto puede decirse, por lo que a la temática se refiere, de las secciones siguientes (Prov 6,6-11.12-15.16-19).

Puede parecer a primera vista que el contenido de esta unidad responde a un frío espíritu pragmático y egoísta, insensible a las necesidades ajenas. Sin embargo, el tono es más bien prudencialista. En el libro de los Proverbios (también en el Eclesiástico) descubrimos páginas dictadas por la generosidad, la compasión y el desinterés (Eclo 4,1-10; 18,15-18); pero es normal que, ante el peligro de decisiones irreflexivas (no-sabias) que podían acarrear la ruina, los sabios tratasen de educar a sus pupilos en la prudencia y la ponderación de juicio (Eclo 12,1-7; 29,1-13.14-20). Por otra parte, el tratamiento frecuentemente negativo de estos temas da pie a pensar que los sabios israelitas albergaban cierta antipatía hacia las actividades comerciales, como potencial fuente de injusticias, abusos y explotación (ver Eclo 26,29-27,3). Si el *extraño* de Prov 6,1 era un extranjero, convenía extremar las medidas de prudencia (ver Dt 15,2s). Las imágenes de la trampa y la red (Prov 6,5) apuntan proba-

blemente a la falta de escrúpulos de los prestamistas y a la necesidad de prudencia en el trato con ellos. El tipo de prudencialismo descrito en esta *pericopa* es intercultural: “Empréstame y guárdate, que malas mañás he”; “Ni fies, ni confies, ni prestes ni des, y te saldrá la cuenta a fin de mes”; “Si das, loco estás; y si fias, al llegar el plazo, vendrán las agonías”.

6,6-11 El perezoso. Consejo sobre los peligros de la pereza (ver temática en Prov 10,26; 13,4; 15,19; 19,24; 22,13; 26,13-16; Eclo 22,1s), muy cercano al género de la fábula. El ejemplo de la hormiga (ver Prov 30,24-28), modelo de laboriosidad y autodisciplina, es intercultural. Los vocativos del principio (*ve-te a ver y observa*) contrastan cómicamente con los verbos de Prov 6,9s (“estar tumbado”, incapacidad de andar, y “dormir”, imposibilidad de observar), al tiempo que se crea una división en dos partes, de tres versículos cada una. La laboriosidad tiene que ser una virtud fruto de la convicción, no de la obligación impuesta por un capataz. La hormiga dedica su tiempo a almacenar alimentos; el perezoso, a consumir lo que tiene; la moraleja de Prov 6,11 destaca así claramente. Extraer lecciones del comportamiento de los animales constituía un rasgo compartido por las obras de sabiduría de todo el Próximo Oriente antiguo, independientemente de los ámbitos culturales. Del refranero castellano espigamos: “El perezoso, tenga a la hormiga delante del ojo”; “Sigue a la hormiga, si quieres vivir sin fatiga”; “Abre la puerta Pereza, y se entra en casa Pobreza”.

6,12-15 El falso. Tipología de la perversión. La unidad se compone de una descripción de la falsedad, elaborada en un tríptico, y de las consecuencias de tal conducta (Prov 6,15). La descripción es completa, pues abarca lenguaje (Prov 6,12), gestos (Prov 6,13) y acción (Prov 6,14). El tipo diseñado debió constituir una de las principales lacras de la convivencia social en el Próximo Oriente, dada la frecuencia con que es mencionado no sólo en Proverbios, sino en la literatura sapiencial no israelita. Sobre las palabras retor-

cidas, ver Prov 2,12; dice el refrán: "Hay palabras torcidas, que a una parte miran y a otra tiran". No está claro el alcance de los gestos de Prov 6,13 (ver también Prov 10,10; 16,30; Eclo 12,18; 13,7; 27,22; Sal 22,8; 35,19; Mt 27,39 y par.), si bien son signos de secretismo, complicidad, conspiración y malevolencia; la interpretación mágica de algunos comentaristas carece de consistencia. El desastre que se avecina a tal tipo de personas es imprevisible e irremediable (ver Prov 1,27; 29,1).

6,16-19 Lo que odia el Señor. Proverbio numérico, género literario cercano al juego de enigmas. Muy cultivado por la sabiduría israelita, aunque probablemente tiene su origen en la cultura sumeria. Su esquema es: $X/X+1$, aquí $6/6 + 1$ (7). En su origen, se trataba de resaltar el ejemplo de la última cifra (en nuestro texto "el que siembra discordias entre hermanos") mediante la acumulación previa de analogías. Debido a su planteamiento enigmático y a la libre búsqueda de comparaciones, constituía probablemente un método didáctico adecuado para que el maestro de sabiduría suscitase en sus alumnos el interés por descubrir analogías y por cultivar el lenguaje y el estilo. Por otra parte, la idea de agrupar elementos o ideas afines representa un estadio primitivo en la evolución del pensamiento hacia una mayor comprensión del mundo circundante mediante la clasificación de los distintos fenómenos. Se trataba, por tanto, de una forma de conocimiento. En la Biblia encontramos numerosos ejemplos, de mejor o peor factura: Am 1,3-2,8; Sal 62,12-13; Job 5,19-22; Prov 30,15b-16,18-19,21-31; Eclo 23,16-17; 25,1-2,7-10; 26,5-6,28; 50,25-26.

Nuestro proverbio se centra en la descripción de la "anatomía perversa": ojos, lengua, manos, corazón (= mente) y pies pretenden definir al ser humano en su totalidad inclinado al mal; se prefiere la imagen al concepto. La palma de la malevolencia se la lleva la lengua, causante del falso testimonio y de las discordias (Prov 6,19). Al igual que las unidades anteriores que integran hasta ahora Prov 6, tampoco ésta ocupa el lugar que

le corresponde dentro de la temática y los intereses de esta primera sección del libro. Sin embargo, el recopilador o redactor final ha tenido en cuenta las afinidades de este proverbio numérico con la unidad anterior, tanto por lo que respecta a la mención de los miembros del cuerpo cuanto por la condena de riñas y discordias.

6,20-35 Cuidado con el adulterio. Nueva advertencia sobre los peligros del adulterio, de características similares a Prov 5,1-14. La primera parte (Prov 6,20-23) se caracteriza por el tono genérico, que no ofrece pistas sobre el tema que se pretende abordar. La segunda (Prov 6,24-26) presenta un primer esbozo temático, desarrollado después en la cuarta (Prov 6,29-35).

Los tres versículos iniciales de esta instrucción recuerdan ciertos textos parenéticos del Deuteronomio, especialmente Dt 6,7; 11,18-20, lo que ha dado pie a algunos comentaristas a postular una sede familiar, y no escolar, aunque tal suposición es improbable. Las metáforas del Prov 6,23 son típicamente sapienciales (ver Job 29,3), si bien *lámpara* y *luz* se aplican también a la palabra del Señor (Sal 119,105). Prov 6,24-27 ofrece una primera presentación del tema, ya conocido, por otra parte. Queda aquí patente que la mujer *extraña* es una adúltera, una mujer casada, no una prostituta (Prov 6,26). Esta se conforma con el precio puesto al comercio con su cuerpo; la adúltera, en cambio, supone una amenaza para la vida misma. La *caza de un buen partido* debe ser leído a la luz de Prov 5,9-11,14. El discurso parece ser interrumpido por Prov 6,27-28, que presenta sendas "cuestiones imposibles", un recurso retórico muy del gusto de los sabios, aunque cultivado en otros ámbitos literarios de la Biblia (ver Am 3,3-6; 6,12). En realidad, la función de tales cuestiones no es otra que subrayar la imposibilidad práctica de escapar sano de las seductoras redes de la adúltera: *pues lo mismo...* (Prov 6,29). Una tercera comparación descarga la culpabilidad en quien se aficiona al trato con adúlteras. No podrá aducir nada en su descargo, ni siquiera su incontenible apetito sexual; del mismo modo que es inútil

que un ladrón trate de justificar su robo aduciendo hambre (Prov 6,30s). El caso acabará en los tribunales –*día de la venganza*– y en el escarmiento público (ver comentario a Prov 5,14).

7,1-27 La seducción. Décima y última instrucción de la primera parte del libro. Se trata de una unidad literaria claramente articulada. Desde el punto de vista formal, se compone de tres partes: Prov 7,1-5; 7,6-23; 7,24-27. La primera y la tercera presentan las formas típicas de la instrucción (vocativo *Hijo mío* y serie de imperativos); la amplia sección central se aleja del género, pero el maestro recurre al sugestivo poder de la descripción y la imagen; de este modo, la advertencia no es transmitida mediante el frío esquema de la instrucción, sino invitando al joven a bajar a la arena de la vida.

La serie de imperativos de Prov 7,1-3 –*conserva... guarda... átalos... escríbelos*– trata de subrayar la urgencia del tema y exige implícitamente al alumno memoria tenaz y concentración constante. “Escribir en el corazón (= mente)” implica asimilación interior de la tradición transmitida como estilo de vida. Prov 7,4-5 presenta una doble tipología femenina: sabiduría y mujer extraña, que rivalizan por atraer al joven.

El “género autobiográfico” de Prov 7,6-24 no implica necesariamente la verificabilidad histórica del caso propuesto; se trata sin más de una narración ejemplar.

El dato de mirar a través de la celosía (o la ventana) es un elemento folklórico en el Antiguo Testamento (sobre todo en Jue 5,28; 2 Sm 6,16; 2 Re 9,30; Cant 2,9; Eclo 14,23). El asunto tiene lugar al amparo de las tinieblas, a la hora en que el hombre puede “tropezar” por falta de luz (ver Prov 4,19), probablemente una noche de luna nueva (ver mención de la luna llena en Prov 7,20).

El titubeo del joven, que merodea indeciso entre un grupo de amigos, es roto al tomar la iniciativa la mujer (sobre el velo de prostituta, ver Gn 38,14s), que no se anda con rodeos; como es atrevida, ardiente y descarada (Prov 7,11.13), “lo agarra y lo besa”. Si Prov 7,14 debe ser interpretado desde el punto de

vista de la institución de la prostitución sagrada, el voto incluiría el banquete sacrificial y, como consumación de las obligaciones culturales, la relación sexual. (Pero esta interpretación resulta un poco forzada a la luz de Prov 7,19s, donde la mujer parece ser consciente de lo ilícito de su invitación; se trata de aprovechar la ausencia del marido, reclamado por los negocios).

En Prov 7,16-18 sigue desplegando sus magistrales dotes de seductora (el lector piensa automáticamente en los consejos de Prov 5,19-20; y en Prov 6,24b), creando una atmósfera de exotismo. Y el joven, que no se da cuenta de la red (Prov 7,23b; ver por contraste Prov 1,17), acaba cediendo, “derramando sus fuentes por la calle” (ver Prov 5,16 y contexto). La mención de los *dulces labios* (Prov 7,21) rememora las imágenes de Prov 5,3; la *flecha* (Prov 7,23) recuerda la espada de Prov 5,4. Ante esta primitiva “Traviata” bien pudiera haber exclamado alguno de nuestros clásicos: “Ni dueña sin escudero ni fuego sin trashoguero”.

En la parte conclusiva (Prov 7,24-27), *palabras* forma inclusión con idéntico término en Prov 7,1. A la imagen del camino/sendero, ya conocida por el lector, se suma la de la casa (Prov 7,27; también en Prov 5,8); los caminos de la mujer extraña conducen a la perdición (ver Prov 5,6), su casa al abismo, su morada es la muerte (ver comentario a Prov 5,5), término que forma inclusión negativa con “vivir” de Prov 7,2.

8,1-11 Invitación de la sabiduría. En Prov 7,4-5 descubríamos una doble tipología femenina: la sabiduría y la mujer extraña. Si en Prov 7,6-23 se nos ha ofrecido una descripción dramática de las consecuencias del trato con esta última, en esta nueva unidad hace acto de presencia la otra figura. No necesita ofrecer su mercancía aprovechando la complicidad de las callejas silenciosas y la oscuridad; la pregona a voz en cuello, a plena luz del día y en los lugares más concurridos (ver los elementos paralelos de Prov 1,20-21), donde puede haber competencia. Su mensaje va dirigido al ser humano en general, aunque los más necesitados de sus palabras son los

inexpertos y los necios. Si los labios de la mujer *extraña* destilan miel que turba los sentidos (Prov 5,3a; ver Prov 7,21b), los de la sabiduría profieren palabras justas (Prov 8,6b); si el paladar de aquella era *más suave que el aceite* (Prov 5,3b), el de la sabiduría *saborea la verdad* (Prov 8,7a). Su mensaje no es una jerga laberíntica, lábil y engañosa, sino franco y claro. Los dos últimos versículos presentan una concepción antropológica típicamente sapiencial: si el valor de la persona humana debe ser medido por su "riqueza", entonces nada cuentan los metales preciosos o las joyas (ver Prov 2,4; 3,13-15; y por contraposición Prov 1,13).

8,12-36 Discurso de la sabiduría. Aunque hemos separado esta gran unidad de Prov 8,1-11 por comodidad expositiva, no cabe duda que, desde el punto de vista formal, habría que abordar en conjunto todo el capítulo 8. De hecho, éste presenta una estructura semejante a la de Prov 7 (ver también Prov 5,1-11): llamada con imperativos y advertencia (Prov 7,1-5; 8,1-11 + 12-21); uso del "género autobiográfico" (Prov 7,6-23; 8,22-31); nueva llamada de recapitulación (*Y ahora, hijo mío, escúchame* Prov 7,24ss; Así, pues, hijos, escuchadme Prov 8,32ss).

Esta gran sección Prov 8,12-36 se articula en tres unidades menores: presentación de la sabiduría y sus beneficios (Prov 8,12-21); su origen divino, inmemorial y su relación con la creación (Prov 8,22-31); admonición conclusiva (Prov 8,32-36). A lo largo de toda ella la sabiduría (o mejor, Sabiduría) ofrece el perfil y los rasgos de una persona. Esta personificación de Doña Sabiduría ya había sido adelantada en Prov 1,20-33 (ver Prov 3,19-20). Pero, ¿cómo entenderla? ¿Como una actividad o atributo divino dotado de identidad personal, o como una extraña y audaz figura poética? La cuestión es importante debido a la influencia ejercida por este pasaje en la especulación cristológica. En las literaturas de Egipto y Mesopotamia es frecuente encontrar la asociación de un dios o diosa de la sabiduría con la creación del mundo y del hombre. Pero tal mitograma repugna a la sensibilidad monoteísta de Israel. Es probable que,

en nuestro caso, el poeta haya utilizado antiguo material mitológico, presunción que no implica necesariamente que su diseño de la sabiduría vaya más allá de la simple personificación poética. De todos modos, la cuestión está abierta.

En la primera parte (Prov 8,12-21) la Sabiduría pondera el carácter insuperable de sus poderes y el incomparable valor de sus dones. Si, según la tradición del Próximo Oriente antiguo, el rey es un personaje con una singular dotación de sabiduría (2 Sm 14,17; 1 Re 5,9; Is 11,2), el contenido de Prov 8,15-16 sitúa a la Sabiduría muy cerca de la esfera de la divinidad (ver Sal 72,1s); de ella depende el recto ejercicio de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Sorprende la mención de la riqueza como don (Prov 8,18) después de la afirmación de Prov 8,10s; la contradicción es sólo aparente, pues, en la tradición sapiencial, la riqueza es mala cuando constituye la principal meta del ser humano, pero no cuando está subordinada a la sabiduría.

Aun en el supuesto de que se aceptase el carácter hipostático de la Sabiduría, no puede caber duda alguna sobre su condición de criatura. La idea nos la brinda el comienzo de la siguiente unidad (Prov 8,22-31, especialmente con los verbos "crear", "ser formado" y "ser engendrado"). El conjunto de este poema refuerza el contenido del resto del capítulo al conferir un aval divino a las pretensiones y ofertas de la Sabiduría, criatura primordial (ver la influencia de estas ideas en Eclo 24; Sab 7). Por otra parte, ¿cómo no aceptar su invitación cuando el mismo Dios concibió y llevó a cabo ante sus ojos el ejemplo más perfecto e inmutable de orden que pueda imaginarse: la creación? Su carácter de testigo excepcional del despliegue de la sabiduría divina le confiere un privilegiado "status" magisterial. En la descripción de las etapas y elementos de la creación, el poeta usa libremente tradiciones propias del AT (Prov 8,24-29). Prov 8,30 sugiere la imagen del niño jugueteando en el taller del padre artesano. Se puede rastrear el papel de intermediario de la Sabiduría en el uso de los términos "alegrar/alegría" (Prov 8,30-31). Por una parte, el

Creador se alegra del aprendizaje de su confidente; por otra, la Sabiduría se alegra de poder estar entre los hombres para mostrarles el camino del orden.

El *estar con los hombres* empalma con la exhortación final (Prov 8,32-36): *Así, pues, hijos, escuchadme*. Tras el breve recorrido autobiográfico, la Sabiduría ha justificado sobradamente sus pretensiones de exclusividad (Prov 8,36) y su carácter de fuente de vida, felicidad y saber hacer. La mención de las puertas y los umbrales (metonimia por “casa”) obliga a volver la vista atrás: a la siniestra casa de la “mujer extraña” (Prov 2,18s; 5,8; 7,19.27); pero al propio tiempo apunta hacia adelante conectando con la siguiente unidad literaria.

9,1-6 Nueva invitación de la sabiduría.

Hasta ahora sólo teníamos noticias de la casa de la “extraña”; Doña Sabiduría había adelantado sin más que habitaba con la prudencia (Prov 8,12). Ahora presenta oficialmente su casa e invita a los inexpertos a entrar en ella. No podemos pasar por alto el detalle del sacrificio (Prov 9,2), que recuerda por alusión la escena de la seducción (banquete sacrificial de Prov 7,14). Por este motivo, hemos de pensar que la presentación de la Sabiduría en esta breve sección es secundaria, modelada como antítesis a partir del retrato de la “mujer extraña”. En Prov 7,14 observábamos algunos elementos relacionados con los cultos de la fertilidad; aquí, las criadas del Prov 9,3 podrían ser un reflejo de las devotas de la diosa del amor (Astarté) en tales cultos. Por otra parte, las siete columnas (Prov 9,1) reflejan más la estructura de un “temenos” griego que la de una casa (algunos autores piensan en el “mundo habitable”). En tal caso, se trataría de un banquete sagrado, no de una invitación doméstica. Pero, aun en el supuesto de que fuera ese el sustrato cultural y literario de Prov 9,1-6, el conjunto del poema (materia de instrucción en Prov 9,6) y el contexto precedente (Prov 1-8) postulan probablemente otra interpretación. Tomando como base Eclo 51,23, me inclino a pensar que la casa de Doña Sabiduría no pretende ser sino la escue-

la regentada por los sabios israelitas, y que, en el poema, éstos son sus devotos siervos. El hecho de que en Prov 9,3 el servicio sea femenino no resta valor a la argumentación, pues difícilmente podía esperarse en la sociedad israelita que una dama patricia estuviese servida por hombres. Por otra parte, el pan y el vino mezclados pueden estar descontextualizados y referirse a una “nutrición sapiencial”. El libro de los Proverbios, nacido como tal libro en el ámbito de los sabios, pretende ser un manual de disciplina, un vehículo de sabiduría. En tal caso, es normal que los recopiladores no pudieran ni quisieran evitar la propaganda. Otra cosa es que, para hacer la presentación de Doña Sabiduría, recurriesen a un caudal de ideas, imágenes e incluso elementos literarios relacionados con cierta literatura mitológica.

9,7-12 Contra los arrogantes. Esta breve unidad no es más que un pequeño intruso. Por una parte, no encaja con la invitación precedente de Doña Sabiduría; por otra, retrasa innecesariamente la invitación de Doña Necedad (Prov 9,13-18), suavizando así el contraste entre ambas unidades. Se compone de cuatro dichos muy cercanos a la estructura del refrán (Prov 9,7-9.12), una alusión al temor del Señor y una promesa de vida. El colorido yahvista de Prov 9,10 desentona en el conjunto; probablemente pretende dar una interpretación religiosa de la figura de la Sabiduría en Prov 9,1-6. El uso del pronombre de primera persona en Prov 9,11 hace suponer que habla la Sabiduría, lo cual provoca un desajuste más en el conjunto. Me inclino a pensar en el carácter misceláneo de esta unidad literaria, que se acerca más al estilo y a las ideas del Eclesiástico (prevención del trato y del uso de buenas palabras con necios, insolentes, insensatos e ignorantes: Eclo 8,4; 20,2; 22,13; uso del término “santo” para referirse a Dios en Eclo 4,14; 43,10; 50,17).

9,13-18 Invitación de la necedad. Sección en clara vinculación por contraste con Prov 9,1-6; hasta comparten idéntico número de versículos. Doña Necedad, sentada a la puerta de su casa, se disputa con Doña

Sabiduría la atención de los inexpertos. Mientras ésta ofrece pan y vino en un ámbito cúltico-religioso, Doña Necedad dispone de pan y agua robados; recurre al indudable atractivo de la complicidad en lo prohibido y lo furtivo. De todos modos, beber agua y comer podrían tener una connotación sexual (ver Prov 5,1 y comentario; 30,20); en tal caso la oferta de Doña Necedad iría en la misma línea que la de la “mujer extraña”. Pero el inexperto no es capaz de percibir que en realidad se encuentra en las puertas del mundo de ultratumba (ver Prov 1,12), que ya es un muerto en vida. Mientras Doña Sabiduría ofrece una enseñanza que tiene su origen en lo alto (Prov 8,22-36), Doña Necedad vocifera desde las puertas del Abismo.

II

PROVERBIOS DE SALOMON

(10,1-22,16)

Esta segunda colección del libro (primera salomónica) está fundamentalmente integrada por material sentencioso, epigramático. Cada refrán o sentencia constituyen una unidad en sí mismos, centrados en un determinado tópico. A diferencia de Prov 1-9, esta falta de entramado contextual dificulta el comentario. El problema planteado por esta especie de atomización literaria se ve en raras ocasiones despejado por la agrupación de ciertas sentencias en torno a alguna palabra que sirve de enlace (palabras-gancho, con función mnemotécnica), aunque los refranes así vinculados carezcan de analogía temática. Es como si en castellano el término “casa” sirviese de enlace de dos refranes que nada tienen que ver por lo que respecta al contenido y al alcance de su aplicación: “Quien no adoba la gotera, adoba la casa entera”; y a continuación “Ni casa en esquina ni mujer mohina”. En esta segunda colección, y por lo que al contenido se refiere, se dan fundamentalmente tres tipos de sentencias: las relativas a la educación del individuo que busca una vida plena y en armonía; las referentes a la vida en comunidad, con hincapié en la conducta de tipo antisocial; las inspiradas

en la piedad yahvista, con un vocabulario religioso o moralizante.

Capítulo 10

Este primer grupo de proverbios insiste en las actitudes contrapuestas de *sabios-necios*, *justos-malvados*. Las contraposiciones se desarrollan en tres campos: la experiencia cotidiana (vida familiar, trabajo, actitud ante la sabiduría, uso de la palabra), dimensión ética y dimensión religiosa.

10,1: El interés por la educación de los hijos al comienzo de esta colección enlaza directamente con la finalidad de la colección anterior. El paralelismo antitético (sabio-necio) es especialmente frecuente en Prov 10-15. La sabiduría mencionada aquí es la que equipa al joven para abrirse camino en la vida. Padres con un hijo así viven felices, pues “Mocedad y buen entendimiento no vienen a un tiempo”.

10,2-3: Dos sentencias unidas en torno a la temática justicia-injusticia. Aunque por separado presenten paralelismo antitético, el conjunto ofrece cierta estructura quíastica del tipo A-B / B'-A' (injusto-justicia / justo-malvado). Según la mentalidad israelita, la riqueza constituye un signo de favor divino en el marco de la doctrina de la retribución (pensar en la problemática en torno a Job); sin embargo, la perspicacia humanista de los sabios descubrió que en la sociedad puede haber “tesoros injustos” (ver Eclo 13,24). En Prov 10,2 no se pretende negar radicalmente que la riqueza sea una bendición, sino afirmar que la justicia es un valor superior. La piadosa, aunque ingenua, afirmación de Prov 10,3a es corroborada por Sal 37,19.25. En la literatura de sentencias es casi tópica la equiparación “sabio/justo” y “necio/malvado”, que conlleva una relación intrínseca a lo ético y a lo sapiencial. El necio está abocado al des-atino, al des-vío, al des-piste (= pecado).

10,4-5: Sentencias vinculadas por asociación de ideas: pereza = pobreza; diligencia = riqueza. Están bien situadas tras Prov 10,3a; así se evita el posible malentendido de que basta ser justo para no pasar hambre. La pri-

mera sentencia se apoya en el terreno de la imagen (mano, brazos); la segunda recurre a un caso concreto (siega), desvelando así una de las posibles aplicaciones de la primera. Nos enseña el refranero: “Viene ventura a quien la procura”; “Pereza nunca hizo nobleza”.

10,6-7: Nueva vinculación de sentencias en paralelismo antitético en torno a la bina justo/malvado. De todos modos, Prov 10,6 no parece guardar un paralelismo estricto; por una parte, a *bendición* debería corresponder el término “maldición” o sinónimo; por otra, Prov 10,6b parece tomado de Prov 10,11b. Como la creencia en la vida individual ultraterrena sólo empezó a cultivarse en una etapa tardía de la historia de Israel, la aspiración suprema del israelita consistía en que su nombre (su persona, su reputación) fuese recordado de forma permanente en su descendencia y en el seno de la comunidad. Sobre el tema de la “boca” en este mismo capítulo, véase Prov 10,8.11. 13s.18s.20s.31s.

10,8: *Hombre juicioso* (literalmente “sabio de corazón = mente”) es aquel que se presta de buen grado a la disciplina educativa –mandatos– que le ofrece el maestro de sabiduría. La actitud contraria en la “carrera de la vida” sitúa al hombre al borde de un abismo sin fondo. Nos enseña el refranero: “Quien en mucho hablar se empeña, a menudo se despeña”.

10,9: Actuar torcidamente es no obrar a las claras, con franqueza; confundir el alcance claramente ético de ciertas cuestiones e impedir una correcta percepción del bien y el mal. Los “bandazos” mal disimulados de semejante modo de obrar ponen a su ejecutor, tarde o temprano, al descubierto. La actitud contraria está representada por el hombre íntegro, cabal; la armonía de su vida le ofrece un refugio seguro.

10,10-11: Pareja de sentencias centrada en las dimensiones éticas de la anatomía. *Guiñar el ojo* implica insinceridad, conchabamiento entre personas para inducir al error (ver Prov 6,13 y comentario; también Eclo 27,22-24). La boca presenta una clara ambivalencia ética, a tenor de la función que se le asigne. Si el hablar es franco, aunque duela, tiene una función curativa –es *fuentes de vida*– (ver Prov

13,14); la boca del malvado (necio, insincero) es fuente de violencia y destrucción. Sobre esta doble posibilidad ética de la boca, leemos en el refranero: “Una misma boca apaga el fuego cuando escupe y lo aviva cuando sopla”.

10,13-14: Pareja de sentencias en torno al necio, irónica la primera, dramática la segunda. Al necio se contraponen los *labios inteligentes* (Prov 10,13a = sabios Prov 10,14a). El hombre sabio, debido a su receptividad, ha ido acumulando sabiduría, bien hacer; y se le nota (“De la abundancia del corazón habla la boca”). El necio no hace sino acumular golpes en la espalda; cuando habla, transmite estos “golpes” a los demás –*acelera el desastre*–. Contraposición boca/espalda en Eclo 21,15. Dice el refrán: “Con razones se convence al sabio, y al necio a palos”.

10,15-16: Dos sentencias sobre la riqueza. La primera no hay que leerla a la luz de la ética social, pues el autor no se propone aquí condenar la división de la sociedad en ricos y pobres. La consideración de ambos estratos sociales es genérica. El pobre, al estar al descubierto, sin bienes, está al mismo tiempo expuesto a cualquier eventualidad ruinoso, es vulnerable a cualquier ataque. El rico, en cambio, ante las vicisitudes negativas de la vida, se atrinchera en la solidez que le proporcionan sus bienes. Como dice el refranero: “Bien hayan mis bienes, que remedian mis males”; “Tanto vales en la plaza cuanto tienes en la caja”. En la segunda sentencia, *catástrofe* se opone a “vida”, lo que obliga a calificar este término con los adjetivos: feliz, plena, larga; catástrofe se refiere al fracaso del hombre en su dimensiones humana y social.

10,17: La terminología de esta sentencia (instrucción, corrección, camino de vida y extravío), propia de la antigua sabiduría, es frecuente en Prov 1-9. El concepto de vida, como en numerosas sentencias del libro de los Proverbios, es fundamentalmente existencial.

10,18-21: Cinco dichos sobre el lenguaje. El primero fustiga la actitud de quien, movido por el odio hacia alguien, es capaz de perjudicarle con la mentira; podría pensarse en el falso testimonio (ver Prov 6,19). O alternativamente sugiere la necesidad de un equili-

brio entre la actitud de quien *encubre* lo que piensa para disimular su malquerencia y la de quien *difunde* sin reflexionar todo lo que oye. Prov 10,19 presenta positiva y negativamente un ideal sapiencial: la importancia del lenguaje en el ámbito educativo. En nuestra tradición espigamos: “A quien no peca hablando, pregónalo por santo”; alternativamente: “Boca cerrada y ojo abierto no hizo jamás desconcerto”. La tercera sentencia (Prov 10,20) presenta un paralelismo antitético trenzado en quiasmo: plata-justo / malvado-no valor. Corazón es sinónimo de mente; en consecuencia, el malvado tiene la cabeza sin valor, hueca (ver Eclo 21,14). En contraposición, la lengua del justo es plata pura, es decir, su mente (manantial de la palabra) es un veneno de incalculable valor. En la cuarta sentencia puede observarse la contraposición justo/necio, entre un término de resonancias éticas y otro de raigambre sapiencial. Más habitual es la asociación justo/malvado (como en Prov 10,7) y sabio/necio (como en Prov 10,1). Este libre intercambio de conceptos induce a pensar en el alcance sapiencial de la primera bina y la naturaleza ética de la segunda (ver comentario a Prov 10,2-3). La muerte del necio hay que entenderla no en sentido físico, sino ético y social (como su antónimo “vida” en Prov 10,17).

10,22: Este proverbio matiza o complementa el punto de vista de Prov 10,15a, en el sentido de que el hombre nunca puede estar seguro de la perdurabilidad de sus posesiones (ver Prov 11,28; 23,4s; 27,24; Sal 127,2; Ecl 5,10ss). De todos modos, la riqueza acompañada de sosiego es fruto de una vida justa y de la bendición de Dios. Haga lo que haga el hombre, en definitiva prevalece la decisión divina. La propia ambigüedad de las situaciones en las que vive el hombre deriva en una cultura en la que algunas sentencias o bien parecen contradecirse o están abiertas a múltiples interpretaciones. Así es también la vida misma. En nuestro refranero espigamos un dicho análogo: “Haz tú cuanto puedas y haga Dios lo que quiera”. En cambio, en otras circunstancias podríamos recurrir a una matización: “Da Dios ventura a quien la procura”.

10,23-25: Grupo de sentencias en torno a dos parejas ya conocidas: necio/sensato, malvado/justo. Ambas comparten una cualificación sapiencial y otra ética. En la literatura de sentencias necio suele ser equivalente de malvado; y sensato, de justo (véase comentario a Prov 10,2-3.18-22). Según Prov 10,23, para el necio la conducta maliciosa no es más que un juego de niños, lo que la agrava aún más; la sabiduría es un signo de madurez humana y constituye la antítesis de tal conducta antisocial. El dicho de Prov 10,24 presenta una figura del malvado dominada por el temor y la ansiedad que le producen sus malas acciones (“Quien teme, algo debe”); la figura del justo se acerca a la actitud descrita en Prov 10,22 (ver Eclo 16,13). Predomina una fe ingenua y poco realista, pues son frecuentes los textos bíblicos en los que el hombre piadoso se duele de la prosperidad del malvado (Sal 73,3-15; Job 21,7-13). Prov 20,25 completa el dicho anterior. La tormenta es un elemento teofánico punitivo (ver Prov 1,27 y Job 9,17) que arrastra consigo todo lo ruin e inconsistente (malvado), pero que deja intacto lo firme y estable (justo).

10,26: Sarcasmo sobre la inutilidad del perezoso, cargado de cierta comicidad. Del mismo modo que el vinagre irrita la boca y el humo los ojos, la actitud del empleado holgazán, incapaz de cumplir con éxito el encargo encomendado, provoca frustración e irritación en quien le envía. La interpretación de este símil está determinada por las imágenes, lo que recorta necesariamente el carácter agudo y polivalente del auténtico proverbio. Sobre la pereza, consultar Prov 6,6-11; 10,4-5; 24,30-34 (véase también la sordidez y comicidad de las imágenes de Eclo 22,1-2). Sobre la pereza y los encargos nos enseña el refranero: “Los viajes del perezoso, doble trabajosos”; “Dos mandados de una vegada, dolor de ijada”; “Antón Perulero, en un cacharro un día entero”; por el contrario: “Envía al sabio a la embajada, y no le digas nada”.

10,27-32: Manojó de sentencias sobre las actitudes y el porvenir consiguiente del justo y el malvado. Su relación con Prov 10,23-25 había sido interrumpida por el Prov 10,26. El conjunto parece fruto de una rein-

interpretación yahvista, a tenor de la mención del temor/respeto del Señor y de sus preceptos en Prov 10,27 y Prov 10,29. El resto de los versículos no recurren tanto a la sanción divina cuanto al orden remunerador inscrito en la naturaleza misma. El tema de la vida en Prov 10,27 retoma las ideas de Prov 10,16s. La frecuencia con que ha aparecido hasta el momento en distintos contextos (Prov 3,16; 4,4.22; 8,35; 9,6.11; 13,14) implica la identificación de las palabras del sabio (o de la Sabiduría) con el temor/respeto al Señor. Escuchar al sabio implica obediencia y respeto al Señor. Según Prov 10,29 la actitud obediente encuentra seguridad en los preceptos del Señor; al malhechor sólo le sirven de tropiezo. La idea se amplía en Prov 10,30a. Sobre habitar la tierra o ser extirpado de ella (Prov 10,30b), véase Prov 2,22 y Eclo 10,14-17. Los dos últimos versículos (Prov 10,31s) forman una unidad perfecta, aunque monótona por la reiteración de sinónimos: boca/labios del justo; lengua/boca; perversa/perversidad. Prov 10,31a resuena en Prov 10,11a, lo que invita a la identificación de boca del justo = sabiduría = vida; asimismo Prov 10,31b se completa con Prov 10,11b (= Prov 10,6b): la lengua del malvado, que oculta violencia, debe ser cortada. Frente a la boca perversa, que tergiversa maliciosamente la realidad, los labios del justo son fuente de agrado y afabilidad. Sobre el disimulo hiriente de la lengua, dice el refrán: “La lengua hiere el corazón sin romper el jubón”.

Capítulo 11

El contraste “justo-malvado” (y su variante “rectos-impíos”) continúa la serie hasta erigirse en tema dominante, mientras que casi desaparece el binomio “sabio-necio” (Prov 11,12.29). Además, se contraponen dos tipos de mujer (Prov 11,16.22) y aparecen otros contrastes: humildes-soberbios (Prov 11,2), honrados-pérfidos (Prov 11,3), leal-chismoso (Prov 11,13), compasivos-cruels (Prov 11,17) y generoso-acaparador (Prov 11,24-26). También se tratan los temas del gobierno (Prov 11,14) y la fianza (Prov 11,15). El motivo religioso se concentra en la práctica de la jus-

ticia, en la actitud hacia el prójimo y en indirectas alusiones a Dios (Prov 11,1.31).

11,1: A pesar de su semejanza incluso literal con Dt 25,13-16, no hay motivos para pensar en una relación directa entre ambos pasajes. La condena de esta actitud fraudulenta abunda en la literatura legal de todo el Próximo Oriente antiguo. En el Antiguo Testamento contamos con los testimonios de Ez 45,10; Miq 6,11; Am 8,5; Eclo 42,4; (ver Prov 20,10.23). Parece que los sabios eran particularmente recelosos de las actividades comerciales (Eclo 26,29-27,3). Nos enseña el refranero: “Delibra, moro, delibera; cuarterón por media libra”.

11,2: *Humilde* en el sentido de autocontrolado, no de apocado. Se trata de la virtud de las personas reservadas y de carácter razonable. Sobre la *soberbia*, podemos aprender de los epigramas castellanos: “La honra del soberbio en deshonor torna presto”; “La soberbia almuerza con la abundancia, come con la pobreza y cena con la vergüenza”.

11,3-9: Reunimos esta serie de sentencias en torno a la temática: justicia/injusticia, justo/malvado. “Arruinar” en Prov 11,3b no se refiere exclusivamente a la ruina material, sino que implica sobre todo la ruina humana, como en Prov 10,14b.17b (en contraposición al “guiar” de Prov 11,3a y a la “seguridad” de Prov 10,9a). La expresión *día de la ira* (Prov 11,4; idéntico pensamiento en Eclo 5,8) no tiene nada que ver con el “*Dies irae*” de la tradición cristiana ni con el castigo en la otra vida; basándonos en el paralelismo sinonímico, pensamos que se trata de una fórmula cercana al significado de “muerte”, pero una muerte en el sentido de fracaso humano (ver Prov 10,21b). En consecuencia, el *día de la ira* se refiere al momento en que el hombre descubre que su fracaso humano es irreversible, es decir, el día en que descubra en su vida la mano retribuidora del Señor; ese día de nada servirán sus riquezas. Eclo 5,7-8 proporciona un apoyo a esta interpretación. Identifica “día de la ira” con “día de la venganza”, que no es otro que el momento en que *la ira del Señor estalla de repente*. (Otros comentaristas ofrecen una interpretación fo-

rense de la expresión, que a mi juicio carece de base suficiente.) Riquezas se contraponen a justicia, única clave de una vida en plenitud. Prov 11,5 no hace sino apoyar la interpretación ofrecida a propósito de Prov 11,4. Si comparamos ambos, lo contrario de “muerte” es “caminar por llano”, sin tropiezos (ver Prov 10,30). El resto de los versículos de esta serie apuntala lo dicho hasta el momento: guiar (Prov 11,3), salvar (Prov 11,4,6), allanar el camino (Prov 11,5), esperanza (Prov 11,7), saber (Prov 11,9) son conceptos análogos y complementarios; lo mismo puede decirse de: arruinar (Prov 11,3,9), muerte (Prov 11,4,7), caer (Prov 11,5), enredarse (Prov 11,6), angustia (Prov 11,8). En consecuencia, los conceptos “día de la ira” y “muerte” no deben ser entendidos en sentido escatológico, sino existencial, si bien la evolución y enriquecimiento de la teología cristiana han desembocado legítimamente en la escatología. Algunos comentaristas sacan de Prov 11,7 una conclusión precipitada: la esperanza del justo apunta más allá de la muerte (inmortalidad). Pero dado que, en la literatura sapiencial (a excepción de Sabiduría) nunca aparece formulada la fe en la inmortalidad, la interpretación más obvia de Prov 11,7 es que el malvado no podrá contar con un recuerdo bendito ni con una descendencia que le recuerde (pensemos por contraste en Gn 12,1-2: *El Señor dijo a Abrán: ...Haré famoso tu nombre, y servirá de bendición*). La doctrina de la retribución resuena en Prov 11,8: aunque el justo viva angustiado y el malvado prospere, tarde o temprano cambiarán las tornas. Prov 11,9 es típicamente sapiencial: la boca del justo es fuente de vida; la del malvado provoca destrucción y ruina (ver la idea en Prov 10,11).

11,10-11: A pesar de que el término “arruinarse” (dos veces) ha aparecido ya en Prov 11,3,9, tratamos aparte estos dos versículos porque abandonan el tono genérico para centrarse en las consecuencias de la actitud del justo. La disposición básica de éste supone un enriquecimiento personal y, al mismo tiempo, repercute en el bienestar social (la palabra clave es *ciudad*). La prosperidad del hombre (Prov 11,10) es fruto de la *bendición* divina (Prov 11,11); no se trata de la bendición otor-

gada por el justo, sino de la que el justo recibe de Dios. La euforia de los ciudadanos (se *alegra la ciudad*) no puede hacer olvidar que también la ruina se contagia (Prov 11,11b).

11,12-13: Sobre los peligros de la ligereza en el hablar. La persona silenciosa constituye el ideal humano y sapiencial fundamentalmente en la literatura egipcia. Sobre el mismo tema, véase Prov 20,19; 25,9; Eclo 8,17; 19,4-17; 22,22; 27,16-21. De la persona chismosa dice el refranero: “La comadreja pare por la boca y empréñase por la oreja”; de la discreta: “En boca del discreto lo público es secreto”; pero con sus contrapartidas: “Tu secreto, ni al más discreto”, o bien: “Di tu secreto a tu amigo, e serás siempre su cautivo”.

11,14: Ambito político, como en Prov 11,10s. En un mundo peligroso, sólo el buen consejero político es capaz de poner a salvo a la comunidad (ver Prov 15,22; 24,6). Esta sentencia implica una estrecha relación entre filosofía política y sabiduría. La función del sabio consistía precisamente en dar “consejo” a los inexpertos que accedían a sus aulas. Con anterioridad al desarrollo del ámbito “escolar”, puede que en Israel, análogamente al resto de las culturas circundantes, la corte recurriera a este tipo de sabios (ver el consejo de Jonadab, amigo “sabio” de Amnón, en 2 Sm 13,1-18; o las distintas estrategias de los consejeros reales Jusay y Ajitófel en 2 Sm 17,1-16; ver también Eclo 22,16s).

11,15: Sobre las fianzas, ver Prov 6,1-5 y comentario.

11,16: La versión griega ofrece un texto más amplio que dice así: *La mujer hermosa se hace respetar por el marido; la que aborrece la rectitud carece de todo honor; los perezosos se quedan sin hacienda, mientras los diligentes consiguen riquezas*; el texto masorético proporciona sólo el primero y el último hemistiquios. Hemos de pensar que la sentencia relativa a la mujer no se refiere a su hermosura física, sino a su calidad de mujer, pues su contrapartida no es la mujer no agraciada, sino la que odia la rectitud. Sobre pereza y diligencia, véase Prov 10,4 (también Prov 6,6-11; 24,30-34; Eclo 22,1-2).

11,17: Repercusión en uno mismo de las actitudes hacia los demás. Mirando desde

otra perspectiva, lo que es bueno para el cuerpo social lo es para el individuo (cierta analogía en Eclo 21,27s). Dice el refrán: “Por ser humano con el que poco puede, antes se gana que se pierde”.

11,18-21: Cuatro sentencias en torno a la temática justo/malvado, inspiradas en la doctrina de la retribución. Prov 11,20 desentona de algún modo, pues la sanción divina no aparece en el resto de las sentencias, que se pueden entender desde la retribución propia del orden intramundano (aunque éste, en última instancia, se remonte a Dios). Prov 11,18-19 parece un eco de Prov 10,2.16; 11,4. Algunos comentaristas opinan que el rescate de los justos de Prov 11,21 tiene cierto matiz forense, en el sentido de que el Señor, al arrancarlos de su situación desesperada, establece su inocencia frente a los que piensan que sus problemas evidencian su culpa. La interpretación me parece desafortunada por falta de garantía textual y por perder de vista el gran contexto desde Prov 10,1. La afirmación *el malvado no quedará impune* se refiere a la convicción del hombre piadoso de que, tarde o temprano, la retribución (en este caso negativa) hará acto de presencia. El aparente retraso en la retribución de las malas acciones suponía una auténtica crisis de fe en el israelita piadoso (ver Sal 37,1s.10s; 73,3-12.18-20; Eclo 5,4-7; 11,26-28; 16,13s).

11,22: Proverbio perfectamente elaborado desde el punto de vista formal, sobre todo por el carácter enigmático y abierto del primer hemistiquio, que se presta a múltiples símiles. Lo mismo que el proverbio numérico, una de sus finalidades consistiría en provocar la fantasía del alumno induciéndolo a la presentación de analogías. Aunque el lector intuya que, según este símil, la falta de sensatez en una mujer hermosa la expone al ridículo y rebaja su hermosura, no deja de ser curiosa la falta de correspondencia clara de los elementos comparados, que deja el campo abierto a la fantasía. ¿Qué se parece a qué? ¿La insensatez al puerco, quedando la belleza (femenina y del anillo) supeditada a ella como un apéndice ridículo? El anillo en la nariz era un adorno femenino entre las israelitas; entonces, ¿puede que la insensatez

rebaje la belleza de la mujer hasta equiparar su cara a la jeta de un puerco?

11,23: Sentencia en paralelismo antitético, con un equilibrio perfecto: deseo/esperanza; justo/malvado; bien/ira. El *deseo* y la *esperanza* constituyen un anhelo compartido por todo tipo de ser humano, independientemente de las circunstancias de edad, sexo o estado. En nuestra sentencia, a pesar de su carácter de sinónimos, deseo y esperanza revisten un matiz específico que les confieren los antónimos justo/malvado. El justo desea el bien (y el bien recibe); el malvado no es que espere la ira (el mal), sino que le llega inexorablemente en virtud de la relación intrínseca acción-resultado. Es decir, el término “esperanza” no tiene carácter subjetivo (como “deseo”, lo que alguien espera o anhela), sino objetivo: quien actúa en la vida con malicia, lo único que puede esperar es la ira (el mal). La idea es análoga a la de Prov 10,16.24.28; 11,6.

11,24-26: Tres sentencias sobre la generosidad y la mezquindad. La primera de ellas se presta a más de una interpretación; su ambigüedad es sin duda deliberada, como en gran parte de la tradición epigramática de cualquier cultura. Sin embargo, Prov 11,25 parece tratar de explicar la aparente incoherencia de Prov 11,24a, en el sentido de “dad y se os dará”, recortando así su potencial. El polo opuesto lo constituye la actitud antisocial de quien ahorra sólo para sí. Nosotros decimos: “La puerta y la bolsa abierta para hacer casa cierta”. Prov 11,26 baja a la arena de lo concreto, con un caso de mezquindad y avaricia antisociales (y la actitud contraria) inspirado en la tradición rural. Hay que pensar probablemente en una situación de penuria colectiva en la que quien posee bienes los retiene en espera de que suban los precios. Sea lo que fuere, el caso recuerda las medidas de política económica adoptadas por José según Gn 41,55-57.

11,27: Proverbio inspirado en la doctrina de la retribución intramundana, de características similares a las de Prov 11,23. Cerca está nuestro: “Justo es el mal que viene, si lo busca el que lo tiene”.

11,28: El símil vegetal es corriente en el Antiguo Testamento y en toda la literatura

del Próximo Oriente. En un país con áreas semidesérticas, un rincón de verdor se abre naturalmente al simbolismo de la vida. La fortuna no implica necesariamente prosperidad; se entiende la fortuna de los malvados, a tenor del término “justos” en el segundo hemistiquio. El paralelismo es claro respecto a Prov 10,2. La mención en éste del término “muerte” aclara por antítesis la imagen *reverdecen como las hojas* de Prov 11,28b: vitalidad y prosperidad.

11,29: Esta sentencia se refiere probablemente a la incompetencia del necio en el gobierno de la propia heredad. El resultado es la quiebra y la ruina, la disipación de los bienes (viento = vaciedad, nada). El necio arruinado acabará sirviendo al hombre prudente que sabe administrar su hacienda.

11,30: No parece estar bien construido este proverbio, pues los hemistiquios no guardan armonía de forma y contenido. Sobre el *árbol de vida*, consultar comentario a Prov 3,18, donde la imagen está en relación con la sabiduría; aquí con la justicia (pero observar el paralelo “sabio” en el segundo hemistiquio). Si aceptamos el paralelismo justicia/sabio (legítimo, por otra parte; véase comentario a Prov 10,2-3), habría que pensar que el sabio/justo atrae la admiración de la gente por su prosperidad (“árbol de vida”). En tal caso, el término *justicia* tendría un alcance más sapiencial que ético.

11,31: Sentencia inspirada en la doctrina de la retribución intramundana. El autor parece estar más seguro del castigo del malvado que de la bendición del justo, como si la eventual prosperidad del primero fuera más escandalosa e irritante que la falta de prosperidad del segundo. 1 Pe 4,18 cita este texto siguiendo la variante de los LXX.

Capítulo 12

En este bloque de proverbios vuelve a dominar el contraste justos-malvados y sus respectivos planes (Prov 12,5), palabras (Prov 12,6), comportamientos (Prov 12,10-26) y destino (Prov 12,7.20-21); el capítulo se cierra con la oposición de los dos caminos (Prov 12,28). Sin embargo, reaparece la antítesis

sabio-necio (Prov 12,15-16.23) con algunas variantes relativas al amor a la instrucción (Prov 12,1) y a la prudencia (Prov 12,8). Otras oposiciones aludidas son: virtuosa-desvergonzada (Prov 12,4), diligente-holgazán (Prov 12,24-27; y la variante trabajador-soñador de Prov 12,11), testigo fiel-testigo falso (Prov 12,13.17.19.22) y modesto-presuntuoso (Prov 12,9). Encontramos dos referencias a Dios en cuanto sancionador de conductas (Prov 1,2.22).

12,1: *Corrección y reprensión* son términos sinónimos en el ámbito sapiencial. De su libre aceptación o rechazo dependen la sabiduría o la necedad (estupidez). Gusto por la disciplina y amor a la sabiduría coinciden. El tono genérico y la radicalidad exclusivista de esta sentencia le confieren un carácter programático, adaptable a cualquier consejo de sabiduría. “Estupidez” se refiere a la ausencia de racionalidad que distingue al bruto del hombre. Nos enseña el refranero: “Llévate del buen consejo, serás sabio y morirás viejo”.

12,2: No es normal encontrar en esta colección sentencias que, como ésta, recurran a la sanción divina. La tonalidad general, como podemos ir observando, es prudencialista e intramundana. En este caso, la buena fortuna o la desgracia no dependen sin más respectivamente de la actitud sabia o necia del hombre, sino de una decisión del Señor descrita en clave forense.

12,3: Sentencia construida en quiasmo: afianzarse/maldad, justos/vacilar. Afianzarse está tomado del mundo de la edificación; la imagen de la raíz nos recuerda Sal 1,3. La maldad no es una base sólida sobre la que el hombre pueda programar su existencia. En Prov 10,29 veíamos también imágenes de solidez.

12,4: La corona es imagen de la dignidad, conferida al marido por una mujer virtuosa, de valía. Dice Ben Sira (Eclo 26,13b) que la mujer prudente *robustece* al marido; por contraposición, en nuestro texto, la desvergonzada es *carcoma* (ver Prov 14,30), es decir, debilitamiento y ruina inminente. Sobre el tema, consultar Prov 18,22; 19,13-14; 31,10-31.

12,5-7: Nueva serie de sentencias sobre la bina prototípica justo/malvado. La primera hace referencia a los proyectos mentales; la segunda, a su manifestación oral (palabras); la tercera contempla el resultado de proyectos y palabras. *Traidoras* es sinónimo de retorcidas, no francas (ver Prov 2,12; 6,12); por contraposición, *los planes del justo son rectos*, es decir, no ocultan malicia; quien los perciba no es inducido a error. En Prov 12,6 *trampa sangrienta* no implica necesariamente derramamiento de sangre; equivale a “trampa mortal”. Como hemos tenido ocasión de ver (Prov 10,18-21; 11,3-9), aquí muerte es sinónimo de fracaso humano; en consecuencia, *salvación* no tiene contenido escatológico, sino que equivale a prosperidad y autorrealización. Según Prov 12,7, quien elabora planes retorcidos y los expone de tal modo que el oyente no es capaz de percibir la trampa que se abre ante sus pies, acabará hundiéndose en el olvido (quizá en la misma trampa; o implícitamente en el Abismo/Sheol). La casa/familia del justo prosperará. Ver Prov 10,30; 11,3.6.19.21.

12,8: *Prudencia* es un término acuñado en el ámbito de los asuntos prácticos, e implica competencia y éxito. En nuestro contexto no va más allá de competencia en el “negocio de la vida”: perspicacia y dominio de las situaciones. Prudente es la persona que no se deja arrastrar por el malvado de ideas traidoras (Prov 12,5b), por el furtivismo de los trampeiros de la vida (Prov 12,6a). A estos tales les espera la ruina que ellos mismos se procuran.

12,9: *Más vale...que*. Forma literaria cultivada en la tradición sapiencial israelita, aunque común en toda cultura de apotegmas. Traducir *valerse a sí mismo* por “tener un criado”, como hacen algunos comentaristas, es perfectamente legítimo desde el punto de vista textual, pero implica contradicción y dificulta innecesariamente la claridad de la sentencia. Sobre la presunción sin motivo dice nuestro refranero: “Humos de hidalguía, la cabeza vana y la bolsa vacía”.

12,10: Sentencia no muy clara a primera vista. El carácter concreto del primer hemistiquio contrasta sorprendentemente con el tono genérico del segundo. El cuidado del

ganado implica prudencia, previsión y saber hacer, una actitud sabia de preocupación por los negocios y, en consecuencia, de autopreservación (expansión del tema en Prov 27,23-27). El segundo hemistiquio sólo se puede interpretar si en el primero hacemos una deducción de lo menos importante a lo más importante: si la hacienda requiere cuidados, cuánto más las personas. Así, el segundo podría interpretarse: una persona que no es capaz de preocuparse por el estado de las cosas (de su hacienda) cuánto menos cuidará de las personas (tendrá entrañas crueles hacia ellas).

12,11: Proverbio donde el paralelismo léxico deja paso al ideológico. La antítesis es clara: a la realidad del trabajo se opone la fantasía de los sueños; a la hartura debería corresponder la penuria. Pero el poeta prefiere hacer mención de su fuente: la necesidad. El contenido de esta sentencia refleja el de Prov 10,5, aunque la calificación de los sujetos ocupa hemistiquios distintos. En Prov 10,5 se define como “prudente” al hombre previsor en el primer hemistiquio; en el segundo no hay calificación explícita. En Prov 12,11 la situación es inversa; el hombre previsor y trabajador lleva un calificativo implícito (“sabio”) por contraste con el “necio” de la segunda parte. Nos enseña el refranero: “A la puerta del que sabe trabajar, se asoma el hambre y no se atreve a entrar”.

12,12: Reflexión semejante a la de Prov 10,29, al menos por lo que a las imágenes se refiere. La diferencia estriba en la naturaleza “abierta” de nuestro proverbio y en el carácter concreto de Prov 10,29 (preceptos del Señor), que determina unilateralmente la reflexión. Todo aquello que el malvado considera refugio y fuente de autorrealización es tan endeble como el barro; las actitudes del justo le afianzan en tierra firme. La idea es idéntica a la ofrecida por Prov 12,3; las imágenes vegetales de Prov 12,12b se aproximan a las de Prov 11,28.

12,13-14: Sobre la palabra. Se entiende que las palabras del malvado son retorcidas (ver Prov 6,12; 12,5), una especie de red invisible en el camino de la vida que le impide “caminar” con agilidad y soltura; el justo, de palabra llana (“planes rectos” Prov 12,5), se

ve siempre a salvo. Prov 12,14, que pretende explicar el verso precedente recurriendo a la sanción retributiva (ver Prov 13,2), implica la relación intrínseca de palabra y acción (como en cierto modo Prov 12,6-7).

12,15-16: Sobre el sabio y el necio. Contrasta la actitud ponderada y reflexiva del primero con el carácter autosuficiente y primario del necio. El sabio prefiere aconsejarse antes de afrontar un problema; el necio confía temerariamente en su proceder *-camino-*. La consecuencia es evidente: mientras este último actúa precipitadamente (tiene el corazón en la boca), el tiempo que el sabio dedica a aconsejarse es suficiente para que el problema “se enfrie” y pueda afrontarse con serenidad (ver Eclo 5,11). “Disimular” no implica la falsedad de quien anda con rodeos (actitud condenada en Eclo 13,26), sino una actitud prudencialista.

12,17-20: Más sentencias sobre el valor salvífico o destructor de la palabra. Exposición por antonimia: veracidad /falsedad, charlatanería/moderación, conspiración/pacificación. En Prov 12,17 se supone el ámbito judicial, sobre todo por la mención del *testigo falso*; el término *justicia* no implica necesariamente dicho ámbito, pues en la literatura de sentencias equivale con frecuencia a “establecer el orden debido” tanto en la realidad interna del hombre cuanto en el entramado social. El término *charlatán* de Prov 12,18 no equivale exactamente a un inofensivo “hablador”, sino que encierra una malicia injusta, cercana a la calumnia o la difamación (como el chismoso de Prov 11,13). Ben Sira utiliza la imagen de la espada (de doble filo) al hablar precisamente de la injusticia (Eclo 21,3; sobre el poder letal de la lengua, véase también Eclo 28,18). La palabra del sabio es medicina para las heridas de la lengua. Según Prov 12,19, el hombre que se apoya en la verdad se irá afianzando día a día; la idea está relacionada con las imágenes de estabilidad y arraigo que hemos visto en Prov 10,25b; 11,28b; 12,3b. 7b.12b. El mentiroso, por el contrario, responde a las ideas de inestabilidad, futilidad y desarraigo de Prov 10,14b.25a; 11,5b.28a; 12,3a.7a.12a. Prov 12,20 nos da una lección de psicología. Quien maquina el mal actúa

movido por la amargura y el resentimiento: los promotores de la paz, por la alegría que les proporciona su cometido. A no ser que invertamos la interpretación y consideremos amargura y alegría como resultado de las respectivas actuaciones, según la doctrina de la retribución: quien trama el mal, se hartará de amargura; el trabajo por la paz redundará en alegría.

12,21: Ya hemos hablado de la supuesta ingenuidad de este tipo de afirmaciones a propósito de Prov 10,3.25 (consultar comentario). Ahora bien, la sólida fe de la antigua sabiduría en el orden cósmico y social implicaba tales consideraciones. Con el tiempo, Job y Eclesiastés abrieron en dicha confianza una brecha casi irreparable.

12,22-23: Nuevas sentencias sobre el buen y mal uso de la lengua. Vuelve a sonar el nombre divino como garante de la doctrina expuesta hasta el momento. Esta reinterpretación yahvista pretendía, entre otras cosas, destacar del ámbito intramundano las normas de sabiduría y avalar la persona y la tarea del sabio. La fórmula *el Señor aborrece* ha aparecido ya en Prov 3,32 y 11,1. Su sola presencia en Proverbios y Deuteronomio ha planteado la cuestión de la relación entre ambos libros. Pero, mientras en Deuteronomio está relacionada con la exclusividad del culto al Señor, en Proverbios encabeza cuestiones de orden ético y sapiencial. De aceptar la relación, habría que pensar en la dependencia del Deuteronomio, que hizo uso de esta fórmula para abanderar la nueva causa del culto exclusivo al Señor. Por otra parte, es relativamente frecuente en la sabiduría egipcia de Amenemope. Prov 12,23 alaba la discreción del sabio y condena la ruidosa ignorancia del necio. Nosotros decimos: “Unos mean en caldera y no suenan, y otros en lana y atruenan”.

12,24: Sentencia sobre los frutos de la laboriosidad y la pereza. La palabra *mando* podría tener alcance político. En tal sentido se haría eco de Prov 11,11.14. Pero el término *servir* apunta en otra dirección, precisamente en la de Prov 10,4 y 11,16b. Ambas lecturas son legítimas: la diligencia capacita para el ejercicio de la autoridad (¿también para la

función pública?); la dejadez conduce a la pérdida de los bienes y al servicio forzoso de otras personas (probablemente esclavitud). *Mano laboriosa* es expletivo por “laborioso”. Sobre la pereza, consultar Prov 6,6-11. “El fuego y el lecho, ¡cuántos pobres han hecho!”.

12,25: Cualquier palabra no siempre ayuda a superar la angustia y a devolver la alegría. Si la depresión es una enfermedad, la medicina más adecuada será la palabra buena o “sabia” (ver Prov 12,18b). Consultar también Prov 15,13 y 17,22.

12,26: El primer hemistiquio reproduce la idea de Prov 10,21a; el segundo recuerda la instrucción de Prov 1,10-16. El contraste se establece entre el discernimiento ético y la falta de escrúpulos.

12,27: Texto oscuro con traducción conjetural. El mensaje de la sentencia es, sin embargo, claro: “contra pereza, diligencia”. El trabajo es la única fuente verdadera de bienestar. Según el primer hemistiquio el perezoso no puede comer (*asar su caza*) porque no se ha movido para procurarse el sustento. Junto al fatídico “Nace el hombre para trabajar, y no para holgar”, es instructivo el refrán: “Quien trabaja suma; quien huelga, resta”.

12,28: Sentencia que puede servir de broche de cierre a cualquier colección de proverbios. Ofrece concentrada la terminología sapiencial más típica y audaz: la metáfora del camino (ver Prov 1,15; 3,23; 4,11.14s. 18s.26s; 5,6.8; 7,25; 10,17; 11,5; 12,15), los conceptos vida/muerte (ver Prov 1,33; 2,18; 3,16.22; 4,4.10.22s; 5,5s.23; 7,22s; 8,35; 9,6.11.18; 10,11.17.21.27; 11,4.30) y los antónimos “justicia (rectitud)” / “torcido (injusto)”. (Ver Prov 1,3,= 2,9; 6,12; 10,2s.9; 11,3.6.9ss.16.30s; 12,5.17.21). La pareja sabiduría/necedad está implícita en estos dos últimos conceptos (sobre dicha implicación, consultar comentarios a Prov 10,2-3 y a Prov 11,30). El sabio recopilador vuelve a recordar al lector que el asunto de la sabiduría no es cuestión de entretenimiento o juegos de palabras; el hombre se halla situado, lo quiera o no, ante una vida plena y feliz o ante el fracaso personal y comunitario más rotundo.

Capítulo 13

En medio de temas repetidos y bien conocidos aparecen algunas novedades significativas: varias reflexiones sobre riqueza y pobreza (Prov 13,7-8.11.23), la respuesta, insolente o dócil, a la sabiduría y a la corrección (Prov 13,1.10.13.18), la oportunidad y el valor del castigo (Prov 13,24), el deseo satisfecho o insatisfecho (Prov 13,4.12.19), la calidad del mensajero (Prov 13,17) y la continencia verbal (Prov 13,3). No hay referencia alguna a Dios.

13,1: La antítesis hijo sabio/hijo arrogante ya es conocida. Se trata de una sentencia sumamente adecuada como exordio de una sección proverbial. Aunque el tono es expositivo, el material léxico (hijo, escuchar/acomodar, disciplina/instrucción) abunda en el género instrucción (Prov 1,8; 2,1; 3,1.11.21; 4,1.10.13.20; 5,1.7; 6,20; 7,1s.24). No es decisivo establecer si se trata de una enseñanza doméstica o escolar; en ambos casos la autoridad del padre/maestro es indiscutible. Del hijo/discípulo no se exige actitudes críticas, sino aceptación disciplinada de las enseñanzas.

13,2-3: Pareja de sentencias sobre la palabra. La idea de Prov 13,2a retoma la de Prov 12,14a; “alimentarse” amplía la imagen de la cosecha (“recoger el fruto”); queda implícita la idea de la siembra (ver Prov 11,18b). Esta terminología reproduce en el ámbito de la imagen un proceso concatenado: “corazónmente (concepción de la idea) / labios-manos (manifestación de la idea) / resultado”. Se trata de un tríptico típicamente sapiencial que esquematiza la idea de la retribución intramundana (sin sanción divina) en el marco del paradigma “acción-resultado”. La sentencia de Prov 13,3 (ver Prov 10,19) enseña el método más adecuado para llevar una vida en plenitud y evitar la ruina humana. Ben Sira prefiere la exposición temática al proverbio aislado: Eclo 5,9-6,1; 19,4-17; 20,24-26; 23,7-13; 27,16-21; 28,13-23. Sobre el “desprestigio ético” de la boca, véase Prov 4,24; 10,6b = 10,11b.14b.32b. Sobre los peligros de la lengua dice el refrán: “Resbalón de pie, perance fue; resbalón de lengua, per-

cance y mengua”; “Yo a la boca y tú a las manos, vase el ducado a casa del escribano”.

13,4: Sobre la pereza y sus consecuencias, véase Prov 6,6-11; 10,4s.26; 11,16b; 12,24.27. El deseo de por sí es ineficaz y vano. ¿De qué le sirve al perezoso desear, si el deseo no está hermanado con la diligencia? Le ocurre lo del ciego: “Un ciego lloraba un día porque un espejo quería”. Con distintos matices y diversas aplicaciones tenemos estos otros refranes: “Al bien buscallo, y al mal esperallo”; “Adoba paño y pasarás el año”; “El necio y descuidado, de buen pleito hace malo”; “Lo que has de hacer cras, pon la mano y haz”; “Halla coyuntura el que la procura”.

13,5: Sobre el carácter destructivo de la mentira y la calumnia, en los ámbitos personal y social, puede consultarse Prov 10,18; 12,17.19. También en Eclo 20,24-26; 26,5; 28,13-26; 51,2.5.

13,6: *Justicia y maldad* aparecen como entidades casi personificadas, protectora la primera, destructiva la segunda. En tal sentido, ambos conceptos, de naturaleza ética, se identifican con los sapienciales “sabiduría y necesidad” (personificaciones respectivas en Prov 9,1-6 y 9,13-18). Nuestra sentencia, cuyo contenido coincide con el de Prov 12,21, refleja la idea de la retribución intramundana (por contra, ejemplo de retribución divina en Prov 12,2); todos los hombres, justos o malvados, se alimentan del fruto de sus obras (ver Prov 13,2). En tal contexto, “justicia” equivale al “orden” inscrito en los ámbitos personal y social. Ver comentarios a Prov 10,27-32; 11,18-21; 12,17-20.

13,7-8: Dos sentencias sobre riqueza y pobreza. La primera se presta a una doble interpretación. Por una parte, puede referirse al ocultamiento premeditado y malicioso de la propia situación: vanidad en el rico (ver Eclo 10,27); avaricia solapada en el pobre. Por otra parte, puede enseñarnos que la verdadera riqueza no consiste en la acumulación de bienes materiales (al estilo de Prov 15,16 y 19,1). Al primer caso convendrían los refranes: “So vaina de oro, cuchillo de plomo”; “So el sayal, algo hay”. Al segundo: “Sabio es, y no loco, el que teniendo mucho, lo tiene en poco”. La segunda sentencia (Prov 13,8) re-

sultaría más clara si el segundo hemistiquio estuviera introducido por una adversativ “sí, pero el pobre...”. El primero reproduce idea de Prov 10,15a: el rico cuenta con la protección de sus bienes en eventuales amenazas. El pobre, como nada tiene, nada teme.

13,9: *Luz y lámpara* son imágenes de una vida en paz y prosperidad (ver Job 29,3), por contraposición al caos y la ruina representados por la tiniebla (ver Prov 4,18s; véase también el uso de estas imágenes en la historia primordial de Gn 1). Según esta sentencia, el justo despide luz (vida) por los cuatro costados, contagiándola a su alrededor; el malvado, en cambio, ve cómo su proyecto humano se va hundiendo en la tiniebla y el fracaso. El término “justo” coincide aquí con el de “sabio”, pues tras la imagen de la luz se percibe la figura de la sabiduría; el justo “tiene luz” porque la sabiduría que inspira sus acciones “es luz” (ver Prov 6,23). Con este telón de fondo podemos leer Prov 10,11a.16s. 21.27.30; 12,7.28.

13,10: Los dos prototipos humanos aquí presentados (insolente y receptivo) coinciden con los de Prov 13,1. El pensamiento del segundo hemistiquio es parcialmente idéntico al de Prov 11,2b. El insolente es destructor de la vida comunitaria; el receptivo es sabio (y se sobreentiende que pacificador). Un buen consejo es fuente de paz y bien hacer.

13,11: La primera parte no implica necesariamente (aunque tampoco lo excluye) que se trate de una riqueza conseguida deshonestamente, como dice Prov 10,2a (ver Prov 28,20). El apresuramiento censurado se contrapone a la “dilación” de las cosas del versículo siguiente: hay situaciones en la vida que requieren sosiego, y las hay que exigen celeridad. La sentencia rezuma, pues, prudencialismo. El agua torrencial es destructora; el orvallo es fecundo. Dice el refranero: “Quien camina con prisa, en lo más llano tropieza”.

13,12: Un apunte de psicología. A la luz del “apresuramiento” del versículo anterior, estos proverbios son testimonio de la ambigüedad de la vida misma, que con tanta perspicacia captaron los sabios israelitas. En ocasiones, la celeridad atolondrada destruye; pe-

ro hay circunstancias que exigen la realización inmediata de algo. Solemos decir que “El que espera, desespera”. Sobre la expresión *árbol de vida*, consultar comentario a Prov 3,18 y 11,30.

13,13-14: Temática expuesta principalmente en las instrucciones de la primera colección (Prov 1,32s; 3,1s.22; 4,10.13.22; 7,2; 9,6). Las dos sentencias presentan una estructura quiástica: perderse-estar a salvo / fuente de vida-muerte. En consecuencia, el término “muerte” en Prov 13,14 no debe ser entendido en sentido escatológico; si *fuente de vida* equivale a “estar a salvo”, *muerte* coincide con “perderse”, es decir, expresa el fracaso del ser humano como proyecto.

13,15-16: Sentencias complementarias. Prov 13,16 se fija más bien en la fuente de la acción; Prov 13,15, en las consecuencias; por eso, el orden inverso ofrecería una exposición más lógica desde el punto de vista de la doctrina retributiva. La reflexión que caracteriza al hombre sensato, de buen sentido, le granjea favores; la necedad que respira el pérfido le acarrea la destrucción.

13,17: Proverbio muy próximo a Prov 10,26. Hay que entender *mal mensajero* en sentido ético (antónimo *fiel*), no profesional. No es necesario postular una sede vital específica (embajador). La sentencia es genérica, aplicable a las más variadas situaciones: de la fidelidad o falta de escrúpulos del mensajero depende el éxito o el fracaso del negocio (ver Prov 25,13). El primer caso puede ser ilustrado con el refrán: “De buen mandadero, buen recado espero”; el segundo con: “Quien al lobo envía, carne espera”.

13,18: Sentencia en línea del contenido de las instrucciones de Prov 1-9. Rechazar la advertencia (disciplina, instrucción, repreensión, corrección del sabio o del padre) implica desgracia y fracaso; aceptar la corrección (o sinónimos) deriva en honor, felicidad, éxito, larga vida. Sobre la pérdida del honor, ver Prov 5,9; imágenes en Prov 1,9. Ver comentarios a Prov 13,1.13-14.

13,19: No está clara la vinculación temática de los hemistiquios. El primero, éticamente neutro, está relacionado en parte con Prov 13,4.12b; la tonalidad ética del segun-

do desconcierta. Si el deseo cumplido implica sabiduría y honestidad, el segundo podría ser interpretado; un necio nunca verá satisfecho su deseo por su obstinación en vivir anclado en el mal (y rechazar la disciplina).

13,20: Hasta ahora no había hecho acto de presencia el tema del trato con los sabios. Se intuía en las constantes llamadas a seguir el camino de la sabiduría. Algo más explícito es el consejo de evitar el trato con necios o malvados (véase Prov 1,10.15s). Sobre este tema, ver Eclo 6,36; 8,4. Esta sentencia responde al aforismo castellano: “El trato muda costumbre”; en su vertiente negativa: “Quien con lobos anda, a aullar se enseña”.

13,21: El tema es ético, pero no pueden pasar desapercibidas las equivalencias pecador=necio, justo=sabio. Lo ético se inscribe en lo sapiencial, y viceversa. Consultar comentarios a Prov 10,2-3; 11,30; 13,9. Desgracia y bien ofrecen rasgos personalizados (perseguir, acompañar). Hasta ahora era frecuente la idea de que a quien actúa con insensatez o maldad le espera la desgracia, la catástrofe, la ruina, la “muerte”; según esta sentencia, la desgracia persigue al pecador. No se trata de determinismo; el pecador recalcitrante tiene a la desgracia como compañera de viaje. El bien, en cambio, acompaña a los justos. Esta cuasi-personificación nos recuerda Sal 23,6.

13,22-23: El proverbio anterior establecía el principio de la retribución en términos generales. Estas dos sentencias complementarias concretan dicho principio. Podemos apreciar la ligera estructura del tipo A-B / A'-B'. Prov 13,22a se corresponde con Prov 13,23a (se entiende que estos pobres son justos, pues la pobreza no implica necesariamente buena suerte); *pecador* de Prov 13,22b se relaciona con *falta de justicia* de Prov 13,23b. La idea básica gira en torno a la prosperidad del justo y al fracaso del pecador-injusto. Según Prov 13,22b, los bienes del pecador pasan al justo. La idea es sutil e implica el principio de la retribución, pues trata de responder a la desesperada pregunta del justo: ¿cómo es posible que Dios permita prosperar al pecador?

13,24: Sorprende esta sentencia dentro del contexto. No así si cerrara el capítulo,

pues entonces formaría inclusión temática con Prov 13,1 (disciplina de los hijos). Hasta el momento sólo en Prov 10,13 habíamos encontrado una alusión. El tema del castigo corporal como elemento integrante de la educación de los hijos es relativamente frecuente en este tipo de literatura (Prov 19,18; 22,15; 23,13-14; 29,15; Eclo 7,23; 30,1-13). Sobre la corrección de los hijos, ver Dt 21,18-21. El refranero castellano es rico en esta temática: "El loco, por la pena es cuerdo"; "Corregüela de buen cuero, de mal mozo hace bueno".

13,25: Proverbio de contenido recurrente en esta colección, sin aportaciones significativas.

Capítulo 14

La oposición inicial *mujer sabia-necia* (Prov 14,1) da tono a todo este capítulo en el que predomina el motivo sabios-necios, con variada y rica tipología. Pasa a segundo plano la oposición justos-malvados, mientras que se mantienen otras, por ejemplo las alusivas al testigo fiel-mentiroso (Prov 14,5,25), al hombre paciente-impulsivo (Prov 14,29-30), a la pobreza-riqueza (Prov 14,4,20). El autor vuelve a adentrarse en la interioridad humana (Prov 14,10,13) y reaparece la sabiduría religiosa relacionada con el temor del Señor (Prov 14,26-27).

14,1: Primer proverbio sobre la mujer sabia, que culminará en el poema de Prov 31,10-31. Aunque *edifica su casa* recuerda la actividad de Doña Sabiduría en Prov 9,1, aquí se refiere a la contribución a la prosperidad del hogar. *Con sus manos* equivale a "con su actividad", "con su conducta", es decir "ella misma".

14,2: En esta colección no es frecuente el recurso al temor-respeto del Señor. Debemos pensar que este concepto, que reaparece en Prov 14,26s, corresponde a una reinterpretación del concepto tradicional de disciplina, en la que lo educativo ha cedido terreno a la piedad (transición más clara en Ben Sira). La cuestión decisiva no depende tanto de la autoridad del maestro de sabiduría cuanto del respeto al Señor.

14,3: Un mismo instrumento (la lengua puede acarreamos desgracias o ser nuestra defensa más segura. La boca puede convertirse en nuestro peor enemigo cuando hablamos a destiempo o con falta de discreción. El buen sentido se demuestra en el dominio de la lengua. Véase Prov 10,18-21 y 11,12-13. Dice el refranero: "Cantó al alba la perdiz, más le valiera dormir".

14,4: El proverbio puede tener una interpretación obvia (importancia de la ganadería en la economía rural), o puede ocultar la pieza de una fábula sobre los frutos de la laboriosidad del ser humano.

14,5: Hay que entender *testigo fiel* en el sentido de "digno de confianza". Sobre el testigo falso, véase Prov 6,19; 12,17. La sede vital de esta sentencia no es necesariamente forense.

14,6: Es inútil que el arrogante pretenda la sabiduría; se entiende desde su invencible arrogancia, incapaz de acatar la disciplina (ver Prov 13,1). El inteligente, que valora y acepta las palabras del sabio maestro, ha dado el paso más importante en el camino educativo. *Ciencia* no tiene sentido técnico, sino genérico de doctrina, enseñanza, sabiduría.

14,7: Sentencia que encaja perfectamente en el consejo de Prov 13,20b.

14,8: Si el camino es imagen de actitud ética, la sabiduría ilumina al ser humano en la búsqueda de la acción adecuada y el momento oportuno. El segundo hemistiquio parece una tautología; en lugar de *estupidez* cabría esperar "sabiduría" o algún sinónimo. Sin embargo, se debe entender: la estupidez de los necios fabrica espejismos, induce al engaño (por contraposición a la claridad del camino del sabio).

14,9: Hay que entender *pecado* en el sentido de "reato". El necio se burla temerariamente de tal situación. El texto desgraciadamente no da a entender, como cabría esperar, que al final tendrá que cargar con el castigo. Así podría entenderse el que los rectos gocen de favor, pues nada tienen que temer. La interpretación, de todos modos, es oscura.

14,10: Nueva incursión en la psicología. La sentencia no trata de analizar en tono de reproche la soledad del hombre en las ale-

grías o en las penas; no se trata de un retozo de lamentación. Más bien pretende resaltar la autoconciencia del individuo y apuntar a ese rincón del alma donde se cultivan las motivaciones, y al que no tienen libre acceso las miradas de los extraños.

14,11: Proverbio convencional que repite ideas ya conocidas. Si lo comparamos con Prov 14,1, descubrimos nuevamente un acercamiento de los planos ético y sapiencial: necesidad y maldad comparten idéntica función respecto a la casa-familia.

14,12: *Camino* como actitud ética y estilo de vida. Aunque no se diga, se supone que el sabio escoge el camino recto, mientras que el necio elige el equivocado. La alternativa es: vida en plenitud o autodestrucción.

14,13: Toque psicológico de excelente factura. Si lo aceptamos en su crudo dramatismo, este proverbio pone en tela de juicio el esquema a veces simplista, por racional, de la antigua sabiduría: sabiduría o necesidad; vida o muerte; justicia o maldad; prosperidad o fracaso; felicidad o desgracia; riquezas o miseria; alegría o duelo. Pero la realidad es poliédrica, y a veces engañosa. Esta sentencia rezuma sabiduría y suaviza los contornos rígidos y esquemáticos de la mayor parte del material examinado.

14,14: Pensamiento ofrecido en Prov 1,31 y 13,2.

14,15-17: Consejos sobre la cautela. El primero y el último son prudencialistas, sin el dramatismo al que nos tiene acostumbrados esta segunda colección del libro. La mención del necio y de la insolencia acercan al segundo a un estilo y a un contenido con los que ya estamos familiarizados, más a tono con el conjunto. Cautela, prevención y paciencia se oponen a credulidad, temeridad y actuación irreflexiva.

14,18: Hay que entender *herencia* en el sentido de “fruto de las acciones/palabras”, ofrecido ya por Prov 13,2, o de la “nutrición” de Prov 14,14. Sobre el término *ciencia*, ver comentario a Prov 14,6. La imagen de la corona nos recuerda Prov 1,9; 4,9; ver Prov 14,24 y Eclo 6,31.

14,19: Interpretación dudosa. Detrás de esta sentencia se agazapa probablemente la

doctrina de la retribución, en el sentido de que los malvados se verán subordinados socialmente a la clase dirigente de los buenos/justos; los impíos acabarán siendo siervos en la casa –puertas– del justo. Se entenderá mejor el proverbio si lo leemos a la luz de Prov 11,10-11; 12,11s; 13,15.18; 14,1; sobre todo Prov 12,24.

14,20-21: Sobre los pobres. El primero parece un proverbio de factura popular, por su equilibrio de forma y contenido, su mera constatación de un dato social y su capacidad de arrancar el asentimiento del lector. El segundo apostilla moralizando, pues ofrece una sanción negativa (pecado) y otra positiva (felicidad). Nos enseña el refranero: “El pobre, como no tiene, tras siete paredes hiede”; “Al pobre y al ausente, no le quedan amigos ni parientes”; “A quien tiene ducados, no le faltarán primos ni cuñados”; “Al son de mis dientes acuden mis parientes”.

14,22: “Tramar” evoca enredos, solapamiento y alevosía; “buscar”, por el contrario, actividad abierta. El complemento directo (mal/bien) justifica la selección de verbos. El ser humano maquina el mal en su interior, al amparo de las miradas; pero se acaba enredando en su labor encubierta (idea similar a la de Prov 11,6b). La observación se presta también a una lectura psicológica: las malas ideas en el ser humano acaban convirtiéndose en carcoma del alma. Quien actúa a la luz del día, su recompensa es también pública: gozará del amor y la lealtad de sus conciudadanos.

14,23: La falta de caracterización positiva ética del término *esfuerzo* confiere a este proverbio cierto matiz irónico. También el charlatán se esfuerza multiplicando palabras (quizá maliciosas; véase Prov 12,18), pero su esfuerzo es tan vano como ellas. Sobre el provecho del esfuerzo, nos dice el refrán: “Quien bien hiñe, bien amasa”; “A fuerza de mangas, crecerán tus haldas”.

14,24: Dos posibles lecturas no excluyentes. Por una parte, *corona* y *diadema* constituyen respectivamente “el mejor adorno” de sabio y necio; en el caso de este último, la aplicación del proverbio es irónica. Por otra parte, *corona* y *diadema*, como to-

cados de la cabeza, son elementos llamativos, “lo primero que se percibe”; es decir, cada cual deja ver de inmediato lo que es o vale (véase la imagen de Prov 11,22).

14,25: Proverbio que reproduce ideas de Prov 12,17 y 14,5. El *testigo veraz* salva vidas de personas quizá acusadas injustamente. *Impostor*, en el sentido de que suplanta a la verdad.

14,26-27: Dos sentencias sobre el temor/respeto del Señor. El tema ya había sido anunciado en Prov 10,27 y 14,2 (en la primera colección: Prov 1,7,29; 2,5; 3,7; 9,10). Según la primera sentencia, quien cultiva esa actitud religiosa básica vivirá seguro y legará a su descendencia su seguridad (ver analogía en Prov 13,22a). Sobre el baluarte o seguridad de los malvados, ver Prov 12,12. La segunda sentencia remacha la primera, aunque su paralelismo antitético introduce un nuevo elemento: la muerte. La seguridad (Prov 14,26) es reformulada en clave imaginativa (*fuerza de vida*, Prov 14,27); la falta de refugio, la intemperie, es equiparable a la muerte. Forzoso es deducir que los conceptos de vida y muerte ofrecen una lectura social, intramundana: vida es sinónimo de plenitud y autorrealización; muerte, de fracaso personal, familiar y social (autodestrucción). Ver comentario a Prov 11,3-9. Hay que reconocer que quizá lo más importante de estas dos sentencias se desprende de lo que no dicen. Si comparamos Prov 14,27 con Prov 13,14 observaremos de inmediato la equivalencia entre la actitud acogedora del magisterio del sabio y la actitud religiosa del respeto al Señor (ver comentario a Prov 10,27-32). Tratando de buscar una explicación dentro del proceso evolutivo del concepto de sabiduría, habrá que pensar que en Israel, con el transcurso del tiempo, la autoridad del consejo del sabio pudo verse sometida a discusión y debate. Ante este posible deterioro, los sabios se las idearon para reforzar su autoridad educativa y moral recurriendo a una garantía sobrenatural: quien los escucha, pone de manifiesto su sentido religioso y goza del favor del Señor. En la primera colección (Prov 1-9) ya hemos sido testigos de un proceso integrador: la figura del sabio y sus pretensiones

es identificada con la de Doña Sabiduría y su urgente llamada a toda persona, tanto desde el punto de vista formal como desde el contenido de las instrucciones.

14,28: Se trata de un simple dato de filosofía política secular. Un pequeño reino difícilmente puede ofrecer garantías de supervivencia. El dato es verificable históricamente, dentro de los vaivenes políticos del Próximo Oriente antiguo. El propio Israel sólo fue independiente mientras conservó las dimensiones conseguidas por David.

14,29-30: Dos observaciones de orden psicológico. La primera, relativa a la paciencia y a la intemperancia, reproduce el contenido de Prov 14,17. La segunda contrapone las ventajas de un corazón/mente en paz consigo mismo (salud mental) al poder letal de la envidia. Imagen de la *carcoma* en otro contexto, Prov 12,4. Sobre la irreflexión nos adoctrina el refranero: “Del primer ímpetu del hombre, libera nos, Domine”; “De repente, no hay discreto ni valiente”. Sobre el segundo proverbio: “La envidia es orín que corroe las entrañas del ruin”; “La envidia es serpiente que al que la abriga clava el diente”.

14,31: El respeto al pobre es compartido por todos los códigos del Próximo Oriente antiguo. Ahora bien, la razón aducida en nuestra sentencia para este tipo de benevolencia parece una aportación propia de la cultura religiosa israelita; el recurso a la teología de la creación -*Hacedor*- la coloca probablemente en el ámbito de reflexión de los sabios. Sobre el tema, véase Prov 17,5; y sobre todo Eclo 4,1-10 (en especial Eclo 14,6); 7,32; 21,5; 29,8-10; 34,20-22; 35,21.

14,32: Proverbio convencional en cuanto a forma y contenido, con un esquematismo tópico relativo a premio y castigo. Se puede consultar Prov 10,9; 11,19; 12,12; 13,6; especialmente Prov 11,5-6, pareja de sentencias que parece haber prestado su material léxico a la nuestra.

14,33: Proverbio ingenioso con una doble lectura complementaria. Por una parte, la obvia: la sabiduría es propia de sensatos, no de necios. Pero el proverbio tiene otra vertiente significativa sugerida. El *corazón*, como sede de la función intelectual del hombre,

equivale a “mente”; la mente es el hogar natural y la fuente de la sabiduría. En consecuencia, decir que los necios la desconocen equivale a admitir que no tienen mente, que no tienen cabeza.

14,34: Hasta ahora la temática propiamente política había sido raramente abordada (ver Prov 11,10s.14; 14,28). La cuestión planteada por esta sentencia es la de la imposibilidad de una filosofía política no inspirada en principios éticos. Quizá a este último adjetivo convendría añadir el calificativo “religiosos”; en tal caso la interpretación sería más restringida, y podría suponer como telón de fondo el propio fracaso histórico de Israel diseñado por la teología deuteronomista.

14,35: Proverbio de corte pragmático y utilitarista. Conviene a este respecto recordar que gran parte de la literatura de sentencias del Próximo Oriente antiguo, especialmente en Egipto, estaba dirigida a los jóvenes que se preparaban para ocupar cargos entre los oficiales de la corte y en la administración pública.

Capítulo 15

Este capítulo es una buena muestra de los recursos, motivos y temas dominantes de toda la colección. Sobresale el tema sabio-necio (Prov 15,2.7.20-21) con variantes (Prov 15,12.14.24), prolongado en el tema de la represión-corrección (Prov 15,5.10.31-32); igualmente sobresale el tema justo-malvado y sus variantes (Prov 15,3. 6.8-9.26.29) y la referencia religiosa, más frecuente que en capítulos anteriores (Prov 15,3.8-9.11.16.25.29.33). En cambio, el tema de las riquezas es abordado indirectamente (Prov 15,6.16-17) o con connotaciones negativas (Prov 15,27). No falta una breve alusión a la sabiduría cortesana.

15,1: Una de las grandes preocupaciones de los sabios. La función del lenguaje consiste en proporcionar cohesión al cuerpo social evitando los conflictos. *Respuesta amable* no quiere decir respuesta obsequiosa, de compromiso; se refiere más bien a la que provoca una actitud receptiva en el interlocutor

y posibilita una vía de solución al conflicto (ver Eclo 28,8-12).

15,2: Parece que esta sentencia trata de abundar en el tema propuesto por la anterior: el sabio como fuente de lenguaje equilibrado; la boca del necio como órgano del lenguaje desatinado e irritante (véase Prov 13,16; 15,14).

15,3: Sorprende esta inesperada aparición del lenguaje religioso con la mención explícita del Señor. Da la impresión de que el recopilador de estas colecciones de sentencias (la mayoría de carácter pragmático e intramundano) sitúa conscientemente de trecho en trecho una serie de hitos religiosos que recuerden al lector que sabios y necios, justos y malvados no son prototipos meramente humanos sin relación alguna con lo trascendente. La idea de que el bien y el mal no se ocultan a los ojos de Dios no se halla confinada en la literatura sapiencial, pero recurre con cierta frecuencia (p. e. Prov 5,21; 24,12; Job 7,19; 14,6; 31,4; Eclo 15,19; 23,19).

15,4: Relación temática con Prov 15,1; recuerda el contenido de Prov 12,18. Conocemos la expresión *árbol de vida* por Prov 3,18; 11,30 y 13,12.

15,5: Idéntico tenor en Prov 13,1 (ver Prov 12,15b).

15,6: Proverbio compuesto a la luz de la doctrina de la retribución (ver Prov 12,7.21; 14,11), pero con un matiz ligeramente más realista que los anteriores de idéntica temática. Frente al tópico de que el justo se verá rodeado de bienes mientras al malvado le espera la ruina, aquí se habla de ganancias *inestables*. Es decir: puede que el malvado prospere, pero se trata de un espejismo, porque, tarde o temprano, Dios intervendrá arrebatándole sus posesiones.

15,7: Responde al adagio “Ex abundantia cordis os loquitur” (de la abundancia del corazón habla la boca). La dificultad del texto hebreo obliga a lecturas alternativas: que cada hombre ofrece sólo aquello de lo que rebosa, o bien que la calidad del lenguaje revela la calidad interior. La primera interpretación se aviene mejor con Prov 15,2.

15,8-9: Dos sentencias en clave religiosa (ver Prov 15,3) introducidas por idéntica fórmula. En la primera se trata de resaltar no

tanto la acción en sí cuanto el tipo de persona que la ejecuta, a quién aborrece o en quién se complace el Señor; los complementos son intercambiables (podría haberse dicho "oración de los malvados" y "sacrificio de los rectos") y, por tanto, de importancia secundaria. Los profetas eran especialmente sensibles a estas ideas (Is 1,11-15; 66,2-4; Am 5,21-24; Miq 6,6-9). La literatura sapiencial diverge en esta zona de intereses; mientras en el libro de los Proverbios las referencias culturales son mínimas, en Ben Sira abundan (especialmente Eclo 34,18-26). La segunda sentencia apuntala la descripción de los personajes de la primera: malvados son los de mala conducta; rectos, los que van tras la justicia.

15,10: Retorna la imagen del camino, favorita en este tipo de literatura (ver Prov 10,17; 11,5; 12,15.28; 14,8.12). El segundo hemistiquio completa el pensamiento de Prov 15,5a: el que desprecia u odia la corrección es un insensato, pero además camina hacia la muerte. El término "morir" no significa "muerte eterna"; se sitúa en el "más acá", implicando más bien descalabro humano, individual y social. Tampoco se puede excluir la amenaza de muerte prematura.

15,11: El tono religioso había sido interrumpido por el versículo anterior. Es interesante la comparación de Abismo (=sheol, mundo de los muertos) y corazón humano. El poeta ha buscado dos ejemplos de inescrutabilidad para describir el alcance del conocimiento divino. El corazón constituye la parcela más íntima del ser humano, donde anidan las motivaciones últimas (ver Prov 14,10) y se oculta lo impresentable. De todos modos, un desliz de la lengua, un arrebató de cólera o un ojo perspicaz pueden poner al descubierto lo oculto. En cambio, el Abismo no está al alcance del hombre; sólo el Señor lo conoce. Por un argumento a fortiori, ¡cuánto más el corazón humano!

15,12: Sobre la resistencia a la repreensión, ver Prov 10,17; 12,1; 13,1.18; sobre el trato con sabios, Prov 13,20.

15,13-15: Tres proverbios sobre el tema del *corazón*. El primero, de hermosa factura, presenta un equilibrio perfecto. Se tra-

ta de simples observaciones de la naturaleza humana, sin pretensiones enigmáticas o implicaciones éticas. Junto al clásico "La cara es el espejo del alma", espigamos en el refranero: "Bienes y males a la cara salen". En el segundo proverbio, el término "*corazón*" tiene un matiz significativo diverso; mientras en el primero coincide con nuestro "*ánimo*", en éste se identifica prácticamente con "*mente*" (ver Prov 14,33a). Resultan interesantes las correspondencias "*cultivar*"/"*atraerse*", "*corazón*"/"*boca*". Los propósitos del *corazón/mente* buscan el camino hacia el exterior a través de la boca. Cada cual se alimenta de lo que cultiva: el inteligente se nutre de saber; el tonto se harta de necedad. En el tercer proverbio, el significado de *corazón* se acerca más al de Prov 15,13. Se trata de otra simple observación del temperamento humano. Dice el refrán: "Al paladar amargado, todo le sabe acibarado".

15,16-17: Sobre esta forma literaria, ver Prov 12,9. En la primera sentencia reaparece el tema (muy raro en esta colección: por ahora Prov 10,27; 14,2.26s) del temor/respeto del Señor. El sentido es claro: el espíritu religioso ayuda al hombre a afrontar sin desesperación la pobreza. El problema está en lo que no nos dice el proverbio: qué ocurre si el que tiene poco carece además de respeto al Señor y si el que tiene mucho abunda también en tal respeto. Por otra parte, no está claro que la preocupación sea originada por la riqueza. Me inclino en consecuencia a pensar que el sintagma *temor del Señor* ha suplantado a otro concepto más neutral desde el punto de vista religioso, como podría ser "*tranquilidad*", que encajaría perfectamente en la temática precedente del "*corazón contento/feliz*" (Prov 15,13.15). Además resulta extraño el paralelismo entre una fórmula relativamente larga y un sustantivo (ver Prov 16,8). Esta interpretación cuenta con el apoyo del siguiente *Más vale...*, de tono no religioso, con paralelismo antonímico estricto de dos sustantivos: amor/rencor. El plato de verduras, ligero al paladar, de fácil digestión y, sobre todo, sin enjundia, contrasta con la exquisitez del asado de vacuno. Buscando analogías con este último proverbio, encon-

tramos en el refranero: “Más vale en paz un huevo que en guerra un gallinero”.

15,18: Simple constatación de los resultados del temperamento humano, muy cercana a Prov 11,23b y 15,1. Dice el refrán: “¿Quién podrá con la violencia? La paciencia”.

15,19: Nuevo refrán sobre la pereza (véase Prov 10,4,26; 11,16b; 12,24,27; 13,4). El poeta se ha recreado en la polisemia del término *camino*. Si se toma por “camino de la vida”, surge la interpretación obvia, el proverbio moralizante: el hombre que se deja guiar por la pereza se abrirá camino en la vida con mucha dificultad; para el hombre diligente, la vida carece de obstáculos. Pero si dejamos que la imagen se despliegue y tomamos “camino” por “andares”, el proverbio desvela su comicidad. El perezoso se desplaza con la parsimonia de quien se va hiriendo los pies; el diligente, como quien camina sobre llano.

15,20: Se trata prácticamente de una variante de Prov 10,1, aunque menos feliz por lo forzado del paralelismo. Como ocurre con la aparición intermitente de la temática religiosa (ver comentario a Prov 15,3), también este tipo de proverbios puede haber sido deslizado intencionadamente por el recopilador para recordar al lector la naturaleza del destinatario de la colección.

15,21: Necio es aquel que se toma a broma su insensatez. El verbo “divertir” es una prolongación del término “alegría” del versículo anterior, prolongación que refuerza el contraste entre el contenido de ambos proverbios. El necio no se apercibe de la dimensión “injusta” de sus despropósitos (relación de antonimia con “rectitud”). Puede servir de comentario Prov 26,18s.

15,22: Retorna el tema de Prov 11,14, y parcialmente el de Prov 13,10. Planear un asunto sin una consulta previa a gente cualificada o a quienes van a colaborar en el proyecto constituye un rasgo de insensatez, de falta de sabiduría política.

15,23: El segundo hemistiquio aclara la ambigüedad del primero, o amplía su significado. El tema de la palabra oportuna se sitúa en el centro de un ideal sapiencial de amplio espectro: escucha atenta, aceptación del consejo experimentado, maduración interior del

problema, ponderación de juicio, superación de la arrogancia, labios sinceros, palabra amable y oportuna, y momento adecuado.

15,24: El tema de la “ascensión” es nuevo. Por una parte, implica liberación de la desgracia, en oposición a la “bajada” al Abismo (mundo de los muertos: imagen de la derrota y del hundimiento). Por otra, connota el progreso y el triunfo en la vida (ascensión como imagen de superación). Sobre el camino, véase Prov 15,10.

15,25-26: Nueva incursión en el tema religioso, que se funde con el sapiencial. La primera sentencia abunda en el conocido tema del fracaso de los soberbios. Pero el segundo hemistiquio desconceptualiza; el poeta no recurre al concepto de humildad, sino a un caso prototípico en la tradición israelita: la viuda (ver Prov 23,10). *Linderos de la viuda* son los límites de su heredad, siempre a merced de las apetencias insaciables de los poderosos. El paralelismo de la segunda sentencia es un paralelismo en progresión, o complementario; se progresa del interior al exterior. Un sinónimo adecuado de *planes* es “proyectos”, pero el poeta prefiere la complementariedad (*palabras*, que son manifestación de los planes) a la mera repetición.

15,27: Se trata de la codicia que tiene que recurrir al soborno para calmarse. Tal actitud en el hombre conlleva la autodestrucción. Quien rechaza este tipo de apetencia apuesta por la vida. Para los sabios, “vivir” implica existencia en plenitud, prosperidad y descendencia venturosa. La práctica del soborno es condenada en todas las literaturas del Próximo Oriente antiguo, aunque en el corpus sapiencial israelita se advierte cierta inconsistencia (comparar nuestro texto y Prov 17,23 con Prov 17,8). Sobre las consecuencias negativas del soborno nos enseña el refrán: “De lo dado vino lo enlodado”; sobre la codicia: “Codicia desordenada trae pérdida doblada”.

15,28: Sentencia convencional, con un tono y contenido frecuentes en este tipo de literatura (ver Prov 10,11,32; 11,9; 12,18; 13,5; 15,1s.7.14). Se advierte la fusión de lo ético y lo sapiencial.

15,29: Sentencia muy cercana a Prov 15,8. La mención del Señor trata de recordar que

la ética no es un asunto que implica sólo a los seres humanos, sino que se abre a lo trascendente. “Escuchar” se opone a “estar lejos”, indicando que Dios se acerca al hombre piadoso para poder escuchar lo que musitan sus labios.

15,30: Esta *mirada* benévola recuerda la *respuesta* amable de Prov 15,1. El rostro adelanta la naturaleza de la respuesta (ver Eclo 13,26). Vigorizar el cuerpo no alude exclusivamente al poder físico, incluye también lo anímico; es lo contrario de la depresión. Una mirada que tranquiliza, una palabra que apacigua recomponen al interlocutor “en cuerpo y alma”.

15,31: El tema del oído completa el anterior sobre la mirada. La persona que desea prestarse a una corrección serena, amable, no interesada, no sólo frecuentará con agrado el círculo de los sabios (ver Prov 15,12), sino que, con el tiempo, acabará perteneciendo a su gremio. A ambos sentidos complementarios se presta el término *morada*. Sobre la corrección, ver Prov 10,17; 12,1; 13,18; 15,10.

15,32-33: Estas dos sentencias, cada una por separado, podrían muy bien servir de broche de cierre a cualquier colección de proverbios. La primera, que empalma con la temática del versículo anterior, recuerda la apertura de Prov 12. Su tono es prudencista, de vocación educativa. Una persona que no acepta la *corrección* (sentido restringido de “formación”, que puede incluir la severidad) demuestra que se quiere muy poco a sí misma. La segunda sentencia no se opone a la primera, sino que matiza complementando. Es necesario frecuentar a los sabios para adquirir cordura y bien hacer, pero sin olvidar que la auténtica escuela de sabiduría empieza con la actitud religiosa de respeto al Señor (“El temor del Señor es el principio del saber”, Prov 1,7). Quien se presta a la corrección del Señor alcanzará la gloria que aguarda a los sabios.

Capítulo 16

Entramos en un terreno nuevo, distinto del de los capítulos anteriores. Desde el punto de vista formal, el contraste queda refle-

jado en la aparición de los paralelismos sinonímicos y sintéticos, y la consiguiente desaparición del antitético y de las oposiciones que favorecía. Desde el punto de vista temático, destaca la formulación, al principio, de una serie de proverbios referidos a Dios (Prov 16,1-7.9.11), con una aportación poco frecuente en la literatura de sentencias: la sabiduría humana es limitada; sólo alcanza su objetivo en la medida en que se abre a Dios, Señor de la Sabiduría. Nos encontramos también con el tema novedoso del rey (Prov 16,10.12-15) y su aportación al orden del mundo como garante de la justicia y la sabiduría.

La segunda parte del capítulo (Prov 16,16-32) ofrece una sucesión de proverbios sobre temas variados y habla de los inconvenientes de las conductas necias, injustas, soberbias y perversas.

16,1: Comienza este capítulo con una serie de sentencias en las que la sanción religiosa se cierne sobre el obrar humano. Se trata de una novedad absoluta dentro de esta segunda colección del libro. La aparición de tal sanción puede tener una doble explicación. Es posible que, con el transcurso del tiempo, los propios sabios fueran siendo más conscientes de los límites de la sabiduría empírica intramundana y de la necesidad de someter todo al juicio definitivo de Dios. Alternativamente, puede que nos encontremos ante una dura réplica yahvista a (y subsiguiente reinterpretación de) las pretensiones de los sabios, en el sentido de que sólo Dios es capaz de dinamizar en su justa dirección el mundo y la historia.

La primera sentencia es de significado dudoso. Tal como está formulada recuerda Prov 15,23. El hombre puede proyectar mentalmente algo, pero la formulación prudente, sabia, eficaz, depende del Señor. En este sentido, la sentencia se vincula con la temática religiosa precedente. En las escuelas de sabiduría del Próximo Oriente, donde se educaba a los futuros políticos y funcionarios estatales, se cultivaba con esmero el buen y mal uso de la palabra; un simple desliz en una formulación poco prudente podía

arruinar un proyecto económico o político. Pero la sentencia, debido a las posibilidades textuales, podría referirse no a la formulación del proyecto, sino a su ejecución, y responder así a nuestro dicho "El hombre propone y Dios dispone", aunque esta interpretación es menos probable.

16,2-3: Una persona puede engañarse a sí misma, y en consecuencia a otras, pensando que su proceder es recto. Pero al Señor, que sondea los corazones, no se le escapan las motivaciones bastardas (véase Prov 17,3; 21,2). Dice el refrán: "Las obras juzgamos, padre; el corazón, Dios lo sabe". Prov 16,3 es una apostilla a la idea del versículo anterior. Si la persona humana quiere estar segura de la rectitud de su proceder, debe encomendar sus proyectos al Señor.

16,4-5: Pareja de sentencias en las que domina la doctrina de la teodicea. La idea de que Dios ha creado todo para un fin podemos rastrearla en Eclo 11,14-17 y 39,16. El contenido de Prov 16,4b puede resultar molesto; ¿cómo es posible que Dios haya creado al malvado para la desgracia? La formulación suena a determinista e implica injusticia por parte de Dios. Pero hay que entenderla en el sentido de que el mundo creado por Dios encierra un principio de autorregulación o autocontrol. Dios ha dispuesto que de una acción determinada de la persona humana se derive automáticamente una consecuencia: buena si la acción lo es, y viceversa. El resultado de la libre elección del ser humano (bien o mal) le conduce por un camino o por otro. Con esta idea se relaciona la afirmación, ya conocida, de que cada cual se alimenta del fruto de sus acciones (ver Prov 13,2). Decir que Dios *ha hecho al malvado para la desgracia* equivale a afirmar que Dios ha dispuesto que el malvado se tope con la desgracia. En este sentido, Ben Sira enseña que *bien y mal, vida y muerte, pobreza y riqueza vienen del Señor* (Eclo 11,14). En otro lugar, al hablar que Dios ha creado todas las cosas con su correspondiente contrapartida, afirma que *frente al mal está el bien... frente al piadoso, el pecador* (Eclo 33,14), y que Dios bendice y exalta a unos y maldice y humilla a otros (véase Eclo 33,12). A la luz de estas re-

flexiones de Ben Sira se entenderá mejor el alcance de Prov 16,4. *¡Qué maravillosas son las obras del Señor!... Todas estas cosas son buenas para los piadosos, mas para los pecadores se vuelven perjudiciales* (Eclo 39,16.27).

La sentencia de Prov 16,5 abunda en la doctrina de la teodicea. La persona honrada y humilde (se supone) puede estar tranquila ante la buena marcha de los orgullosos, pues a su debido tiempo Dios intervendrá para retribuir a éstos conforme a sus acciones. El matiz forense es más evidente en esta sentencia que en la anterior.

16,6: El ser humano puede deslizarse consciente o inconscientemente en el pecado; el amor y la fidelidad al prójimo lo expiarán. Pero, si quiere evitar ese funesto desliz, deberá orientar su existencia desde el respeto al Señor. Dice el refranero: "Más vale evitar que remediar"; "Más vale prevenir que arrepentir".

16,7: La persona que cuenta con la benevolencia de Dios hasta carece de enemigos; tiene siempre abierto el camino a la reconciliación. En este caso, la enemistad es concebida como uno de los peores males.

16,8: Por la forma nos recuerda a Prov 15,16, pero su contenido es distinto y su construcción más equilibrada. Encontramos una aplicación de esta sentencia en Prov 10,2-3; véase Sal 37,16. Nos enseña el refranero: "Con lo que es ajeno ninguna honra quiero"; "Antes honrado y raído que ladrón y bien vestido"; "Más vale poco y bien ganado que mucho enlodado"; "Antes roto o remendado que ladrón y bien portado".

16,9: De lo inconcreto a lo concreto, como en Prov 16,1. Por lo que respecta al contenido, es evidente su cercanía a Prov 16,3. El hombre puede haber diseñado un proyecto vital válido -camino-, pero debe solicitar la guía del Señor para no dar un mal paso.

16,10-15: Serie de sentencias vinculadas a la persona del rey. Nos hallamos situados en un ámbito no estrictamente sapiencial, sino cortesano. El bloque constituye un diseño ideal del monarca (Espejo de Príncipes), pero al propio tiempo sirve de recordatorio a los futuros hombres de estado sobre el modo de aconsejar al monarca (ver comentario a Prov 16,1). La aparente ingenuidad de la

primera sentencia se disipa si la leemos a la luz de los versículos anterior y posterior. Sabido es que, según el sentir colectivo, el rey gozaba de una medida rebosada de sabiduría divina (véase Is 11,2). Prov 16,11 viene a frenar una conclusión precipitada sobre la capacidad moral del rey para administrar justicia. El profundo calado de la ideología real en la cultura israelita se percibe de nuevo en Prov 16,12. No se trata aquí de describir la trayectoria histórica de la realeza israelita en materia de justicia (2 Sm 11 y 1 Re 21 lo desmentirían), sino de diseñar el monarca ideal conforme a una ideología extendida por todo el Oriente antiguo. La sentencia de Prov 16,13 nos recuerda, por vía positiva, la capacidad ambivalente de la lengua desde el punto de vista ético (Prov 10,18-21.31s; 11,9; 13,3). Los dos últimos versículos de este bloque (Prov 16,14-15) implican un doble objetivo. Por una parte describen el poder absoluto del rey en decisiones capitales. Como la descripción se apoya en el plano psicológico, sirven al propio tiempo de advertencia a los aprendices de hombres de estado sobre las consecuencias funestas de un mal consejo o sobre los favores que aguardan a una sabia decisión. Cuando el rey se enfurece, se puede esperar lo peor *-heraldo de muerte-*; sólo la palabra adecuada puede evitarlo. Al furor del rey se contrapone su *rostro sereno*, señal de benevolencia (ver Prov 15,30) y de una cosecha de favores *-lluvia de primavera-*.

16,16: Parece como si esta sentencia tratase de contrarrestar una interpretación interesada del versículo anterior. Como si el sabio recopilador nos quisiera recordar que los afanes de riqueza y prosperidad material son funestos al margen de la sabiduría. De la ventaja de la instrucción en comparación con la plata y el oro nos había hablado Prov 8,10. Ver también Prov 10,20.

16,17: Consejo de corte prudencialista, aunque no está ausente el elemento ético. Sobre la familiar imagen del *camino*, véase Prov 1,15; 3,23; 4,11.14s.18s.26s; 5,6.8; 7,25; 10,17; 11,5; 12,15.28; 14,8.12; 15,10.19.24; 16,9.

16,18-19: Pareja de proverbios sobre la humildad y la soberbia. La *altivez* supone el

primer tropiezo en el camino de la vida; es una mala compañera de viaje. El trato con gente humilde, aunque no reporte beneficios, es preferible a frecuentar la compañía de los arrogantes, aunque ésta nos llene los bolsillos. La mención del *botín* recuerda la promesa de los pecadores de Prov 1,11-14. Sobre la soberbia, consultar Prov 14,6; 15,12-25; en especial Prov 11,2. Sobre la humildad dice el refranero: "Lo que mucho vale, de la tierra sale".

16,20: El poeta se refiere a la palabra de sabiduría, fuente de felicidad y prosperidad, no a la palabra del Señor. En el segundo hemistiquio se esperaría algo como "el que se presta a la corrección vivirá". La mención de la confianza en el Señor, concepto muy cercano al de "temor del Señor", da con la clave interpretativa del conjunto. La actitud de escucha a la palabra del sabio no es una mera disposición de ánimo indiferente desde el punto de vista religioso. Tras la autoridad del sabio se oculta la autoridad misma del Señor, confiriendo a aquella su carácter perentorio y sus pretensiones de vida (ver comentario a Prov 14,26-27).

16,21: Sentencia de corte utilitarista. Para que la palabra sea eficaz debe ser prudente y persuasiva, unir contenido y forma. Sobre la dulzura de labios, ver Prov 10,32; en el plano engañoso, Prov 5,3.

16,22: Interrumpe esta unidad un bloque sobre la palabra (Prov 16,20-24). El contenido es ya tópico en esta colección del libro. Hay que entender *vida* en el sentido de felicidad, prosperidad, éxito, tranquilidad, descendencia, etc. En este caso, tal estado depende del cultivo de la inteligencia, entendida no en sentido especulativo, sino práctico: educación basada en la experiencia. Desde este punto de vista, el concepto *inteligencia* forma parte de un entramado de ideas típicamente sapiencial. Sin llegar a identificarse, la inteligencia se relaciona intrínsecamente con la instrucción, el temor del Señor, la justicia, la enseñanza del sabio y la sensatez, pues de todos estos conceptos se dice que procuran la vida a la persona que los cultiva (ver Prov 10,16s.27; 12,28; 13,14; 14,27; 15,24). Como en otros casos de la colección, esta senten-

cia se basa en la doctrina de la retribución intramundana (*castigo* no como fruto de una decisión forense ajena al hombre, sino como mera consecuencia de una actitud).

16,23: Proverbio de factura y contenido semejante a Prov 16,21.

16,24: Paralelismo sintético (el segundo hemistiquio desarrolla el contenido del primero), relativamente frecuente en este capítulo. Las *palabras amables* son dulces al paladar de quien las escucha, como si de ellas se nutriera y con ellas fortaleciera su organismo. La metáfora amplía y completa la de Prov 16,21b. El que tiene miel en los labios la comunica a la boca de los demás, como si de un beso nutritivo se tratara (ver Prov 24,26). Un desaire puede “destrozar” a una persona; una palabra amable la “reanima”.

16,25: Sentencia idéntica a la de Prov 14,12.

16,26: Parece tratarse de un proverbio popular, debido a su carácter tragicómico. La *necesidad* estimula al hombre en ausencia de otras motivaciones para la laboriosidad (ver comentario a Prov 6,6-11). En el refranero espigamos: “La necesidad de las piedras hace pan”; “La necesidad hace a la vieja trotar y al gotoso saltar”.

16,27-30: La palabra del *hombre vil* (Prov 16,27) se contrapone a la dulzura de los labios de Prov 16,21 y 16,24. Fosa de maldad es la trampa preparada mediante un lenguaje maliciosamente equívoco. Si la persona prudente o amable tiene una palabra con capacidad curativa, los labios del villano aniquilan como el fuego. Sobre la imagen de la trampa, ver Prov 12,6a. Prov 16,28 describe las consecuencias antisociales de la mala lengua: la división de los miembros de la comunidad (véase Prov 13,5b; 15,18a). En la primera colección del libro (Prov 1-9) la seducción estaba preferentemente en boca de la mujer extraña o ramera. Según Prov 16,29, esta función es ejercida sorprendentemente por la persona violenta; pero cuenta con el precedente textual de Prov 1,10ss. En Prov 16,30 reaparece el gesto malévolo de Prov 10,10a, al que se añade otro desconocido hasta el momento: morderse los labios. Se trata de gestos propios de una cultura semita, que describen el

temperamento insincero y engañoso: por sus gestos los conoceréis. (Ver Prov 10,10).

16,31: Este proverbio tiene una doble vertiente significativa. Por una parte el poeta remite indirectamente a la vejez como dorada época de dignidad –*corona de gloria*– y fuente de sensatez (sobre la imagen y el contenido, ver Eclo 25,4-6); por otra, da a entender que una digna ancianidad sólo se consigue con una conducta justa. La vejez no implica necesariamente sabiduría y saber hacer; ya lo dice nuestro refranero: “Hombre cano, ni viejo ni sabio”. Relación de la conducta justa y la honradez con una larga vida en Prov 11,30a y 12,28a.

16,32: Más vale el monótono trabajo diario que la fulgurante acción heroica; más vale dedicar el tiempo al autodomínio que a las proezas militares. ¿Más útil o más difícil? El poeta propone probablemente ambos aspectos. Dice el refrán: “Saber vencerse es gran saber, mayor que a moros vencer”; “Quien a sí mismo se vence, ése es el más valiente”.

16,33: Esta sentencia de tono religioso cierra el capítulo formando inclusión con Prov 16,1. En la Biblia se mencionan las suertes como método para tomar decisiones o para descubrir la voluntad de Dios (Lv 16,8; Nm 26,55; 1 Sm 14,41s; Jon 1,7).

Capítulo 17

En este capítulo siguen predominando los paralelismos sinonímicos y sintéticos siguiendo el procedimiento del capítulo anterior. Dios aparece sólo en tres proverbios como destinatario o sancionador de conductas (Prov 17,3.5.15). En cambio, el motivo del rey desaparece. Predominan los motivos domésticos, el tema de las riñas y el de los sentimientos y actitudes íntimas del ser humano. El motivo sapiencial se polariza en la conducta y actitud del necio-tonto-insensato (Prov 17,7.12.16.18.21.25.28). Son dignos de subrayar dos proverbios sobre la amistad.

17,1: Se repite la idea de Prov 15,17. Son cercanas las de Prov 15,16 y 16,8, pero en estas sentencias la tonalidad es religiosa. “Más

vale en paz y peregrino, que entre parientes y con ruido"; "Más quiero cardos en paz, que no salsa de agraz"; "Más vale pedazo de pan con amor, que gallina con dolor".

17,2: Se trata de un caso específico que corrobora la doctrina genérica expuesta hasta el momento sobre el camino del sabio, que le lleva al poder, y la senda del necio, que le conduce a la ruina (ver Prov 12,24). Según esta observación, la prudencia y la inteligencia procuran al ser humano beneficios no previstos por (o situados al margen de) el derecho escrito o consuetudinario. La legislación israelita no preveía casos de este tipo, pero contamos con el ejemplo del criado de Meribaal en 2 Sm 16,1-4; 19,24-30.

17,3: Aunque las imágenes son nuevas (pero ver Prov 27,21), el contenido de este proverbio se acerca al de Prov 16,2, en el sentido de que Dios es quien mejor conoce las motivaciones de los actos humanos, pues es capaz de separar lo genuino de lo bastardo, lo noble de lo rastroso, el metal precioso y la escoria que cohabitan en el corazón del ser humano. Ver también Prov 21,2 y 24,12.

17,4: Paralelismo sinonímico en quiasmo perfecto. Se trata de una especie de simbiosis para el mal entre malvado y mentiroso.

17,5: La idea es semejante a la de Prov 14,31, pero mientras allí el paralelismo era antitético con el fin de presentar la actitud positiva de conmiseración, aquí es sintético para dar entrada a la sanción divina. Sobre la expresión *No quedará impune*, consultar comentario a Prov 11,21.

17,6: Se trata de un dicho que testimonia la enorme importancia que tenía la familia para los israelitas. Una familia numerosa era signo de bendición divina; un hogar sin hijos, señal de desatención o abandono por parte de Dios. Poder ver a los nietos implicaba una especial participación en esa bendición.

17,7: La nobleza descrita en esta sentencia se refiere más a la posición social que al carácter. No hay que olvidar que las colecciones de proverbios estaban originalmente concebidas como guía para la formación de los vástagos de las familias patricias de Israel. De todos modos, sorprende el paralelismo necio/noble, pues implica equívocamen-

te el paralelismo noble/sabio. El conjunto revela una cierta concepción de clase.

17,8: Sentencia de características opuestas a Prov 15,27b. Más que animar a un estilo de vida, se hace eco de una práctica social. El *soborno* tiene un poder cuasi-mágico para quien hace uso de él. Nos enseña el refranero: "¿Quieres hacer de tu pleito cojo sano? Contenta al escribano"; "Goznes untados, portón callado".

17,9: Sobre la división entre amigos, consultar Prov 16,28. Sólo el perdón mutuo y el ocultamiento de los defectos pueden mantener firmes los vínculos de la amistad. "El peor testigo, el que fue tu amigo"; "No es tu amigo el que te hiere con el pico"; "Al buen amigo tuyo, corrígelo en secreto y lóalo en público".

17,10: Contraposición entre corrección verbal y corrección física. Sensata es la persona perspicaz y dispuesta a ser corregida. La reprensión le aprovecha de inmediato porque sabe interpretarla y descubre su alcance benéfico. Los golpes que recibe el necio son prácticamente inútiles (valor indefinido de *cien*), pues el necio se cree seguro (ver Prov 14,16b), *piensa que su camino es recto* (Prov 12,15a), y odia apartarse del mal (ver Prov 13,19b); su castigo es la necedad (ver Prov 16,22b) y en consecuencia muere por falta de seso (ver Prov 10,21b). Sobre los castigos corporales, véase Prov 10,13 y 13,24; también Prov 19,29; 23,13s; 29,15. En el refranero espigamos: "Quien no entiende por razones, entiende por mojicones".

17,11: El primer hemistiquio se acerca por su temática a Prov 15,18a y 16,28a. El malvado subvierte la ley y el orden, poniendo en peligro la integridad del cuerpo social. El *mensajero* puede ser el alguacil o la policía judicial; *implacable* en cuanto que la condena que transmite es inapelable. Sobre mensajeros reales, ver 1 Sm 19,14ss; 2 Re 6,32; consultar también Ecl 5,5.

17,12: Hay que entender *loco* como equivalente de necio, no en sentido psiquiátrico. Un necio en su arrebató es más peligroso que un animal salvaje al que le han arrebatado sus crías. La imagen es dramática por hiperbólica; el ser humano en el colmo de su necedad se comporta con la irracionalidad,

la ceguera y la agresividad del animal. Sobre la imagen de la osa, ver Os 13,8.

17,13: Más sobre la doctrina de la retribución. La persona ingrata y ruin estará siempre a merced del mal que ha provocado; ni en su propia casa se sentirá segura. Si casa vale por familia, el mal le puede venir de donde menos podría esperarlo. Dice el refrán: “Si fueres malo, tu daño”.

17,14: Del comienzo de la *disputa* a la *riña* acalorada va progresando una tensión que puede estallar en tragedia. Conversar sin recurrir a la violencia resulta tan beneficioso como el agua de regadío canalizada (“De la discusión nace la luz”). Perder el control trae consecuencias tan funestas como las de una avenida (“En porfías bravas desquícianse las palabras”). El hombre sensato se apartará a tiempo (“En dimes y diretes mal harás si te metes”). El poder destructor del agua (*dique* como metonimia) completa la imagen del fuego de Prov 16,27b.

17,15: Sentencia de tono religioso sobre la necesidad de la ética en los tribunales. Consultar Prov 15,9 y 16,10-13. La conducta de los jueces venales no sólo es condenada en la legislación israelita y el profetismo, sino en toda la literatura afín del Próximo Oriente antiguo. El recurso implícito a la sanción divina, con la fórmula *el Señor aborrece*, manifiesta la gravedad del tema. Sobre esta fórmula, ver Prov 12,22 y 15,8s.

17,16: Sentencia irónica, con una construcción que recuerda a las “cuestiones escolares” cultivadas en la literatura sapiencial. No se trata de meras preguntas retóricas, como las de Prov 6,27-28. El maestro pregunta (primer hemistiquio) provocando la curiosidad y excitando la imaginación del alumno. Las respuestas son numerosas, pero al final el maestro responde con una nueva pregunta (segundo hemistiquio) que aclara la finalidad de la primera. La sabiduría es la riqueza suprema, y no tiene precio (ver Prov 3,13-15; Job 28,12-19). La ironía es extrema, pues la sentencia implica que la simple pretensión de querer comprar sabiduría con dinero pone ya de manifiesto la necedad. Dice nuestro refranero: “Más vale saber que haber”; “Más vale ciencia que renta”.

17,17: Sobre amigos y hermanos. Según esta sentencia, al *amigo* siempre se le tiene cerca, pero en los momentos de adversidad el hombre tiene que recurrir a su *hermano* (¿necesariamente?). En este caso, conviene recordar los refranes: “En gran peligro, mejor el hermano que el amigo”; como contrapartida: “Más vale amigo en la puerta que hermano en la cuesta”. Algunos traducen el segundo hemistiquio (aunque con menos base textual): “es como un hermano en la adversidad”. Recordemos al caso: “En la adversidad y en el peligro se prueba el buen amigo”.

17,18: Sentencia de corte prudencialista. Se recuerdan al lector los peligros de una fianza imprudente: pérdida de las posesiones y/o de la libertad. Estrechar la mano en señal de trato o contrato es una costumbre que perdura en nuestro días en casi todas las culturas. Sobre las fianzas, véase Prov 11,15 en esta colección y Prov 6,1-5 en la primera colección.

17,19: El primer hemistiquio expone el tema; el segundo suministra la imagen que lo completa e interioriza. Es fácil que las *riñas* acaben en algo más que palabras; se empieza por poco y se acaba en lo peor. En tal caso, es mejor “no abrir la puerta” para no dar cabida a situaciones penosas y quizá irreversibles. La imagen tiene un alcance análogo a la de Prov 17,14a.

17,20: *Corazón tortuoso* equivale a “mente retorcida” (sobre la equivalencia *corazón*/mente, ver comentarios a Prov 10,20b; 14,33a; 15,14a). El paralelismo es sinónimo, en un perfecto equilibrio entre *corazón* (sede de las decisiones) y *lengua* (vehículo de las decisiones). Los verbos sirven de sostén imaginativo: en un camino intrincado es difícil “encontrar” algo; lo más fácil es “caerse”.

17,21: Sobre los necios en general, ver comentario a Prov 17,10. El segundo hemistiquio reproduce en antítesis el contenido de Prov 10,1a.

17,22: La mención de la falta de alegría en el versículo anterior atrae, como palabra-gancho, este nuevo proverbio, que al propio tiempo sirve a aquel de explicación y comentario. *Corazón alegre* equivale a “mente sana, despejada, sin preocupaciones”. En estas con-

diciones, se siente ligereza y alivio en el cuerpo. Cuando las circunstancias adversas azotan el ánimo de la persona con el abatimiento, también el cuerpo parece encorvarse ante el peso del infortunio. Si leemos ahora el versículo anterior, podemos concluir: quien cría a un necio, la preocupación y la tristeza lo consumirán, acabarán con él.

17,23: Resuena en esta sentencia el candor de Prov 15,27b y el cinismo de Prov 17,8. Según el refrán: "A mudos y ciegos hace testigos el dinero".

17,24: Poner la mirada equivale a "dejarse guiar por". El hombre inteligente pone a la sabiduría como horizonte de sus proyectos; el necio, al carecer de punto de referencia, anda desorientado en la vida, descaminado (sobre la imagen del camino, véase Prov 16,17).

17,25: Sobre el triángulo padre/madre/hijo necio (o insensato), ver Prov 10,1; 15,20 y comentarios.

17,26: No se puede hablar de estricto paralelismo, pues justo y noble no son figuras intercambiables; la primera pertenece al plano ético-jurídico, la segunda al sociopolítico (idéntico personaje en Prov 17,7b). Multa y golpes constituyen el resultado de una decisión judicial (ver Dt 25,1-3). En el caso del justo (justicia forense), hay que suponer un veredicto contra justicia (¿responde a Prov 17,15.23?); al desconocer el estatuto de la nobleza en Israel, no sabemos si del caso del noble se puede hacer idéntica deducción. Es decir, si este noble es también justo o si el castigo corporal se aplicaba sólo a gente plebeya.

17,27-28: Pareja de sentencias sobre la parquedad en el hablar, de gran agudeza psicológica. La idea de la primera es contrapesada y recortada por la segunda, poniendo así de relieve la ambigüedad de ciertas situaciones. Por una parte, quien habla poco manifiesta su prudencia y discreción; la persona serena (opuesta a la impulsiva de Prov 14,29) demuestra talento al retrasar su intervención. Pero puede haber situaciones equívocas, que inducen a error a quien carece de perspicacia: ¡el silencio puede ser señal de necedad, de ignorancia! El refranero castellano es también testigo de la ambigüedad

de tales situaciones: "El discreto habla poco, y mucho el loco"; el equívoco: "Habla poco y anda grave, y parecerá que sabes"; en absoluto: "Más vale callar que mal hablar".

Capítulo 18

La continuidad de este capítulo con los anteriores la marcan los temas del necio y las riñas, unidos en la sentencia de Prov 18,6: *Los labios del necio promueven peleas, y su boca atrae los golpes*. Como relativa novedad aparece el motivo judicial de los pleitos (Prov 18,5.17-18) y se profundiza en el recto uso de la palabra y en las inconveniencias de sus excesos (Prov 18,2.4.7-8.13.20). La mujer como causa de felicidad (Prov 18,22) anticipa el tema que se desarrollará ampliamente en Prov 31,10ss.

18,1: Continúa la incursión en la psicología. La persona que carece de franqueza o de valor para romper con otra, o no quiere aparecer como culpable de la ruptura, se las ingeniará para crear situaciones que obliguen al otro a tomar la decisión y así quedar él en público libre de culpa. Según el refrán: "Siempre achaques ha de hallar el que a otro quiere hacer mal".

18,2: Sobre la locuacidad malsana del necio, ver Prov 11,13. El segundo hemistiquio se presta a una doble lectura: por una parte se censura en el necio su incapacidad para tener nada callado; por otra parte, ¿a qué hacer público lo que lleva dentro si todo es necedad? (ver Prov 12,23b).

18,3: Sentencia muy cercana al contenido de Prov 11,2a. Podría muy bien empalmar con la anterior y aludir a las consecuencias de la indiscreción. En una perspectiva más genérica, al ruin y al canalla sólo les aguarda el vilipendio social.

18,4: Sobre la ambigüedad de la palabra. Primero se establece el aspecto genérico, aunque con cierta connotación de peligro -*aguas profundas*-; el segundo hemistiquio se bifurca en dos direcciones opuestas: la palabra desbocada puede anegar todo lo que encuentre a su paso (ver Prov 17,14); sabiamente encauzada, refresca y da vida.

18,5: Observación moralizante sobre el ejercicio de la justicia. Leer junto con Prov 17,15.23.26.

18,6: Proverbio relacionado con la doctrina de la retribución en el más acá: el mal o el bien que hace el hombre, tarde o temprano le sale al encuentro. Tras el dramatismo se oculta la faceta cómica. El necio abre la boca para promover discordias y recibe en ella un puñetazo.

18,7: De la capacidad de la boca para arruinar (económica y humanamente) ya nos han hablado Prov 11,9a y 13,3b; sobre la imagen de la trampa, consultar Prov 12,6a y 16,27.

18,8: Última sentencia sobre la palabra, del bloque que empezó con Prov 18,1 (véase Prov 26,22). Sobre la relación de las palabras con el cuerpo de quien las escucha, ver Prov 16,24. En nuestra sentencia se oculta la persona del interlocutor del calumniador (quizá se pretende la descripción tipológica sin más); sólo se nos mencionan sus entrañas, su voracidad. Sin duda es otro calumniador o un amigo de chismes (se complementan como la pareja de Prov 17,4). Dice el refranero castellano: "La miel y la mentira para el fondo tiran".

18,9: Paralelismo sintético, relativamente extraño en esta colección. El pecado de omisión está emparentado con el pecado de obra. El refranero nos enseña: "Cuando el ventero está a la puerta, el diablo está en la venta"; "Dormido el mastín, y el lobo junto al redil".

18,10: Sentencia de tono religioso muy poco frecuente en esta colección. Se menciona al Señor en Prov 10,27.29; 12,2.22; 14,2.26s; 15,3.8s.11.16.29.33; 16,1-7.9.11.20; 17,15. Aquí, por primera y última vez en todo el libro, se habla de su "nombre", que ejerce idéntica función que el temor/respeto al Señor en Prov 14,26. Generalmente, en el Antiguo Testamento, "el nombre del Señor" equivale sin más a "el Señor". Pensamiento análogo en Prov 10,29a.

18,11-12: Esta pareja de sentencias conecta con la anterior por la imagen de la *plaza fuerte* (*torre* en Prov 18,10); al mismo tiempo se vinculan entre sí por el contraste entre la muralla inexpugnable y la ruina. La primera sentencia ofrece una falsa sensación de

seguridad, pues la segunda pone un "pero" a su optimismo espontáneo: la auténtica *plaza fuerte* del ser humano es su humildad (concepto teológico relacionado con la idea del cobijo de Prov 18,10); con ella progresará. Prov 18,11a reproduce casi literalmente Prov 10,15a; la idea de Prov 18,12a podemos encontrarla en Prov 16,18. Espigamos en el refranero: "Riqueza parió a soberbia, y soberbia parió a pobreza"; "Mejor es abajarse que descabezarse".

18,13: Nueva sentencia en paralelismo sintético. *Escuchar* no se refiere sólo al acto material; implica también concentración y reflexión. Sobre la escucha, ver Prov 12,15b. Dice el refranero: "Aunque sea loco el decidor, sea cuerdo el escuchador"; "Calla y escucharás; escucha y hablarás"; "Cuando el sabio hable, el necio escuche y calle".

18,14: Proverbio muy cercano por contenido a Prov 15,13 y 17,22 (ver Prov 14,30). El espíritu (animus/anima) puede ser fuente de bienestar o de malestar, tanto físico como espiritual. Un cuerpo abatido puede recibir el apoyo de un ánimo fuerte; pero si el abatimiento se apodera del espíritu, ¿quién lo reanimará? Como enseña el refrán: "Corazón fuerte quebranta cativa suerte"; "En el peor aprieto, el mejor aliento".

18,15: En algunos proverbios (Prov 10,20; 17,20) hemos sido testigos de la colaboración de la pareja "mente (corazón)/labios (boca)", fuente y canal respectivamente de las ideas. Según esta sentencia, oído y mente forman también una pareja compenetrada: el oído "busca" y la mente "adquiere". Es muy frecuente la descripción de la función sapiencial-liberadora (o destructiva) de la anatomía humana.

18,16: Probablemente no se trata del soborno en sentido estricto (como en Prov 17,8), sino de una dádiva, de un acto de generosidad. En cualquier caso, siempre queda la puerta abierta al deseo oculto de ganar el favor del destinatario y con el tiempo sacar provecho de la dádiva. No puede ocultarse la dimensión utilitarista y pragmática de esta sentencia. Dice el refranero: "Cosa bien regalada, no es perdida, sino guardada"; "Quien regala bien vende, si quien recibe lo entiende".

18,17-19: Tres sentencias sobre pleitos y reyertas. La primera nos presenta implícitamente dos personajes. En el primer hemistiquio hace acto de presencia el demandante. Su discurso es tan elocuente que hace pensar que la razón está de su parte. En el segundo se hace más evidente la perspectiva legal, pues la intervención del defensor capacita al juez para pronunciar un veredicto más imparcial. La lección de esta sentencia se centra en el valor del contraste testimonial para dilucidar la verdad. El refranero nos propone: “Ni alabes ni desalabes hasta siete Navidades”.

La segunda sentencia, a pesar de lo sorprendente del recurso a las suertes, se refiere probablemente a la decisión judicial de poner en manos de Dios un pleito entre poderosos que el código y la jurisprudencia son incapaces de solventar. Puede incluso ser un subterfugio del juez para “lavarse las manos” en un asunto y unas circunstancias comprometedoras. Ver comentario a Prov 16,33. Según la tercera sentencia, peleas y agravios destruyen los vínculos familiares, obligando al ofendido a encerrarse en su casa y olvidarse de sus vínculos de sangre. Nosotros recurrimos a la imagen del “enfriamiento”; para los israelitas, un hombre “se cierra” a otro, poniéndose a la defensiva: “A hermano ruin, almena y fortín”.

18,20-21: Nueva pareja de sentencias sobre la palabra. La primera responde, mediante una afirmación de principio, a la doctrina de la retribución. Desde luego, no se trata de ganancias profesionales. Véase Prov 12,14; 13,2 y 14,14. Al propio tiempo el poeta hace gala de su sorna: cada cual meterá por la boca (alimentándose) lo que le salga por ella (hablando). Según el refrán: “Cual sea la sementera, así será la era”. La segunda sentencia pone de manifiesto una de las posibles implicaciones de la primera: si con la lengua se siembra muerte, muerte se cosechará; si vida, con ella se nos pagará.

18,22: A pesar de su neutralidad (no se califica éticamente a la mujer), del primer hemistiquio se hacen eco positivamente Prov 12,4a y 31,10-31, negativamente Prov 12,4b. Tiene todas las posibilidades de ser un pro-

verbio popular, al que un redactor yahvista ha añadido un segundo hemistiquio con sanción trascendente. Recordemos las hermosas y patéticas imágenes de Eclo 36,30s. “Casa sin mujer, cuerpo sin alma viene a ser”.

18,23: Simple constatación de un hecho social, doloroso por su verdad, real por su actualidad.

18,24: Sobre verdaderos y falsos amigos. Recordemos Prov 17,17. Ilustremos este proverbio con nuestro refranero; negativamente: “Con mi duro cuento yo; con mi amigo quizás no”; “Entre dos amigos, un notario y dos testigos”; “Doblada es la maldad, so celo de amistad”; “Llegada la ocasión, el más amigo el más ladrón”; “Amigos y relojes de sol; con nubes, sí; sin nubes, no”; “No hay amigo ni hermano, si no hay dinero de mano”; positivamente: “El amigo verdarero, ni contra tu honra ni contra tu dinero”; “Amigo leal, castillo real”.

Capítulo 19

Prosigue la temática judicial concretada en el falso testigo (Prov 19,5.9.28), junto con otros temas conocidos tales como las ventajas de las riquezas (Prov 19,4.6), la pobreza (Prov 19,1.7.17.22), la pereza (Prov 19,15.24), la cordura y la prudencia (Prov 19,8.11). Se concede especial relieve al tema de la corrección (Prov 19,16.18-20.25.27.29). También está presente la referencia a Dios (Prov 19,3.17.21.23) y, más fugazmente, al rey (Prov 19,12). Es curiosa la doble visión de la mujer como desgracia (Prov 19,13) y como don de Dios (Prov 19,14).

19,1: Sorprende el paralelismo pobre/necio; quizá por eso la versión siriaca corrige necio por rico (pero ver Prov 28,6). La corrección, sin embargo, no es necesaria, pues es muy extraño encontrar un proverbio que nos hable del lenguaje del rico. En nuestro texto se contraponen el pobre honrado al necio, pues la necedad es la peor de las pobreza. Pero el segundo hemistiquio no implica la posibilidad de un necio de lenguaje franco; el lenguaje del necio siempre es *tortuoso*. Sobre el necio y su lenguaje, ver Prov 10,14.21; 12,15.23; 14,9.24; 15,2; 17,7; 18,2.6.13.

19,2: Entiéndase *ciencia* como saber hacer, como fuente inspiradora de una acción prudente y reflexionada (ver Prov 14,6.18). En consecuencia, “correr demasiado” implica necedad. Si una persona no es sabia, de nada le sirve su activismo; su frenesí sólo le conducirá a la ineficacia o al error. Desde una perspectiva análoga, aunque más religiosa, nos habla Eclo 11,11. Sobre el esfuerzo estéril, dice el refranero: “Nadar, nadar, e a la orilla ahogar”; “Harto es hombre de poco saber el que se mata sin saber hacer”.

19,3: Esta sentencia parece apostillar el contenido de la anterior (comparar “extraviarse” con “torcer el camino”) con un desarrollo teológico. El necio, que yerra por su necedad culpable, se revuelve irritado contra el Señor, acusándolo de extraviarlo. La sentencia desarrolla la doctrina de la retribución en el más acá, e implícitamente ofrece una lección de teodicea.

19,4: Nueva observación sobre las consecuencias sociales de la riqueza y la pobreza, de características análogas a Prov 14,20 (ver comentario). Una vez más nos confiamos al refranero: “El pobre y el apestado, todos huyen de su lado”; “A quien vive al raso, nadie le hace caso”; “Cuando ganado no tenía y tierras no labraba, ninguno me saludaba; ahora que labro y crío, todos me dicen: Querido amigo mío...”.

19,5: Este proverbio con marco forense parece interrumpir la relación temática entre el anterior y el posterior, a no ser que el recopilador entienda aquí el perjurio como un posible caso de corrupción en defensa del rico, y así lo sugiera. Sobre el *testigo falso*, véase Prov 12,17; 14,5.25; 17,23.

19,6: Posiblemente nos hallemos ante una sentencia de contenido semejante a Prov 18,16. Sobre la adulación observa agudamente el refrán: “Quien al poderoso adula, no ensalza: especula”.

19,7: Un dicho con tres miembros, extraño en esta colección. El primero y el segundo forman una sentencia completa, muy parecida a Prov 19,4. Algunos suponen razonablemente que el tercero ha perdido su pareja, quedando descolgado. Sin embargo, si tenemos en cuenta el acento forense de al-

gún miembro anterior (claro el de Prov 19,5), podría interpretarse como una glosa aclaratoria: el pobre odiado y abandonado, inútilmente busca palabras para su defensa, pues ya está condenado de antemano. *La miseria de los pobres es su ruina* dice Prov 10,15b.

19,8: Cordura y sabiduría procuran la vida al ser humano; véase Prov 15,24a y 16,22a. En consecuencia, quien actúa bajo su patrocinio es de suponer que se ama a sí mismo, pues busca con denuedo el bien máspreciado: una vida dichosa.

19,9: Sentencia idéntica a Prov 19,5, con una ligerísima variante.

19,10: Prov 17,7 presentaba ya un proverbio con la introducción formal *No le va al necio...* (ver Prov 26,1). No está muy clara la relación entre los hemistiquios, pues mientras el primero se mueve claramente en el marco de la doctrina de la retribución (el orden social corresponde al orden moral establecido por Dios), el segundo no encaja en absoluto en él, pues en seguida recordamos la “historia de José” en Génesis. La argumentación se desarrolla a fortiori, lo que da pie para pensar que lo que interesa es el tema del esclavo, no el del necio.

19,11-12: Sobre la ira. Se contrapone la del hombre (súbdito) y la del rey. Si el primero quiere avanzar en el camino de la sensatez y abrirse así a un futuro halagüeño, tiene que aprender a cohibirla. La ira del rey no recibe calificación ética; el lector se la imagina terrorífica e incluso mortal, como el rugido del león, que trata de amedrentar o de celebrar la captura de la presa. Hermoso el contraste entre el ruido y la violencia del rugido y la serenidad y la frescura que denota el rocío; mientras aquel es heraldado de muerte (ver Prov 16,14a), el rocío lo es de fecundidad y vida (ver Prov 16,15).

19,13-14: Sobre la mujer. El contenido y el talante amargo de Prov 19,13a pueden encontrarse en Prov 10,1b y 17,21. De Prov 19,13b no puede decirse que encaje en el hemistiquio precedente, al menos desde el punto de vista del paralelismo. Pero es probable que el poeta haya querido presentar a un “pater-familias” torturado por el carácter incontrolado de la esposa y la insensatez del hi-

jo. La imagen de la gotera ha sido recogida en nuestro refranero: "Humo, gotera y mujer parlera echan al hombre de su casa fuera". El segundo refrán contrasta con la amarga ironía del primero. El hombre puede encontrarse con el hogar preparado, un hogar que nada le ha costado. Pero encontrar una mujer inteligente que lo comparta pertenece a la categoría del don: algo inalcanzable e inmerecido. "La mujer que es buena, plata es que mucho suena".

19,15: Para el tema de la pereza, consultar Prov 6,6-11; 10,4s.26; 11,16b; 12,24.27; 13,4; 15,19.

19,16: El primer hemistiquio equivale a Prov 19,8a por lo que respecta a las consecuencias. *Guardarse a sí mismo* significa "preservar su vida", de ahí el antónimo "morir". En cuanto al término *mandato* se trata de la instrucción del sabio/maestro, como ya es habitual en Proverbios, es decir, sin caracterización teológica (como el consejo y la doctrina de Prov 19,20). En consecuencia, "morir" se refiere a la voluntaria renuncia a la vida en plenitud que ofrece la sabiduría (ver comentario a Prov 10,18-21; 11,3-9; 12,5-7; 13,13-14; 14,26-27; 15,10).

19,17: No puede decirse que esta sentencia (ver Prov 14,31) se caracterice por el desinterés. La generosidad con el pobre implica prestar a Dios, en espera de poder recibir los intereses del préstamo, no en la otra vida, sino en ésta. También en el Nuevo Testamento se habla de "recibir cien veces más en este tiempo", pero se añade la dimensión de la "edad futura" (ver Mc 10,19-31 y par.). Pero tampoco podemos concluir sin matizar que este dicho se caracterice por el egoísmo; su motivación es estrictamente religiosa, pues está firmemente enraizado en la fe israelita en la doctrina de la justa retribución: el orden social, por voluntad explícita de Dios, es un reflejo del orden moral.

19,18: Sobre los castigos corporales, véase Prov 13,24 y 17,10; también Prov 23,13-14. *Mientras haya esperanza* pretende convencer a los padres de la eficacia de tales correcciones. La adversativa del segundo hemistiquio implica que dichos castigos podían resultar en ocasiones fatalmente violentos.

19,19: Se trata de una sentencia de difícil interpretación, aunque el vocabulario presupone el ámbito forense. Este *violento* es un tipo impulsivo, de temperamento apasionado e incontrolable; su conducta puede llegar a rayar con lo irracional (desde el punto de vista del orden social). Hemos tenido ocasión de comprobar su descripción tipológica en Prov 14,17.29; 15,18; 16,27-29. La sentencia proclama el efecto pernicioso de una misericordia mal entendida, que no hará sino agravar la situación e impulsar al incorregible a nuevos desmanes.

19,20: Proverbio convencional dentro de esta colección. El uso de imperativos intuyendo a la escucha y a la aceptación es propio del género "instrucción", abundante en la primera colección (Prov 1,8; 2,1; 3,1ss.21; 4,1.10.20s; 5,1; 6,20s; 7,1ss.24s).

19,21: Apostilla a la sentencia anterior, que trata de evitar la tentación de absolutizar el valor de la instrucción intra-mundana mediante la referencia al poder y a la libertad del Señor. Hay que suponer que tal recurso a la trascendencia es fruto de un proceso de reinterpretación yahvista de la antigua sabiduría. Consultar Prov 16,1.31.

19,22: Es menos deshonrosa la pobreza que el engaño y la deslealtad, pues en definitiva la integridad y el amor a la verdad constituyen la auténtica riqueza de la sociedad. Nos enseña el refrán: "Pocas veces son fieles los que de dádvas se sostienen".

19,23: Nueva incursión en el temor/respeto del Señor, esta vez como fuente de vida (ver Prov 10,27a; 14,27a). Si el cultivo de la sabiduría conduce al ser humano a la vida (Prov 10,17a; 13,14a; 15,24a; 16,22a), forzoso es concluir que sabiduría y temor del Señor son dos conceptos que se implican mutuamente (explícitamente en Prov 15,33a). *Dormir tranquilo* no es más que imagen de una vida feliz. Por eso, Ben Sira llega a concebir las pesadillas nocturnas, entre otras cosas, como un medio utilizado por Dios para retribuir a los pecadores (Eccl 40,5b-8).

19,24: Imagen trágica sobre el perezo, que ni siquiera es capaz de procurarse la propia subsistencia. Se diría que la única solución consiste en que abra la boca pa-

ra que otro le alimente. No es la primera vez que se relaciona la pereza con la alimentación (ver Prov 12,27a). Sobre la pereza, ver material en Prov 19,15. De nuestro refranero: “Breva que para mí ha de ser, en la boca me ha de caer”.

19,25: Proverbio de características semejantes a Prov 21,11. Trata de contraponer dos tipologías: el necio *arrogante*, que sólo empieza a escarmentar en espalda ajena, y el *inteligente* (o receptivo), al que una reprensión le sitúa ya en el camino de la sabiduría. El primer hemistiquio responde a nuestro “Cuando las barbas de tu vecino veas pelar, pon las tuyas a remojar”; el segundo a: “El buen entendedor, de pocas palabras tiene pro”.

19,26: Sobre el cuarto mandamiento. La sentencia expone dos formas de conducta irreverente, de “impietas”, hacia los padres: el mal trato y la expulsión del hogar. Las figuras del padre y de la madre son intercambiables (ver este tipo de construcción en Prov 15,8-9); se pretende resaltar el carácter infame de las acciones.

19,27: Proverbio ya típico dentro de esta colección. *Doctrina* es la enseñanza, el consejo, la palabra del padre/sabio. De ella depende el bien hacer y el buen vivir del hijo/discípulo.

19,28: *Malvado* del segundo hemistiquio no es más que otra denominación del testigo perverso (o falso), y no necesariamente otro tipo de conducta reprochable. La identificación se puede deducir de Prov 17,23. Más sobre el testimonio en Prov 12,17; 14,5.25.

19,29: Sobre los castigos corporales, ver Prov 10,13; 13,24; 17,10; 19,18.25; 23,13s; 29,15; Eclo 30,12.

Capítulo 20

Como sucedía en Prov 16, Dios y el rey suscitan el interés prioritario. Las referencias a Dios están en relación con su rechazo del fraude en los negocios (Prov 20,10. 23), con sus dones y su providencia (Prov 20,12.24. 27) y con la esperanza en que él nos salvará (Prov 20,22). Del rey se destacan sus atributos, especialmente su compromiso con la

justicia (Prov 20,2.8.26.28). Del resto de los temas conviene destacar la consideración de la bebida como causa de las riñas (Prov 20,1), los riesgos de las fianzas (Prov 20,16), el hacer promesas a la ligera (Prov 20,25) y el valor purificador del castigo (Prov 20,30).

20,1: Aparece por primera vez el vino y sus efectos como potencial aliado contra la sabiduría. Obsérvese la figura literaria de calificación del vino por sus efectos negativos: *el vino es pendenciero* equivale a decir “el vino es causa de pendencias”. No se trata de una condena sin paliativos del vino, pues en otros ámbitos de la literatura sapiencial se alaban sus efectos cuando se toma con moderación (p. e. Eclo 31,27; 32,6) o para olvidar penas (Prov 31,6s). Efectos negativos en Prov 23,20s.29-35; 31,4; Eclo 19,1s; 31,29s; 40,20. Ya lo dice el refranero: “No hay fandango sin jarra, ni trifulca sin parra”; “De vino abastado, de razón menguado”.

20,2: Sobre la *ira del rey* y sus consecuencias. El primer hemistiquio es semejante a Prov 19,12a. El segundo aconseja no tratar al rey como al resto de los mortales, pues el despertar de su cólera puede ser funesto (relación con la muerte en Prov 16,14a). Sólo una actitud sabia podría apaciguarla (ver Prov 16,14b). El monarca israelita desplegaba un poder absoluto; sus decisiones eran inapelables.

20,3: Esta sentencia puede estar implícitamente relacionada con la anterior. Se ha advertido del peligro de provocar neciamente al rey; pero es que el insensato se mete en discusiones de las que puede salir malparado. El verbo “evitar” indica aquí una actitud pasiva: mantenerse al margen (como en Prov 17,14b). Sobre peleas y discordias, consultar Prov 15,18; 16,28; 17,11.

20,4: De nuevo el tema de la pereza, sobre el que podemos consultar Prov 19,24. La imagen agrícola está muy conseguida. Nosotros decimos que el que no siembra no cosecha, buscando la relación de contigüidad. Aquí, al pasar directamente del arar al cosechar, silenciando la siembra, queda más eficazmente resaltada la necesidad del perezoso.

20,5: El proverbio se presta a una doble interpretación. Por una parte puede referirse a la necesaria relación entre *el consejo* o plan que se elabora en lo profundo de la mente humana y su aplicación justa y prudente. En consecuencia, la auténtica sabiduría no se limita a la reflexión teórica que comporta el consejo o plan, sino sobre todo a su puesta en práctica, que garantiza el éxito en la vida. Por otra parte, puede entenderse bajo el epígrafe “proyecto mental/articulación verbal”, en el sentido de que un individuo puede intuir el valor de un proyecto, pero sólo su articulación adecuada (también social) demostrará que es “inteligente”. Concepción análoga a la de Prov 16,1.

20,6: El primer hemistiquio hebreo, debido a su concentración y esquematismo, se presta a diversas lecturas. Según la que nos parece más probable, en este mundo abunda el número de personas que alardean de hombría de bien, de fidelidad; pero, a la hora de la verdad, es muy difícil dar con un hombre de tales características.

20,7: Sentencia de corte convencional, con el típico esquema de la retribución. El hombre honrado tendrá prole dichosa, que automáticamente se beneficiará de la bendición que acredita al padre como hombre justo (ver Prov 13,22; 14,11.26). La familia es solidaria para el bien o para el mal (consultar Ex 20,5s). Aunque el texto no lo dice, se entiende que sus hijos perpetuarán su buen nombre.

20,8: La ideología real profusamente cultivada en el Próximo Oriente antiguo daba pie a esta concepción idealizada de la función judicial de la monarca (ver Prov 16,10). La mención de la *mirada* implica una perspicacia sobrehumana, cuasi-divina. También al hablar de Dios, se dice que nada escapa a su mirada, o que nada se oculta a sus ojos (ver Prov 15,3).

20,9: La sentencia afirma que nadie está libre de pecado, y al propio tiempo implica que el hombre es incapaz de calibrar objetivamente el carácter ético de sus motivaciones y decisiones (ver Prov 15,11 y 16,2).

20,10: Reaparece el tema de Prov 11,1, aunque nuestra sentencia está mucho mejor

construida desde el punto de vista formal, con el ritmo “dos... dos... las dos”. Como dice el refrán: “Cuando Dios inventó la balanza, inventó el diablo la romana”.

20,11: En sus obras manifiesta el ser humano, ya desde su primera juventud, sus inclinaciones. Aunque no se diga explícitamente, la sentencia sugiere que la corrección a tiempo puede ser útil para forjar un talante honrado y prudente, que probablemente no cambiará de por vida (ver Prov 22,6; también Prov 10,17; 12,1; 13,1.24; 15,5; 17,21; 19,18). Del refranero: “Los niños, de pequeños; que no hay castigos después para ellos”: “De chiquinino se tuerce el pepino”.

20,12: La pura evidencia de esta sentencia y la ausencia de una lección moral dificultan su interpretación. *Oído* y *ojo* son dignos de confianza, pues su creador garantiza su bondad; en consecuencia, estos órganos no deben ser utilizados para inducir al engaño o al error, sino para que su propietario pueda tener con ellos acceso a la sabiduría y al conocimiento, aprendiendo a oír y a ver. Se entiende así mejor la llamada de las instrucciones: “Escucha, hijo...”. Por otra parte, el *ojo* que ve recuerda a los ojos del Señor que todo penetran, capaces de distinguir el bien del mal (ver Prov 15,3). En este sentido, la sentencia implica la participación del hombre en la perspicacia divina de cara al discernimiento ético, siendo por eso inexcusables los comportamientos desviados. En consecuencia, la sentencia puede tener un doble alcance: sapiencial y ético. Recordemos la escena del jardín del Edén y el uso que hace el escritor sagrado de los verbos “ver” y “oír”, y elementos correlativos (Gn 3,5-10). Sobre el buen uso de los ojos y el oído, consultar Prov 15,30-31.

20,13: La mención del ojo en la sentencia anterior facilita esta primera aplicación a la pereza: peligros del ojo cerrado y ventajas del ojo abierto. Recordemos Prov 6,9-11; 10,4-5 y 19,15; consultar Prov 26,14. Del refranero: “Al perezoso y pobre, la cama se lo come”; “Por hacer placer al sueño, ni sábana ni camisa tengo”; “Quien tarde se levanta, tarde yanta”; “Madruga y verás, trabaja y habrás”; “Ese logrará buena posadía, que madruga con el sol a porfía”.

20,14: Proverbio humorístico. Se supone un mercado y una escena de regateo. El cliente se lleva por fin la mercancía con un mohín de disconformidad y unas falsas palabras de auto-conmiseración: “Me lo llevo, aunque estoy seguro que hago un mal negocio”. Pero en su interior sonríe, convencido de la ganga. En estas pinceladas costumbristas no se aprecia ningún intento de deducir lecciones morales a partir de las relaciones comerciales (como en Prov 20,10.23 y Eclo 27,2); se trata simplemente de enseñar a utilizar el sentido de la observación.

20,15: Sentencia de características convencionales en el ámbito de la sabiduría. La idea y las imágenes ya habían sido propuestas en Prov 16,16 (ver comentario).

20,16: La sentencia, con alguna variante, reaparece en Prov 27,13. Sobre la fianza hemos leído Prov 6,1-5 (ver comentario) y 17,18; consultar Eclo 29,1-13. Cuando una persona sale imprudentemente fiadora de un extraño, no da garantías a su prestamista de que le va a devolver lo prestado. En consecuencia, la sentencia le recomienda que le retire inmediatamente su confianza. Espigamos en el refranero: “Ya se acabó el emprestar, que lo mató el malpagar”; “Más vale dar algo que prestar largo”.

20,17: Proverbio sobre la doctrina de la retribución. El *pan* y la *grava* (o las guijas) son sólo una imagen ejemplar, pues la lección moral se puede extraer de numerosas circunstancias. La acción fraudulenta (o la mala acción en general) puede constituir al principio una fuente de satisfacción o de provecho; pero a la postre sólo procura malestar e incomodidad: como si un pedazo de pan tierno se convirtiera en la boca en un puñado de guijas insípidas e inmasticable. Sobre el pan de fraude, ver Prov 9,17.

20,18: La idea del primer hemistiquio se puede completar con Prov 11,14; 15,22 y 24,6. El *consejo* tiene que ver aquí con la eficacia de la logística militar. Este proverbio ha nacido al amparo de la sabiduría práctica y el sentido común. Para evitar la absolutización de la antigua sabiduría y el desasosiego subsiguiente a eventuales “fallos” del mecanismo de estos consejos (cuando eran

contestados por una realidad adversa), los sabios recurrieron a una reinterpretación yahvista de este material. Contamos con dos ejemplos en Prov 21,30-31.

20,19: Sobre el *chismoso*, recordemos Prov 11,13 (ver también Prov 16,28; 18,8). No conviene su compañía, pues acabará aireando tus confidencias. Dice el refranero: “El mal que tu vecino sabe, se sabrá en toda la calle”; “Escrita la carta, mensajero nunca falta”.

20,20: Del primer hemistiquio tenemos referencias en Ex 21,17, donde la actitud descrita es castigada con la pena de muerte. La segunda parte de la sentencia elabora una imagen que ya conocemos por Prov 13,9: la *lámpara* representa una vida feliz y próspera; la *oscuridad*, la muerte y el olvido. En consecuencia, la imagen recrea la idea del fracaso humano, quizá la de la muerte prematura y sin descendencia (ver 1 Re 15,4; “brasa” en 2 Sm 14,7). Consultar Prov 17,25 y 19,26.

20,21: La sentencia se refiere probablemente al ansia inmoderada de una persona por hacerse antes de tiempo con el patrimonio familiar (no necesariamente por medios deshonestos o fraudulentos). Tal actitud se contrapone a la del hombre prudente que ha alcanzado el bienestar con su propio esfuerzo y acomodándose a las exigencias de la sabiduría. (Desaconsejaría al propio tiempo una cesión prematura de los bienes por parte de los padres). De ser esta la interpretación correcta, nuestra sentencia estaría íntimamente relacionada con la anterior: otro caso de ingratitud filial. Se puede consultar Prov 13,11 y 15,27a. Algunos refranes podrían recoger los diversos matices: “Onza heredada, bien corre la condenada”; “Hacienda de indianos, no llega a terceras manos”; “Quien cede sus intereses antes de la muerte, merece un palo en la frente”.

20,22: Nuevo proverbio inspirado en la doctrina de la retribución, que aconseja no tomar la justicia por la propia mano y confiar en la intervención de Dios (también a través de sus representantes). Véase Dt 32,35; Rom 12,19s.

20,23: Véase Prov 11,1 y 20,10.

20,24: Sentencia con cierto sabor amargo, que parece sacada de las páginas de Job y

aboga en contra del proyecto sapiencial. No coincide en todos sus matices con Prov 16,9. Si Dios conduce misteriosa y soberanamente al ser humano por el camino de la vida –pasos–, la inquietud de éste es doble: ¿cómo puede estar seguro de que su vida es fruto de sus sabias decisiones y sus proyectos libres? ¿De qué le sirve esforzarse en la búsqueda de la sabiduría si en definitiva Dios decide y realiza? La respuesta la hemos escuchado en la primera colección (Prov 1-9): la verdadera sabiduría consiste en el respeto al Señor; la Sabiduría no puede desorientar al hombre, porque es una entidad primordial perteneciente a la esfera de la divinidad.

20,25: Subyace aquí el razonable principio sapiencial, aplicable al ámbito de la piedad, de la conveniencia de evitar acciones irreflexivas e inmoderadas. Nos recuerda la sana reflexión de Ecl 5,1-6.

20,26: Sobre la autoridad suprema del rey en materia de justicia, ver Prov 16,10 y 20,8. Las imágenes forman parte de las tareas de la recolección: ciertamente la primera –*aventar*–, con la que se separa la paja y las granzas (malvados) del grano (honestos o justos), se entiende; muy dudosa la segunda, por la imposibilidad de identificar la *rueda* que tritura a los malvados. Podría tratarse de las cuchillas del trillo triturando la mies, pero en tal caso la contigüidad de las tareas se invierte, pues “trillar” precede necesariamente a “aventar”. Es también posible que nos hallemos ante un giro o expresión equivalente a “castigar” o “destruir” (recordemos nuestro “pasar por la piedra”).

20,27: Se trata del *espíritu* que Dios comunica al hombre al crearlo. Las *entrañas* son la sede donde se almacenan pensamientos, ideas y motivaciones. El proverbio se presta a una doble interpretación. Por una parte, puede tratarse de una descripción de la conciencia del ser humano, de su poder de introspección y de su capacidad de dar con la verdad. Pero no se puede descartar que ese espíritu prestado que tiene la persona sea el medio del que se vale Dios para llegar a sus repliegues más recónditos y descubrir sus auténticas motivaciones, que incluso a la propia persona se le escapan (ver Am 4,13b).

En este caso, nos encontramos con la misma idea que se desprende de Prov 16,2; 17,3.

20,28: *Bondad y fidelidad* son términos pertenecientes al vocabulario de las alianzas y los tratados. En cuanto otorgadas por el Señor al rey, aparecen aquí personificadas, como “guardia de corps” del monarca y guía de sus decisiones (ver Sal 61,8). Probablemente esta sentencia se hace eco de las promesas dinásticas de 2 Sm 7,8-16. La fidelidad del Señor contribuye a la estabilidad del trono, garantizando la alianza; por su parte, la benevolencia del monarca opera como mediadora de la fidelidad divina, garantizando el orden social. Junto con Prov 16,10.12-15; 19,12; 20,2.8.26, se va diseñando una figura del monarca acorde con la ideología real típica del Próximo Oriente antiguo.

20,29: El segundo hemistiquio reproduce la idea de Prov 16,31a. Los ancianos merecían el respeto y la consideración de sus conciudadanos, pues se les suponía cargados de la sabiduría que habían cosechado con denuesto a lo largo de la vida. Es la primera vez que se habla de la fortaleza de los jóvenes. Se trata de una fuerza adquirida sin esfuerzo. El *orgullo* es un valor, pero ambiguo (puede llevar a la autodestrucción, ver Prov 16,5). Un *adorno*, en cambio, se presta exclusivamente a la admiración.

20,30: Proverbio en la línea de Prov 10,13b; 13,24; 19,29. Puede leerse en relación con el anterior; en tal caso, los castigos corporales servirían para domar el orgullo del joven. El contraste violento de la terminología refuerza el mensaje del proverbio: una herida que purifica; un golpe que cura. Las llagas externas constituyen el signo de la sanación interior. Dice el refrán: “Herida en capa, a su dueño no mata”.

Capítulo 21

El comienzo (Prov 21,1-3) y el final (Prov 21,30-31) de ese capítulo hablan de Dios (Prov 21,1 lo hace en relación con el rey) y relacionan por tanto estos proverbios con los precedentes. Sin embargo, hay dos importantes novedades: reaparece con insistencia el tema del malvado, como tipo independiente

(Prov 21,7.10.27) o en contraste con el *justo-honrado* (Prov 21,8.10.12.15.18. 26.29), y volvemos a encontrar, en consecuencia, el paralelismo antitético en éstas y otras oposiciones (Prov 21,2.5.9.19-21.31). Son de interés las dos variantes sobre la mujer pendenciera (Prov 21,9.19) y un proverbio típicamente profético que habla de la superioridad de la justicia sobre los sacrificios (Prov 21,3).

21,1: Seguimos con la ideología real. Las decisiones y proyectos *-corazón-* del monarca ideal transmiten prosperidad a su pueblo, del mismo modo que una acequia fertiliza la tierra por donde cruza. Pero su eficacia no es fruto del azar o el capricho del rey, pues en definitiva depende de la libre guía del Señor.

21,2: El control del Señor no sólo afecta al *"corazón"* del rey, sino al de cualquier persona. La sentencia reproduce el contenido de Prov 16,2 y 17,3. La imagen de *pesar los corazonas* es utilizada también en la literatura egipcia de sentencias; se trata de comprobar el valor interior (*"peso"*) de las decisiones de la persona.

21,3: El libro de los Proverbios es generalmente ajeno a las actividades culturales. La mención de los *sacrificios* tiene aquí carácter meramente contextual, sirve sólo de punto de comparación; no se trata de un rechazo explícito. La idea de esta sentencia es semejante a la de Prov 15,8 y muy cercana a Os 6,6. El sacrificio puede llegar a ser funesto si sólo sirve para encubrir una carencia elemental de justicia (ver Eclo 34,18-20; Mt 15,5 y par.).

21,4: El engrimiento de la mente/corazón constituye una especie de orgullo intelectual muy cercano a la *"hybris"* griega: la actitud de la persona que no reconoce los límites impuestos a su cualidad de criatura. Ya conocemos la imagen de la luz-lámpara por Prov 13,9 y 20,20. Decir que la luz-lámpara es pecado implica una especie de contradicción, que se puede resolver en dos direcciones: el bienestar y la prosperidad del malvado son fruto del pecado, de la injusticia; el malvado orienta su vida, su conducta, apoyado en el pecado.

21,5: Se contraponen diligencia serena, ininterrumpida (actitud sabia), a apresuramiento atolondrado (actitud necia). Algo análogo en Prov 13,11 y 19,2. Ahora bien, en este tipo de sentencias lo normal es contraponer diligencia a pereza.

21,6: Según la doctrina de la retribución, la fortuna es una recompensa por el bien hacer (profesional y ético), recompensa immanente y trascendente. Cuando la riqueza es fruto del fraude o de la injusticia, se puede esperar una doble consecuencia: su duración es efímera; el hombre se enredará en su propio espíritu fraudulento que le conducirá a la ruina humana y moral *-trampa mortal-*.

21,7: Malvado es aquí la persona que recurre a la violencia, al margen de las exigencias del derecho. La consecuencia es clara: acabará siendo víctima de su propia violencia, sin que el derecho le pueda asistir. La idea es cercana a la imagen de la trampa del versículo anterior.

21,8: *Camino* queda explicado por su paralelo *conducta*. El proceder del taimado es tortuoso para inducir a error y evitar el control ajeno; el hombre que no tiene nada que ocultar actúa a plena luz y usa el lenguaje directo. A simple vista, parece tratarse de una mera constatación, sin calificativos éticos; pero la mención del *inocente* (honrado, no culpable) proyecta cierto tinte sombrío sobre el *taimado*.

21,9: La idea ya ha sido adelantada en Prov 19,13b. Dice el refranero: "Sufrir mujer contenciosa es brava cosa"; y en tono festivo: "Mujeres y guitarras, casi siempre destempladas".

21,10: Proverbio en paralelismo sintético, infrecuente en esta colección. La respiración es sinónimo de vida; pero el malvado sólo respira maldad y a ella aspira, comunicando así al medio ambiente un aliento emponzoñado de destrucción.

21,11: Sentencia prácticamente idéntica a Prov 19,25. Nos ofrece el refranero: "Bofetón en cara ajena, al prudente excusa penas".

21,12: Sentencia inspirada en la doctrina de la retribución. El justo no tiene por qué desesperarse ni tomar la justicia por su mano ante la prosperidad del malvado. Le bas-

ta con sentarse a la puerta de su casa y esperar el inevitable descalabro. En un proverbio prieto nos enseña el refranero: "El humilde permanece, y el soberbio perece".

21,13: Idéntica idea, aunque formulada positivamente, la de Prov 19,17. Ver Prov 28,27 y Mt 25,34-45. En clave humanista dice el refrán: "La puerta y la bolsa abierta para hacer casa cierta".

21,14: Se insiste en las ideas ofrecidas por Prov 17,8 y 18,16. El consejo ofrecido es abiertamente pragmático y utilitarista. Si tenemos en cuenta que los términos hebreos que traducimos por *ira* y *furor* valen por "condena" en algunos contextos forenses del Antiguo Testamento, entonces sería claramente inmoral, pues animaría a la práctica de la corrupción en los tribunales. Si prescindimos de este posible marco forense, la sentencia se presta a una aplicación de amplio espectro.

21,15: El primer hemistiquio ofrece la idea contraria de Prov 21,10a. La justicia es el aire en el que respira la persona honrada; pero al propio tiempo corta la respiración al malvado, acabando con sus aspiraciones y proyectos. "Terror" en el Antiguo Testamento es a la vez algo subjetivo (sentimiento interno) y objetivo (la ruina o el desastre que lo provoca).

21,16: Inteligente uso de los verbos, que enriquecen deliberadamente las imágenes recurriendo a la paradoja. *Camino* implica movimiento; *reunión*, una sede. "Apartarse del camino" no conduce a ninguna parte; quien así actúa permanece en realidad sentado. Peor aún, en la reunión no se decide nada, pues es un consejo de espectros. La lección brota espontáneamente: quien abandona el camino de la prudencia ya no podrá orientarse, puede considerarse un muerto en vida. La *reunión de los muertos* nos recuerda, por antonomasia, la "morada de los sabios" de Prov 15,31.

21,17: Mero consejo prudencialista sobre el adecuado uso de nuestros bienes y el peligro de un dispendio irreflexivo (ver Eclo 18,32s). La sentencia no parece condenar por principio el placer y las diversiones, sino la falta de autocontrol de la persona que ama la buena vida sin calcular los riesgos

económicos. Sobre los perfumes como imagen de buena posición y bienestar (aquí fingido), ver más abajo Prov 21,20. Prudencia también recomienda el refranero: "Donde hay saca y nunca pon, pronto se acaba el montón"; "Dinero que trabajo cuesta, no se expende en fiestas"; "Oro y plata, colgaduras y obra, de lo que sobra".

21,18: El término *rescate* no tiene sentido legal, pues, de acuerdo con la doctrina de la retribución, el justo conquista el bienestar por méritos propios, sin necesidad del pago de un rescate. Es probable que este proverbio responda al contenido de Prov 11,8 y que "rescate" tenga el significado menos técnico de "equivalencia" (el rescate equivale a lo rescatado) y que, en consecuencia, "servir de rescate" valga por "ser sustituido". Otra interpretación podría sonar así: "Al justo se le dará hasta que le sobre, mientras que al malvado se le quitará hasta lo que tiene en beneficio del justo" (véase Mt 25,29). Ilustrativa es también la forma de despojar a los egipcios por parte de los israelitas en Ex 12,34-36. Una vez más se confirma el esquema de la retribución.

21,19: Sobre el tema de la *mujer pendericiera*, véase Prov 21,9. Es preferible la soledad del desierto a la compañía de semejante mujer. Ben Sira no menciona el desierto, sino el peligro de sus moradores: *Prefiero vivir con león y dragón a vivir con mujer malvada* (Eclo 25,16).

21,20: La sentencia se parece a Prov 21,17, pero no tiene nada que ver con ella. Mientras allí se habla de una miseria y una riqueza reales, aquí los *tesoros* y los *perfumes* hacen referencia al valor y la fragancia de la sabiduría acumulada por el sabio (ver Prov 8,10; 10,20; 16,16). El necio despilfarrará el poco saber que pueda tener.

21,21: Relación entre justicia y vida en Prov 11,30a y 12,28a; ver también Prov 11,6a; 15,24a.27b; 16,22a.

21,22: Proverbio probablemente relacionado con Prov 16,32: la sabiduría es más efectiva que la fuerza (ver Prov 20,29). Por otra parte, *ciudad* y *bastión* pueden ser un eco de la *plaza fuerte* de Prov 18,11-12. En este sentido, la destreza del sabio sirve al mismo tiem-

po de instrumento de retribución contra los orgullosos que confían en sus bienes.

21,23: Proverbio en paralelismo sintético. Sobre las consecuencias del buen o mal uso de la boca/lengua, consultar Prov 4,24; 10,6b.8b.11b.13s.18s.20s.31s; 11,9a; 13,2s; 14,3; 15,2.14b; 16,24.27; 18,6ss.20s. Según un dicho: "No hay tal instrumento como la lengua: ella es hacha, ella es sierra, ella es cepillo, ella es barrena".

21,24: Aparente tautología. Es posible que se trate de una definición del *insolente* (personaje frecuente en Proverbios). La acumulación de expresiones sinonímicas en tan breve espacio –*arrogante en exceso/extrema arrogancia*– pretende reproducir literariamente por sobrecarga la extralimitación del insolente.

21,25: De nuevo el tema de la pereza. Podemos consultar Prov 15,19; 19,15.24; 20,4.13. Soberbio contraste entre el aspecto positivo de *deseos* y el negativo de las manos que *se niegan a trabajar*. Unos deseos frustrados en el momento de su nacimiento (abortados podíamos decir) por la imposibilidad de verse realizados acaban tarde o temprano consumiendo al perezoso. Instructivo el refrán: "Así se hacen flacos los milanos: viendo los pollos y deseándolos".

21,26: Nueva caracterización del binomio *justo/malvado* desde el punto de vista de la generosidad (ver Prov 14,31; 19,17). Parece una simple constatación, sin lección moral. El pensamiento del primer hemistiquio puede completarse con Prov 15,27a y 21,10.

21,27: Nueva mención del *sacrificio*, tema extraño en Proverbios. En Prov 15,8a ya se nos ha hablado del aborrecimiento del sacrificio de los malvados por parte del Señor (ver también Prov 21,3); aquí se añade la nota de la mala intención (quizá intento de manipulación de Dios). Es probable que haya que leer esta sentencia como continuación de la anterior. En tal caso, el malvado codicioso pretende lavar su mala conciencia mediante actividades culturales.

21,28: La antítesis del segundo hemistiquio no parece seguir la comparación habitual en este tipo de proverbios forenses (ver Prov 12,17; 14,5.25), aspecto que dificulta la com-

prensión de esta sentencia. Son posibles dos interpretaciones. Según la primera, *el que sabe escuchar* no es otro que el testigo ocular que sabe reproducir con exactitud lo sucedido. "Perecer" no tendría aquí sentido obvio (morir), sino técnico: su incapacidad para poder exponer con objetividad lo sucedido le priva de su condición de testigo. *El que sabe escuchar*, por el contrario, será también escuchado como testigo fiel hasta el final. Segunda posible interpretación: *el que sabe escuchar* representa al acusado por el falso testigo; tras escuchar pacientemente, responderá a sus acusaciones y acabará desenmascarándole. El falso testigo recibirá el castigo contemplado por la ley al caso, es decir, *perecerá*.

21,29: Tema ya expuesto o sugerido en múltiples ocasiones. *Seguridad* se refiere a la conducta, al "camino" por el que discurre el caminar diario del hombre. El malvado piensa erróneamente que ha emprendido la buena ruta (Prov 12,15a; 14,12a); no cae en la cuenta que su estilo de vida, su necedad (Prov 19,3a) le han podido apartar de ella (Prov 21,16a), y que camina hacia la muerte (Prov 12,28b; 15,10). El hombre recto, en cambio, revisa diariamente su conducta (Prov 16,17) a la luz de la sabiduría (Prov 14,8a; 17,24a), y escucha los consejos (Prov 12,15b) por ver si ha escogido el camino de la vida (Prov 12,28a; 15,24).

21,30-31: Nueva incursión en la teología, que pone un suave freno a las pretensiones de la sabiduría popular. La primera sentencia expone el principio doctrinal; la segunda lo apunuala recurriendo a la imagen. La *sabiduría*, la *prudencia* (Prov 12,8a) y el *consejo* (ver Prov 11,14; 15,22; 20,18) constituyen la base y el objetivo del sistema sapiencial. Bajo este punto de vista, de Prov 21,30 se pueden deducir dos cosas: por esencial que sea la sabiduría para orientar al ser humano en la vida, de nada sirve sin la ayuda del Señor; Dios siempre puede frustrar la sabiduría de las personas (ver Is 29,14; Sal 20,8). La imagen de Prov 21,31 apoya el aserto: sin la prudencia y el consejo bélico, difícilmente puede obtenerse la victoria; pero, por encima del esfuerzo y las precauciones de cada persona, está la decisión del Señor (consultar

Prov 16,3.9; 18,10; 19,21; 20,24a). A nadie puede pasar desapercibido que la actitud exigida aquí a la persona es la del temor/respecto al Señor. Relación temor/confianza en el Señor y seguridad del ser humano en Prov 10,27a.29; 14,26s; 15,16; 16,20; 18,10; 19,23.

Capítulo 22

Los últimos proverbios de esta colección salomónica son, en cierto modo, un compendio de los temas, motivos y tipos más repetidos. Como en toda la segunda parte, abundan los paralelismos sinonímicos con escasas síntesis. También aquí predomina la preocupación religiosa y las referencias a Dios (Prov 22,2.4.11-12.14).

22,1: Se entiende que la *buena reputación* (ver Prov 10,7) es consecuencia de la previa adquisición de sabiduría y prudencia. En este sentido, el proverbio sigue la línea ya marcada por Prov 8,10 y 16,16.

22,2: Proverbio en paralelismo sintético. Su autor, como el de Prov 20,12, se contenta con hacer una afirmación de tipo general recurriendo a la teología de la creación, pero sin sacar conclusiones. El proverbio queda así “abierto”. El propio lector, que tiene a su alcance otros proverbios con idéntica temática, podrá aplicarlo a su debido tiempo, según las circunstancias (ver la selección de Prov 10,2ss.15s.22; 11,4.10; 13,7s.11.22s; 14,20.31; 15,16; 16,16; 17,16; 18,11s; 19,1.4.7.17.22b; 20,13; 21,6).

22,3: Proverbio idéntico a Prov 27,12. En el camino de la vida el hombre puede encontrar de todo. Quien es prudente (alumno del sabio), reconoce el mal y se oculta; el imprudente (infeliz, acrítico), que probablemente carece de perspicacia para identificarlo, sigue fatalmente adelante. Dice el refranero: “Quien el peligro desestima, autor es de su ruina”; “Quien se pone al sol y de cera tiene la cabeza, ¿a quién se queja?”; “Quien está cubierto cuando llueve, loco es si se mueve”.

22,4: Humildad y temor no son conceptos superpuestos, sino que forman endiadis: dos formas de definir la misma actitud. Es la primera vez que aparecen explícitamente rela-

cionados temor/respeto al Señor y riquezas; por el contrario, temor y vida en Prov 10,27a; 14,27; 19,23; temor y seguridad en Prov 14,26 y 18,10. La riqueza, hasta el momento, había sido vinculada más bien con la adquisición de la sabiduría. Este dato confirma de nuevo la estrecha relación (casi equivalencia) entre sabiduría y temor del Señor (ver comentario a Prov 14,26-27; 15,33a; 16,20; 19,23). Aunque a nivel teórico no coincidan totalmente ambos conceptos (consultar Prov 14,2), pueden ser sustituidos paradigmáticamente en numerosas sentencias de esta colección.

22,5: Sentencia de características análogas a Prov 22,3, a pesar de la diferencia de personajes. El tema es predilecto de la doctrina de la retribución. Sobre la imagen de la trampa, ver Prov 1,17; 6,5; 12,6a; 18,7b; 21,6.

22,6: Paralelismo sintético. Confianza de los sabios en la eficacia de su sistema educativo. Sobre la educación a tiempo, ver Prov 20,11. Insiste el refranero: “Lo que en la leche se mama, hasta la sepultura acompaña”; “De las sopas de la niñez, hay regüeldos en la vejez”.

22,7: Paralelismo quiástico en perfecto equilibrio. El cuidado del estilo exige la sustitución paradigmática de “pobre” por “el que toma prestado” y de “rico” por “el que presta”, sustitución que, al propio tiempo, concreta el tono genérico del primer hemistiquio. Como en otras sentencias, también en ésta la calificación ética queda a cargo del lector, aunque el reproche a la rapacidad del rico va implícito. No es seguro que se trate de un caso de esclavitud real; los términos *amo* y *esclavo* pueden tener sentido amplio (como el del dicho castellano “Quien me presta, me gobierna”). En caso contrario, habría que pensar en la esclavitud que es fruto del impago de deudas (ver 2 Re 4,1; Neh 5,4s; quizá Am 2,6).

22,8: De nuevo la doctrina de la retribución: la maldad tiene un “efecto boomerang”. El primer hemistiquio reproduce la imagen parcial de Prov 13,2 (ver Prov 18,20). La *maldad* es hermana de la *cólera*; pero ésta no llega a su destino, porque, al ser como fuego (ver Prov 16,27b), se consume a sí misma, se esfuma.

22,9: Continúa la doctrina de la retribución. Ya sabemos que quien se apiada del pobre será feliz (Prov 14,21b) y que Dios recompensará su buena acción (Prov 19,17); y que quien oprime al pobre ultraja a su Hacedor (Prov 14,31a). De todos modos, la bendición alcanzada por la persona generosa no implica necesariamente la sanción divina; puede tratarse de la recompensa immanente al orden social (aunque este orden en definitiva se remonte a Dios), de su recuerdo imperecedero por parte de la comunidad.

22,10: La persona arrogante, amiga de lios y discordias, es un cáncer en la comunidad. Sólo su expulsión garantizará la paz y la convivencia sociales. El proverbio no tiene carácter forense, como opinan algunos comentarios.

22,11: Proverbio con problemas textuales casi insolubles. No es la primera vez que el Señor y el rey aparecen juntos en una sentencia (ver Prov 21,1), si bien aquí sorprende el paralelismo (el Señor ama = el rey se complace). De todos modos, alguna relación intrínseca hay entre ambos cuando observamos que en otros lugares de la colección son mencionados en sentencias contiguas (Prov 14,27-28; 16,9-12; 20,26-27). Habrá que buscar la razón probablemente en la ideología real, según la cual el monarca no es sólo el elegido, el protegido y el representante de la divinidad, sino que goza de un estatus de filiación cuasi-divina. El primer hemistiquio nos recuerda Prov 12,22b y 15,26b. El "ingenio en el hablar" del segundo debe entenderse en el sentido de Prov 16,13.

22,12: Se explica el contenido del proverbio precedente. El Señor sanciona directamente tanto el hablar justo, sincero –*el saber*– como las palabras torcidas, destructoras de la armonía social (ver Prov 22,10). Los verbos "vigilar" y "guardar" recuerdan los *ojos del Señor* de Prov 15,3. De este modo se vuelve a establecer un principio típicamente sapiencial: Dios como garante último del orden.

22,13: El *león* es aquí figura emblemática de la peligrosidad. En consecuencia, el proverbio se refiere a las continuas excusas que pone el *perezoso* para no moverse de su casa y seguir en su inactividad. Aduce que el pe-

ligro está fuera, cuando en realidad lo lleva él dentro. Es el mayor enemigo de sí mismo. Sobre la pereza, ver Prov 10,4-5; 12,24,27; 15,19; 19,15,24; 20,4,13; 21,25.

22,14: Tema predilecto de la primera sección (ver Prov 2,16-19; 5,3-14; 6,24-35; 7,24-27). *Fosa profunda* es imagen de la muerte y la autodestrucción. En la primera colección la posibilidad de vida dependía fundamentalmente de la subordinación del ser humano a los consejos del sabio; en nuestro proverbio el puesto lo ocupa el Señor. Se da una identificación implícita entre palabras del sabio y palabra del Señor, entre disposición sapiencial y talante religioso, entre sabiduría y respeto al Señor.

22,15: Proverbio en la línea de Prov 10,13b; 13,24; 19,29. Aquí la imagen es tragicómica. Recordemos que *corazón* vale por mente (ver comentario a Prov 10,8; 13,2-3; 14,29-30,33). La *necedad* es como una costra adherida con firmeza (con terquedad) a la mente. Sólo frotando con fuerza podrá ser eliminada. Y aquí interviene la *vara*; a base de golpes, la "mugre" irá desapareciendo. Dice el refrán: "La encina y el villano dan el fruto a palos".

22,16: La sentencia, extraña a primera vista, deja de sorprender si la leemos a la luz de la teodicea. Cuando el pobre es oprimido, Dios sale en su favor procurándole bienestar y prosperidad (enriqueciéndole); por otra parte, añadir riqueza a riqueza reclama asimismo la intervención de Dios, que despoja al rico (empobreciéndole). Aunque no se percibe ninguna cualificación ética del pobre y del rico, es de suponer que este proverbio lleva implícita la idea de la actitud piadosa del pobre y de la falta de escrúpulos por parte del rico y de quien le procura beneficios. Si la interpretación es correcta, nos encontramos con la misma idea que en Prov 10,3.

III

PALABRAS DE LOS SABIOS

(22,17-24,22)

El límite final de esta colección está señalado materialmente por el título de la siguiente: *Otras sentencias de los sabios* de

Prov 24,23; formalmente se caracteriza por el uso de la instrucción y de unidades relativamente amplias (como en la primera colección), que contrastan con el cultivo del proverbio aislado (literatura de sentencias) en la segunda y quinta colecciones (aunque también aquí aparecen algunos). Sabido es que la instrucción se caracteriza, entre otros detalles, por el vocativo “Hijo mío”, el uso de imperativos (Prov 23,15.19.26; 24,13.21) y el recurso a la motivación (Prov 22,23.25; 23,7.11.18; etc.). Quizá lo más sorprendente de esta colección sea la semejanza de Prov 22,17-23,11 con la obra sapiencial egipcia *Instrucción de Amenemope*. La relación ha sido explicada, bien recurriendo a la interdependencia, bien a la común dependencia de un original cananeo. Algunos especialistas postulan también para Prov 23,12-24,22 la influencia de la obra aramea *Sabiduría de Ajikar*.

22,17-21 Introducción. Los imperativos y la solicitud de escucha (Prov 22,17), así como la motivación (Prov 22,18) y la oración final (Prov 22,19) son típicos de la instrucción. A pesar de sus semejanzas con *Amenemope*, la mención del Señor implica una reinterpretación yahvista, que sitúa el interés educativo bajo el patrocinio del Dios de Israel. La unidad responde a la formación de quienes aspiraban a un puesto en la administración pública (ver comentarios a Prov 14,35 y 16,1). A los educandos se les exige actitud de escucha (Prov 22,17), asimilación de la enseñanza (guardar dentro, Prov 22,18a), para tenerla a punto (Prov 22,18b) y ejercer correctamente la tarea de mediador del poder (Prov 22,21b). La función de diplomático exige transmitir con corrección y prudencia los mensajes que se le confían.

22,22-23,14 Justicia y autodomínio.

22,22-23: El contenido de las enseñanzas (Prov 22,20) comienza con las exigencias de justicia y prudencia (que se prolongan hasta Prov 22,28). Primera exigencia de justicia: aunque no es mencionado explícitamente, en Prov 22,22 se diseña la rapacidad del rico, su falta de escrúpulos para con los pobres y la impunidad con que suele moverse. Es capaz

de llevar a los desvalidos a los tribunales con tal de ver saciada su voracidad (ver Prov 22,7). La motivación recurre a la sanción divina. Dios, defensor proverbial de pobres, huérfanos y viudas, suplantarán a los jueces venales, condenando a muerte al agresor.

22,24-25: *Colérico* no se refiere simplemente al hombre de mal genio. Este tipo de personaje encierra en sí una violencia destructora capaz de alterar gravemente la convivencia social (véase Prov 22,8). Quien gusta de su compañía corre el peligro de acabar compartiendo su estilo de vida –*sendas*– y no poder evitar el fracaso y la autodestrucción –*trampa*–. Desde esta perspectiva, el colérico puede formar parte del paradigma del pecador (ver Prov 1,10-16), del malvado (ver Prov 2,11-15; 3,23-26; 4,14-17), del injusto y del necio (ver Prov 1,32b).

22,26-27: Se insiste en la prudencia. El tema de la fianza no es nuevo. Véase Prov 6,1-5; 11,15; 17,18; 20,16; también Prov 27,13.

22,28: De nuevo la justicia. Los *línderos antiguos* (o tradicionales) eran los mojones que delimitaban las propiedades de los israelitas. En cuanto representaban los límites de la heredad familiar que el Señor había dado en posesión, eran inalienables y su desplazamiento constituía un delito particularmente grave (ver Dt 19,14; 27,17; Os 5,10; Job 24,2; también 1 Re 21,1-4).

22,29: Se corresponde con Prov 7,21b. Sirve además de acicate para intimar al cumplimiento de los valores de justicia y prudencia expuestos en los versículos inmediatamente anteriores.

23,1: Continúan las enseñanzas en tono prudencial. Quienes pretendían acceder al funcionariado público o a la carrera diplomática tenían que aprender a convivir con todo tipo de personas, en especial con los poderosos. La falta de tacto podía arruinar una carrera conseguida con mucho sacrificio. Sentado a la mesa de un magnate, había que poner freno a la gula como si en ello fuera la vida (imagen del cuchillo). *Comida engañosa* en el sentido de que ha sido puesta como trampa para observar la reacción del invitado. Si se muestra codicioso, habrá perdido sin duda oportunidades de ascenso, pues ha

demostrado su falta de equilibrio y moderación.

23,4-5: No se trata aquí de desacreditar la riqueza como tal, sino de advertir del peligro de inmoderación (que puede inducir al recurso a medios injustos o ilegítimos para conseguirla) y del riesgo de buscar una base sólida en algo esencialmente caduco y efímero.

23,6-8: Nuevo personaje de la misma galería que el de Prov 23,1, aunque más peligroso que aquel. En Prov 23,1 se da por supuesto que la compañía del magnate no es en sí reproachable; la oración es condicional y el tono es reservado *—mira bien—*. Aquí, por el contrario, se prohíbe su compañía. La imagen del *pelo* es cómica y al propio tiempo trágica; el picor que causa en la garganta provoca el malestar, las náuseas y el vómito. Así son las palabras del anfitrión. Al principio parecen amistosas y van ganando la confianza del invitado, hasta que se descubre su insinceridad y su mala intención.

23,9: El necio es incorregible. Mejor no gastar tus buenas palabras con él para no acabar siendo objeto de burla. Ver Prov 9,7s.

23,10-11: Prov 23,10 repite parcialmente Prov 22,28. La diferencia consiste en que, en nuestro texto, se busca el paralelismo del *huérfano* (una de las víctimas más débiles y desamparadas) y se añade una motivación con sanción divina: Dios defenderá la causa del huérfano indefenso (ver motivación de contenido idéntico en Prov 22,23). El *vengador* era una institución israelita enmarcada en el ámbito familiar. La misión de un pariente, entre otras facetas, incluía la defensa de la propiedad familiar cuando peligraba por situación de pobreza o impago de deudas. En este caso, Dios es el pariente próximo de huérfanos y pobres.

23,12: Se trata de un fragmento de instrucción desvinculado al parecer de su contexto. Su contenido es convencional en la literatura sapiencial.

23,13-14: Sobre el tema del castigo físico contamos con algunos ejemplares en la colección anterior (consultar Prov 10,13b; 13,24; 19,29; 20,30; 22,15). *No morirá* implicaría que los castigos corporales podían acarrear consecuencias funestas para el joven

castigado. Pero el poeta juega aquí con la ambivalencia del verbo “morir”. Por una parte *no morirá* se relaciona con la expresión sinónima formulada positivamente *librarás su vida*; por otra, si no se le castiga irá al *abismo* (= *morirá*). Se trata de elegir para el joven una vida feliz, próspera y en plenitud, o una vida de fracaso y autodestrucción que acabará “radicalmente” en el sheol (privada del recuerdo, del buen nombre y de la descendencia que lo perpetúe). No se trata de una vida y una muerte “eternas” en el sentido de la teología cristiana.

23,15-25 Invitación a adquirir sabiduría.

Numerosos comentaristas, preocupados por buscar los paralelismos que comparte esta colección con los dichos de la *Instrucción de Amenemope* (ver introducción a esta tercera colección), divide esta sección en Prov 23,15-16 (décimotercer dicho de Amenemope), Prov 23,17-18 (décimocuarto), Prov 23,19-21 (décimoquinto) y Prov 23,22-25 (décimosexto). De este modo, y por motivos literarios extra-bíblicos, pierden de vista la coherencia y la estructura de esta pieza que nos ocupa, en la que se percibe la voluntad y la mano del redactor. Se compone de tres breves instrucciones (Prov 23,15-18; 23,19-21; 23,22-25), introducidas por *hijo mío y/o escucha*. En ellas se invita a la adquisición de la sabiduría, con la mención explícita de algunos defectos o tendencias corregibles y de la alegría que su superación causará al padre/sabio (Prov 23,15s.24s; ver Prov 10,1). Aparte de esta referencia a la alegría, hay otros elementos que vinculan entre sí estas tres partes: *si aprendes a ser sabio* (Prov 23,15a); *sé sabio* (Prov 23,19a). Cada instrucción parece tener una construcción formal análoga: intimación a la escucha (Prov 23,15.19.22); imperativos (Prov 23,17.20. 23); motivación (Prov 23,18.21.25). Sobre el temor del Señor (Prov 23,17b), consultar entre otros Prov 1,7.29; 10,27; 14,2.26s; 15,16.33; 19,23; 22,4. Sobre la conservación de la esperanza, véase sobre todo Prov 11,23. No es la primera vez que se mencionan los efectos negativos del vino (ver Prov 20,1) y de la glotonería (ver Prov 23,2), y los desastres que origina la pe-

reza (consultar citas en Prov 22,13). Prov 23,23 se mueve en el terreno de los principios, como Prov 1,2-6. El recurso a la figura materna en la empresa sapiencial (Prov 23,22a. 25a) nos recuerda Prov 10,1; 15,20; 17,25; 31,1.

23,26-28 Contra la ramera. Temática y forma literaria vinculan esta instrucción sobre la ramera a Prov 1-9, indicio de que nos hallamos probablemente ante una pieza literaria independiente, introducida en esta colección para completar el material educativo. Podemos consultar Prov 5,1-14; 6,20-35; y sobre todo Prov 7. Sobre la imagen de la *fosa profunda*, consultar Prov 22,14.

23,29-35 El borracho. Las preguntas de Prov 23,29 pueden definirse como “cuestiones de escuela”, pues su sede vital es el ámbito educativo. Se supone que el maestro de sabiduría formula una primera pregunta a sus pupilos, incitando su ingenio y tratando de provocar respuestas que se acomoden a ella. Las preguntas se van sucediendo en una progresión de lo genérico a lo específico. Las primeras pueden responder a una multiplicidad de situaciones, pero con la mención de los ojos turbios se ofrece la clave definitiva: ¡se trata del borracho! (Prov 23,30). A continuación viene la prohibición con una serie de motivaciones. La imagen de la serpiente está muy lograda, con una doble aplicación. Por una parte el vino en la copa ejerce una fascinación hipnótica en el hombre, parecida a la atracción que una culebra provoca en un pajarillo; el hombre, sin darse cuenta, quedará atrapado en ella. Para evitar tal situación es mejor no hacer caso: ¡No mires! Por otra parte el vino acaba provocando malestar y ardor de estómago. La “culebra” ha cumplido con su cometido. El hombre ya no es hombre, pues vive de alucinaciones e incoherencias. El carácter cómico de las imágenes de Prov 23,34 contrasta con el dramatismo del carácter incorregible del borracho (Prov 23,35). Ver Prov 23,20s.

24,1-22 Sentencias y exhortaciones.
24,1-2: Nos encontramos con una serie de

sentencias en las que, a diferencia de las de la colección anterior, predomina la unidad de dos versículos. Esta primera sentencia nos recuerda por su temática Prov 1,10-14; la expresión *no envidies* se encuentra también en Prov 23,17a (ver Eclo 9,11). De nuevo observamos el binomio *mente* (corazón)/*labios*: origen y vehículo respectivamente, en este caso, de la destrucción. La energía vital es puesta al servicio del mal.

24,3-4: El primer versículo se mantiene más bien en el nivel genérico. *Casa* vale por hogar, familia; en consecuencia, el primer beneficio de la sabiduría, de la prudencia y del autocontrol, abarca la prosperidad y el bienestar familiares. El segundo versículo concreta los beneficios de la sabiduría en bienes materiales. *La sabiduría se ha edificado una casa* nos recuerda Prov 9,1.

24,5-6: Sabiduría y consejo como fundamentos de la acción prudente y efectiva del hombre. El primer versículo nos recuerda Prov 16,32 y el refrán castellano “Más vale maña que fuerza”. La idea de fondo del segundo la encontramos en Prov 11,14; 15,22; 20,18.

24,7: Uno de los frutos de la sabiduría consiste en el éxito personal y en el arraigo comunitario. El necio, que no abre la boca en público, demuestra que no ha podido alcanzar la meta de la sabiduría. En nuestra sentencia, la argumentación discurre por vía negativa. *En público* quiere decir probablemente “en el foro público”, pues bien sabemos que el necio habla mucho, mal y a destiempo, y que por esa razón se acarrea la desgracia (ver argumentación positiva en Prov 10,14b; 12,23b; 18,13; sobre todo Prov 18,2.6). Es posible que esta sentencia haya de ser leída junto con la unidad siguiente (Prov 24,8-9), pues mientras el sabio habla en público, a la luz del día, el necio se dedica a la intriga y a la labor de zapa.

24,8-9: Parece tratarse de la descripción del antitipo del sabio desde una triple perspectiva escalonada: el *intrigante* en general, sin calificación ética; la intriga en boca del necio se convierte en pecado; su manifestación pública –los hombres– le hace *arrogante*. La función social del tipo en cuestión implica la

elaboración clandestina de sus planes y la falta de escrúpulos en su realización.

24,10: Se trata de una mera observación sobre las consecuencias del poco calado de las convicciones humanas y la falta de perseverancia. Una situación crítica –*día de la adversidad*– revelará la hondura de los recursos psicológicos y morales de la persona. Es dudosa la relación de esta sentencia con la *unidad siguiente*.

24,11-12: A primera vista, la exigencia de Prov 24,11 parece excesiva y carente de realismo. ¿Cómo obligar moralmente a una persona a que salga en defensa de un condenado a muerte? Nos encontramos ante una posible doble interpretación. Por una parte puede que *muerte* tenga valor de metáfora jurídica y que la advertencia se refiera a la falta de interés del hombre cuando la desgracia se ceba en sus vecinos. Es posible una segunda interpretación más cercana a la letra: Prov 24,11 habla de personas inocentes injustamente condenadas y del peligro de inhibición por parte de sus conciudadanos. El *no me daba cuenta* del testigo mudo puede responder a la realidad o ser una excusa culpable. Pero al ojo de Dios –*el que vigila*– no se le escapa nada (ver Prov 15,3; también Prov 16,2).

24,13-14: Sobre la miel como imagen de lo saludable y lo nutritivo por excelencia, consultar Prov 5,3 y 16,24 (también Eclo 24,20). Por una parte la sabiduría hará *dulce* la existencia del ser humano, es decir, feliz y próspera; por otra, la nutrirá y fortalecerá, evitando los “achaques”.

24,15-16: Tres hemistiquios dedicados al justo, y uno al malvado. Esta desproporción material constituye ya un indicio de la fortaleza de aquél y la inconsistencia del segundo. El primero soporta sin conmoverse incontables ataques sucesivos (siete indica multiplicidad y al mismo tiempo inconcreción); no flaquea en la adversidad (ver Prov 24,10). Un golpe adverso es suficiente para que se tambalee el malvado (se puede ilustrar con Prov 21,12). Se trata de un caso ejemplar de retribución: al final triunfa la virtud.

24,17-18: El justo no debe alegrarse del descalabro de su enemigo; su actitud debe ser

simplemente la de observar su ruina y comprender que se trata de un castigo del Señor. La ira divina es la fuente de la desgracia que se abate sobre el malvado. Si el Señor retira su cólera, el malvado se repondrá. Puede que los dos proverbios presenten contenidos a primera vista contrarios (como Prov 26,4-5), pero en realidad no hacen sino reflejar la ambigüedad misma de la vida. Así, si *esta unidad que estamos tratando aconseja* no celebrar la caída del enemigo, Prov 11,10b parece apuntar en la dirección opuesta.

24,19-20: Aunque no se diga explícitamente, el contenido de esta unidad va dirigido al justo. Parece reflejarse aquí una situación inmediatamente anterior a la expuesta en el texto anterior. Allí se hablaba ya de la caída del malvado; aquí el justo está desorientado y confuso ante la prosperidad del perverso. “Entonces, ¿para qué he conservado la conciencia limpia?”, podía preguntarse el justo (ver Sal 73,13). Prov 24,19 reproduce Sal 37,1. El engañoso porvenir del malvado es un eco de Sal 37,35-36 y 73,16-20 (ver también Prov 10,3b; 12,3a; 15,6b). La imagen de la *lámpara* nos es ya familiar (Prov 13,9b).

24,21-22: Con esta unidad terminan las “treinta enseñanzas” anunciadas en Prov 22,20 (que se corresponden parcialmente con la obra sapiencial egipcia *Instrucción de Amenemope*; ver introducción a esta tercera colección). De nuevo aparecen juntos el Señor y el rey (consultar comentario a Prov 22,11); el tono es religioso y, al propio tiempo, prudencialista. Es la segunda vez que se menciona el furor del Señor (ver Prov 24,18 y comentario a Prov 11,4); sobre el furor del rey, Prov 16,14; 20,2.

IV

OTRAS SENTENCIAS DE LOS SABIOS (24,23-34)

Los límites están claros: comienzo en Prov 24,23 –*Otras sentencias de los sabios*– y final con Prov 24,34 (pues en Prov 25,1 leemos: *Más proverbios de Salomón...*, anuncio de nueva colección). Decir “otras” obliga a mirar atrás en el libro de Proverbios en bus-

ca de las anteriores sentencias; podemos estar ante una referencia a Prov 22,17 –palabras de los sabios– y puede que esta cuarta colección funcione, por voluntad de alguno de los redactores del libro, como complemento de Prov 22,17-24,22. Esta colección se caracteriza por su carácter misceláneo, tanto desde el punto de vista formal como de contenido. Junto al tono de instrucción de Prov 24,27.28 y Prov 24,29, nos hallamos con una unidad que no encaja en la literatura de sentencias (Prov 24,23-25) y una enseñanza en tono autobiográfico (Prov 24,30-34); queda aislada una sentencia (Prov 24,26).

24,23b-25: Da la impresión que Prov 24,23b tiene carácter programático, un aforismo legal que pretende servir de introducción a una sección o parte de ella (ciertamente Prov 24,24-25; ¿también Prov 24,28, que estaría descolgado?), a no ser que se haya perdido el hemistiquio paralelo. Sobre la perversión de la justicia en los tribunales: arbitrariedades, venalidad de los jueces y falso testimonio, contamos con bastantes ejemplos en la segunda colección (Prov 12,17; 17,15.23.26a); en la primera Prov 6,19; en la tercera Prov 22,22. La idea de base reproduce el contenido de Prov 18,5. Se entiende que las bendiciones y maldiciones tienen aquí carácter social, no teológico (a pesar de Dt 27,25).

24,26: Si el beso es señal de hermandad, amistad y paz, la imagen habla por sí sola. Ver Prov 16,24.

24,27: Al pie de la letra, esta sentencia urge a hacer un inventario de la hacienda antes de construir la casa. Según las dimensiones y la productividad de la propiedad, así tendrá que ser el hogar. Pero la sentencia admite una lectura en clave imaginativa. En tal caso sería aplicable a infinidad de situaciones en las que es aconsejable “no empezar la casa por el tejado”.

24,28-29: Hay dudas sobre la lectura continuada de estos versículos. En caso de vinculación, el deseo de venganza de Prov 24,29 responde sin duda a un hombre que previamente ha sufrido las consecuencias del falso testimonio (Prov 24,28). Sin embargo, pueden ser leídos por separado. La temática del primero sería específica, centrada en el falso

testimonio; el segundo estaría relacionado con el rechazo de la venganza en general, sin duda un esfuerzo por superar los límites no muy claros del “ojo por ojo” (ver Prov 20,22; también Mt 5,38s).

24,30-34: Enseñanza en clave autobiográfica (ver Prov 24,6ss). La diferencia entre esta forma literaria y la instrucción radica básicamente en que los imperativos de ésta son sustituidos por el estilo narrativo en primera persona y la moraleja conclusiva –*saqué esta lección*–. La conclusión (Prov 24,33-34) es semejante a la de Prov 6,6-11; por otra parte, la temática es la misma. Pero Prov 6,6-11 no pertenece al género autobiográfico. En nuestro texto se trata de un monólogo apoyado en el recuerdo; en Prov 6,6-11 dos personajes van a observar la misma escena. Sobre la pereza, consultar Prov 10,4-5.26; 12,27; 15,19; 19,15; 20,4; 21,25; 22,13; 23,21.

V

MAS PROVERBIOS DE SALOMON (25,1-29,27)

Nueva colección de sentencias, de características análogas a las de la segunda (ver introducción a Prov 10,1-22,16), aunque las unidades temáticas y los racimos de proverbios, facilitados por las palabras-gancho, son más abundantes en esta quinta colección. También en esta colección sorprende el exquisito cultivo del símil y la metáfora, muy superior al de Prov 10,1-22,16. La mención de *Salomón* recuerda el título general del libro (Prov 1,1) y el comienzo de la segunda colección, motivo este último por el que esta quinta parte recibe también el nombre de “segunda colección de proverbios de Salomón”. Sobre la paternidad salomónica, baste lo dicho a propósito de Prov 1,1-7.

Capítulo 25

Este primer capítulo de la segunda colección salomónica ofrece una variada y rica gama de formas, imágenes y comparaciones. Sobresale la utilización de formas compuestas y asociadas (dos proverbios formando unidad,

por ejemplo Prov 25,4-5.6-7.11-12.21-22.25-26). Entre los temas, sorprende la serie inicial, dedicada al rey y a motivos cortesanos (Prov 25,2-7). Prov 25,21-22 ofrece uno de los consejos más desconcertantes e inesperados, no ya del libro, sino de todo el Antiguo Testamento, que será citado explícitamente por san Pablo (Rom 10,20). No estamos lejos de la actitud para con los enemigos exigida por Jesucristo (Mt 5,44-45).

25,1: Según esta nota editorial, parece clara la función de los escribas de la corte al menos como recopiladores de material epigráfico y de literatura proverbial en general. No hay datos que permitan ampliar esta tarea de recopilación a la de composición. Vámonos a dejarlo en probabilidad. No parece juicioso rechazar el valor histórico del dato. Ezequías pudo haber contribuido al cultivo de este tipo de literatura, siguiendo probablemente el recuerdo de Salomón y el camino abierto más de dos siglos antes por este predecesor suyo. Además, el hecho de que a continuación Prov 25,2 nos hable de la labor indagadora o investigadora de los reyes avala el supuesto de que la corte constituyó uno de los ámbitos privilegiados para el cultivo de la sabiduría.

25,2-7b: Unidad temática sobre el rey, dispuesta en dos sentencias individuales (Prov 25,2.3), un símil (Prov 25,4-5) y una prohibición con motivación (Prov 25,6-7). Ocultación de algo por parte de Dios no implica mala voluntad, sino “reserva del misterio”: el ámbito de la divinidad que provoca fascinación en el hombre (ver Job 38-41). Esa parcela de misterio posibilita al propio tiempo el cultivo del espíritu religioso por parte del hombre. Los asuntos de estado requieren otra dinámica. El rey, como ungido del Señor para gobernar con justicia (conservar el orden de origen divino), tiene una capacidad especial para indagar en los problemas de estado y buscarles una solución adecuada. A Dios le basta con ocultar lo que no es propio del quehacer humano; el rey, que tiene que gobernar la sociedad que Dios le ha confiado, debe indagar para poder acertar con su cometido. Hay algo del ámbito de la creación que sólo

Dios puede sondear (lo alto y lo profundo, el cielo y los abismos); pero también el rey, en la soledad de su trono y en la dignidad de su gobierno, tiene una parcela profunda e insondable: su corazón, su mente. El símil siguiente (Prov 25,4-5) se refiere a los consejeros sin escrúpulos, auténtica escoria de la corte, que empañan la dignidad del rey (su justicia, base de su trono). La prohibición que sigue (Prov 25,6-7) va dirigida a los aprendices de cortesanos (ver comentarios a Prov 16,1.10-15): humildad ante el rey y los notables. El que se humilla será ensalzado (véase Lc 14,7-11).

25,7c-8: No conviene apresurarse en la denuncia de un caso en el que hemos sido testigos visuales. Puede que hayamos hecho un mal juicio de lo visto; o puede que el inculcado, más sagaz que nosotros, busque argumentos que acaben con nuestro testimonio y nos dejen en ridículo (ver Prov 18,17).

25,9-10: Supongamos un caso. Me entero por Fulano que Mengano ha dicho algo de mí. En lugar de averiguar la verdad del asunto a solas con Mengano, revelo apresurada e imprudentemente la fuente de mi información. ¿En qué situación quedará si Fulano no quiere confirmar mis palabras?

25,11-14: Serie de sentencias que responden a la estructura típica del símil, con ausencia obligada de paralelismo. Si una palabra constructiva o un consejo atinado son comparables a una joya, su adecuación con el momento oportuno constituye el adorno (nosotros hablamos de “la guinda del pastel”). Sobre esta idea, ver Prov 15,23. Según el segundo símil (Prov 25,12), una reprensión (sabia y a hombre dócil, dos condiciones) es como *anillo* –o mejor, “pendiente”– de oro puro. *Oído dócil* es sinécdoque; el poeta podía haber dicho “hombre obediente”, pero se habría perdido la eficaz relación “oído (oreja) / “pendiente”. La imagen de Prov 25,13 es sorprendente y atrevida, por la extraña combinación de *nieve* y *siega*. No hay que pretender explicar la paradoja, pues se estropearía la imagen: un mensajero que cumple fielmente y con éxito con un delicado cometido es como un soplo de aire fresco en plena canícula. El tercer hemistiquio –*reconforta a su*

señor— parece una glosa aclaratoria que corta el camino a la fantasía. Sobre los mensajeros, véase Prov 10,26 y 13,17. Prov 25,14 sugiere que, cuando aparecen nubes y viento en el horizonte, el agricultor se alegra en espera de la lluvia inminente; pero si las nubes pasan de largo sin descargar, su esperanza quedará frustrada. Así ocurre con la persona que vocea su generosidad pero que en definitiva retiene su don.

25,15: Si a la paciencia en las negociaciones va unido un lenguaje controlado y convincente, acabará cediendo la resistencia (“se quebrarán los huesos”) de cualquier autoridad. Sobre la imagen de los *huesos*, aunque con otro sentido, ver Eclo 28,17.

25,16-17: Dos sentencias sobre la sobriedad, según el esquema formal: “sólo/...no sea que”. Si *encuentras miel* se refiere a la miel silvestre (ver Jue 14,9; 1 Sm 14,26s). Hemos observado el potencial imaginativo de la miel en Prov 5,3; 16,24; 24,13. Aquí, sin embargo, es inútil tratar de dar con la clave simbólica, pues no la tiene. Miel vale por “todo lo apetecible”. La sentencia es una llamada a la moderación: “nada con exceso” decían los griegos. En la misma línea hay que interpretar la segunda sentencia: visitar al vecino lo estrictamente necesario, para no hacerse pesado. Dice el refranero: “A casa de tu hermano no irás cada serano”; “Visita cada día, a la semana hastía”.

25,18: El falso testigo hace daño de cerca o de lejos (espada o saeta), su herida puede ser por contusión o incisión (maza o espada). La imagen de la espada en Prov 12,18; la de la flecha en Prov 7,23.

25,19-20a: Continúa la serie de imágenes. Una persona con un *diente picado* se ve obligado a comer con tiento por la parte afectada por temor a que el diente se rompa; un *pie que resbala* al ser apoyado en el suelo obliga a caminar con cuidado para evitar la caída. Las dos situaciones restan confianza al hombre para alimentarse o para andar. Idéntica inseguridad abriga una persona cuando el *pérfido* quiere echarle una mano en un mal momento. Prov 25,20a puede ser una glosa o parte de una sentencia mutilada. Algunos comentaristas lo unen a la sen-

tencia siguiente: *Quitarse la capa... o echar vinagre*.

25,20bc: *Cantar coplas* no se refiere necesariamente al acto físico de cantar algo alegre mientras otro está sufriendo. La expresión puede y debe tomarse en sentido figurado: dar un consejo desatinado al que sufre o ponerse pesado con monsergas sólo consigue irritarle más y exacerbar su dolor. También nosotros decimos “No me vengas con coplas”.

25,21-22: Una persona que ejerce las obras de misericordia con su enemigo devolviéndole bien por mal, lo desconcierta y lo abochorna, pues pone de manifiesto su buen corazón y al propio tiempo deja al descubierto la ruindad de aquel. Hacerle *enrojecer de vergüenza*: literalmente “amontonar ascuas sobre su cabeza”. La doctrina de la retribución funciona en la motivación bajo una doble dimensión: intramundana y humanista (Prov 25,22a); teológica (Prov 25,22b).

25,23: Dado que el viento del norte no trae lluvia en Palestina, algunos comentaristas opinan que el proverbio es de origen egipcio. Sin embargo, la expresión *viento del norte* vale probablemente por “viento del noroeste”, que es el que arrastra consigo las nubes y la lluvia en suelo palestino. El rostro del hombre ofendido con la murmuración es comparado con un cielo ensombrecido por las nubes que amenaza tormenta.

25,24: Proverbio idéntico a Prov 21,9. Ver también Prov 21,19.

25,25: El deseo insatisfecho es comparado con una *garganta sedienta*; la buena noticia, con la frescura del agua y el bienestar y la relajación que provoca. Imágenes análogas en Prov 25,13 (ver también Prov 16,15; 19,12). Dice el refrán (¿inspirado en el texto bíblico?): “La buena nueva recrea, como el agua fría al que beber desea”.

25,26: La justicia es agua limpia y manantial transparente. Cuando el justo vacila ante el malvado por temor o cobardía, se enturbia y se corrompe la fuente de sus motivaciones; lo que podía haber sido frescor y vida, acaba convirtiéndose en causa de desconfianza e incluso de peligro.

25,27: El valor genérico de la imagen de la miel en Prov 25,16 se especifica aquí en las

palabras halagadoras. Hemos podido observar esta aplicación en Prov 16,24, aunque el alcance de la imagen sea diverso. “Palabras confitadas, entrañas dañadas” dice el refrán.

25,28: Quien carece de autodomínio y tiene su personalidad desgarnecida está a merced de los asaltos y los saqueos de los demás. Nos enseña el refrán: “Foso y vallado, buen cercado”.

Capítulo 26

Este capítulo sorprende por la riqueza de comparaciones e imágenes atrevidas y, en ocasiones, irónicas, y por el esfuerzo de organización temática. Una primera serie, la más amplia, se refiere a los necios (Prov 26,1-12). Sigue una serie sobre el perezoso (Prov 26,13-16) y otra más heterogénea sobre las riñas y disputas (Prov 26,17-22), provocadas por chismosos, pendencieros o testigos falsos. Termina con una serie sobre la simulación y el doble fondo de las personas (Prov 26,23-28).

26,1-2: Hasta el Prov 26,12 (si exceptuamos Prov 26,2) se nos habla del necio. Estos dos primeros proverbios acusan idéntica estructura formal. Según el primero, cada cosa tiene su función y su tiempo; fuera de este marco resulta alarmante, incómoda y perniciosa. En el cosmos todo debe mantenerse dentro del orden establecido; un fallo imprevisible puede desembocar en el caos y el pánico. En el orden social, un necio ceñido de dignidad (ver Prov 17,7a; 19,10a; 24,7) provoca el desconcierto y el desasosiego entre sus conciudadanos. La segunda sentencia sorprende por la aparente falta de coherencia entre las imágenes y el mensaje que pretenden visualizar. La del *gorrión en desbandada* es relativamente asequible. Una bandada de pájaros vuela en formación hacia una meta determinada; cuando alguna circunstancia provoca la ruptura de la formación, los individuos que la integran desatan en pleno vuelo. La de la *golondrina* es posible que se refiera a su vuelo desgarrado y errático, y a sus giros imprevistos mientras caza insectos a vuelo. Así es la maldición

injusta; Dios no permitirá que vaya como una flecha al blanco.

26,3: El caballo se caracteriza por su carácter indómito y alocado; el asno, por su terquedad. Sobre los castigos corporales aplicados al necio, consultar Prov 10,13b; 19,29; 22,15; 29,15.

26,4-5: La aparente contradicción de esta pareja de proverbios se esfuma si consideramos que toda literatura de sentencias constituye un reflejo de la vida misma y se caracteriza por su deseo de inculcar la prudencia. Si las circunstancias de la vida son cambiantes y las situaciones se suceden de manera imprevisible, el proverbio tratará de responder a una necesidad de acomodación. Habrá momentos en los que la mejor respuesta al necio es el silencio; el hombre prudente no debe ponerse a su altura. En otras circunstancias (imaginemos una discusión pública en la que el silencio del hombre sensato le dejaría en mala situación ante los presentes) conviene una respuesta adecuada. Dice el refrán: “Al bobo necio, múdale el juego”.

26,6: Si de una persona que representa a otra en todos los ámbitos de las relaciones públicas y los negocios podemos decir que es “su otro yo”, del mensajero diríamos que es “sus otros pies”. Cuando el mensajero es un necio se corre el peligro de que el mensaje nunca llegue a su destino; quien lo ha enviado acabará con la sensación de que le han *cortado los pies*. La imagen de la incapacidad física se fusiona con la idea de la incapacidad mental. *Beber violencia* suele significar “padecer violencia”, aquí quizá en el sentido de que quien confía a un necio un mensaje que atañe a su seguridad o a sus intereses acabará malparado. Puede que la expresión equivalga sin más a “beber el cáliz”; en tal caso se acercaría a nuestro “pasar/beber un mal trago”.

26,7: La sentencia pretende ridiculizar y criticar la incapacidad del necio de cara al buen uso de la palabra. Las piernas de un tullido se tambalean ridículamente, incapaces casi de sostener el cuerpo. El proverbio aparece sin excesivo convencimiento en la boca de un necio, y además no sirve para sustentar el mensaje que pretende transmitir.

26,8: Los honores enaltecen a una persona; son como un adorno vistoso que reclama la admiración de la gente. Pero hay que saber sacarles partido, de lo contrario carecen de utilidad. Si atamos la piedra a la honda, la inutilizamos. Ni arma ni proyectil cumplen con su función. Si concedemos honores a un necio, no aprovechan y, por tanto, se desperdician.

26,9: El segundo hemistiquio es idéntico a Prov 26,7b. El proverbio es un instrumento de la comunicación y una forma de conocimiento, que busca la adecuación y la eficacia en la transmisión de una experiencia. Pero en boca de un necio, puede convertirse en algo tan peligroso e hiriente, para él y para los demás, como un *ramo de espino* zanado en todas direcciones por un borracho. Ambos personajes carecen del sentido de la ponderación y de la proporción.

26,10: Aquí se dan cita los dos personajes anteriores. Quien solicita imprudentemente sus servicios se expone a ser culpado de las "heridas" que causen de manera indiscriminada.

26,11: Este epigrama resalta al menos un doble aspecto: la reiteración irracional del necio en sus acciones y la repugnancia que suscita su estupidez. El necio no aprende ni de la experiencia.

26,12: Último proverbio de esta serie sobre el necio. Se trata de la obra de un gran observador de la conducta humana. Es más digno de confianza un necio que parece ser consciente de sus limitaciones que quien se las da de sabio sin serlo. Al menos para aquél queda un resquicio de esperanza. En el refranero espigamos: "De un hombre necio, a veces buen consejo".

26,13-16: Cuatro proverbios sobre la pereza. El primero parece una variante de Prov 22,13. La imagen del segundo es soberbia: el necio en la cama sólo se esfuerza para dar vueltas sobre sí mismo al cambiar de postura, en un movimiento que muere en sí mismo y nada dinamiza, como el del quicio en la puerta. Del tercero contamos con una variante en Prov 19,24. El cuarto proverbio nos recuerda Prov 26,12: allí se trataba de la autocomplacencia de quien se cree sabio sin

serlo; aquí, de la del perezoso. Seguramente alimenta su falsa seguridad en la cama. Sorprende la comparación del sabio con el perezoso, a no ser que el hecho de "creerse sabio" se juzgue ya como necedad: el perezoso necio sería al propio tiempo el colmo de la pereza y el colmo de la necedad. Por otra parte, unir necedad y pereza representa la unión de las dos secciones y el broche final: Prov 26,1-12 sobre la necedad; Prov 26,13-16 sobre la pereza.

26,17: Uno de los proverbios con mayor fuerza cómica de todo el libro. Quien pasa ante una riña callejera e interviene sin que nadie le invite, corre el mismo riesgo que quien, sin conocer cómo se las gasta un perro que pasa a su lado, alarga la mano y le agarra de la oreja. La fuerza reside más en lo que se silencia que en lo que se dice.

26,18-19: Simil de características formales semejantes a las de Prov 25,11-14.18-20. La imagen de las *flechas* nos recuerda Prov 26,10. Quien considera una broma engañar a los demás comete una locura, pues no es capaz de advertir las consecuencias trágicas de su conducta. El simil carece de moraleja, pero se la podemos prestar nosotros: "Ninguno traya engaño, que no faltará quien le arme lazo".

26,20-21: El fuego como imagen del poder destructor de la palabra. Lo sabíamos por Prov 16,27. Ver también Eclo 8,3.10; 28,10ss. Nosotros usamos también la expresión "echar leña al fuego" para referirnos a la actitud necia de quien se divierte enzarzando a la gente con chismes o recordando maliciosamente las razones de la discordia. Las consecuencias son imprevisibles: "Para encender un fuego, basta uno; para matalle, son menester muchos".

26,22: Proverbio idéntico a Prov 18,8.

26,23: El corazón que trama malas ideas nunca podrá disimular su naturaleza bastarda -barro-, aunque trate de disimular su producto con el barniz de sus suaves palabras. Dice el refrán: "Tal hora el corazón brama, aunque la lengua halaga".

26,24-26: Este tríptico de sentencias sobre el odio insiste en la temática de la sentencia anterior y la completa. El primer ver-

sículo presenta un diseño típico de sentencia; el segundo se acerca más a la forma de la instrucción. El que odia oculta con astucia su perfidia y su malicia: con hablar suave y disimulo encubre sus verdaderos propósitos (ver Eclo 12,16). *Siete cosas vale por "infinitud de cosas"*. La *asamblea* de Prov 26,26 no implica necesariamente un ámbito judicial; basta con suponer que en los círculos sociales tal personaje acabará dejando entrever sus verdaderos propósitos. Sobre los aspectos éticos de la voz/labios, véase Prov 10,32; 24,2. Del refranero: "Deciros he palabras de santo; echaros he las uñas de gato"; "En las palabras miel y en el alma hiel".

26,27: Doctrina de la retribución en el más acá. La persona que arma trampas mortales y promueve acciones para aplastar a los demás, acabará siendo víctima de sus propios ardides; se verá enredada en un proceso imparable de autodestrucción. Sobre la imagen de la fosa, ver Prov 16,27a; consultar Eclo 27,25-27; Ecl 10,8-9. Nosotros decimos: "Quien desea mal a su vecino, el suyo viene de camino".

26,28: No se trata de una adulación en la que el adulador pondera las virtudes reales de su víctima. El paralelismo con la mentira sugiere que adula mintiendo, que miente y adula. A juzgar por el proverbio anterior, hay que pensar en la retribución intramundana (la lengua mentirosa se daña a sí misma). Sobre la adulación: "Can que mucho lame, saca sangre"; "Quien te canta copla, ése te la sopla"; sobre la mentira: "Embustero conocido, de nadie creído".

Capítulo 27

Destacan en este bloque una serie de proverbios contruidos con imágenes tomadas de la vida cotidiana: motivos del hogar (Prov 27,7.15.22), de las faenas agrícolas (Prov 27,18.25-27), de la artesanía (Prov 27,17.21), de las relaciones vecinales (Prov 27,10.13-14). A través de ellos, la vida diaria es sometida a observación y convertida en un espacio para poner en práctica la sabiduría.

27,1: Aunque nuestra vida permita abrigar esperanzas y prever un futuro halagüeño, no conviene echar las campanas al vuelo, pues un día azaroso puede frustrar todos nuestros planes. Una actitud sabia y prudente favorece una vida en plenitud, pero el hombre no debe arriesgarse en la programación de su futuro. Consultar Eclo 11,18-19 y Lc 12,18-20. Dice el refrán: "¿Quién sabe al amanecer como le ha de anochecer?".

27,2: Esta sentencia completa la anterior. Al *no te gloríes* de Prov 27,1, se corresponde aquí el *que sea otro quien te alabe*. No hay que fiarse de los propios sentimientos; pueden ser fruto de una falsa autocomplacencia. Si en un mundo de envidias y rivalidades alguien te alaba, puedes estar más seguro de tu valía. Cosecha del refranero: "¿Quién es la loca? La que se alaba con su boca"; "Alabar-se, denigrarse"; "Quien se adora, se desdora"; "Quien se loa, se enloda"; "La alabanza en boca propia es cosa vana"; "Tu buen dicho o tu buen hecho, dígallo labio ajeno".

27,3: La necedad del ser humano es tan insoportable como transportar una pesada piedra, y tan molesta y agotadora como caminar por un arenal. Ben Sira amplía el surtido de imágenes en Eclo 22,14-15 (ver Eclo 25,20). Nosotros decimos "Más pesado que el plomo".

27,4: Conocidas son las continuas llamadas de la sabiduría al autocontrol, en previsión de las consecuencias funestas de la cólera (ver, entre otros, Prov 16,14; 19,11s; 20,2; 22,8; 24,22; también Eclo 8,16; 28,8.10s). Peor aún las que acarrea la envidia (ver Prov 14,30b). El refranero nos enseña: "Envidia, ni tenerla ni temerla"; "Al hierro el orín, y la envidia al ruín".

27,5-6: Si ambos versículos deben ser leídos juntos, entonces habrá que suponer que la reprensión *-los golpes-* es obra del amigo y que la amistad encubierta se refiere al enemigo disfrazado de amigo (quizá el compañero que trata de llevar a la ruina, ver Prov 18,24). Las antonimias favorecen la concate-nación de las sentencias: "franca/encubierta", "golpes/besos", "leal/engañoso", "amigo/enemigo". Sobre la amistad, ver Prov 17,9.17; Ben Sira la aborda temáticamente en Eclo

6,5-17; 12,8-12,16-18; 22,19-26; 27,16-18; 37,1-6. Del refranero: "Quien me corrige, bien me dirige"; "Doblada es la maldad, so celo de amistad"; "Manos beso cada día que ver cortadas querria".

27,7: La sentencia se presta a numerosas y diversas situaciones: elogio de la moderación, no hay que despreciar nada, riqueza y pobreza, etc. Podríamos añadir: "Regla y mesura, todo el año dura"; "Gloria cada día, al cabo hartaria"; "Al ratón harto, la harina le sabe al saco".

27,8: El pensamiento y la imagen los reproduce Ben Sira en Eclo 36,31. En el refranero hemos espigado: "Quien tiene buen nido, tiene buen abrigo"; "Pájaro que tiene nido, es alejado, pero no perdido"; "Quien vuelve a su hogar, si estuvo loco lo dejó de estar".

27,9-10: El primer verso sugiere una expansión de la idea de Prov 27,5-6. La *dulzura* hace referencia al lenguaje (sentido de Prov 16,24): las buenas palabras del amigo sacian, satisfacen. *Perfume e incienso* son símbolos de fiesta y de intimidad. Prov 27,10 se compone de una sentencia y un aforismo que pretende hacer una aplicación o quizá ensayar una explicación. La traducción que nos sirve de base ofrece una idea aparentemente contraria a la de Prov 17,17. Pero no es así. "No abandonar" implica que se le tiene cerca; "buscar" sugiere que está lejos. En tal caso, más fácil es contar con el amigo que tienes a tu alcance que con el hermano ausente, de acuerdo con el refrán: "Más vale amigo a la puerta que pariente a la vuelta". No es probable que el aforismo anime al cultivo de la amistad probada en detrimento de los vínculos fraternos. En este caso tendría razón el proverbio: "Más vale buen amigo que pariente ni primo".

27,11: Retazo de instrucción al estilo de la primera colección. Aunque el vocativo *hijo mío* responde a un travestismo literario que oculta la figura del maestro de sabiduría (ver introducción a Prov 1-9), aquí la mención del "ultraje" más bien presupone la figura paterna. La intención responde a Prov 10,1b y 19,13a. Un padre de un hijo necio carece de fuerza moral para repeler una incriminación dirigida contra su hijo; el padre recibe un ul-

traje de quien piensa (con razón) que su descendencia (y por tanto el nombre familiar) carece de futuro. A estos dos aspectos puede responder esta instrucción. Según el dicho: "De mí nació quien me hirió". Por el contrario, el padre de un hijo sabio vivirá tranquilo y sin temor a burlas, "tendrá alegre el corazón". Asevera el refrán: "Los hijos buenos capa son de duelos".

27,12: Véase Prov 22,3.

27,13: Véase Prov 20,16; también Prov 6,1-5; 11,15; 17,18; 22,26-27.

27,14: Este proverbio se refiere sin más a las malas maneras, a la conducta tosca en los saludos. Puede también que el saludo implique burla o displicencia. Si es verdad que "No por mucho madrugar amanece más temprano", resulta entonces cómico: un saludo vociferado puede resultar molesto para quien aún se despereza interiormente.

27,15-16: El tema ya ha sido abordado en Prov 19,13b; 21,9.19. La *mujer pendenciera* se caracteriza por las persistentes molestias -gotera- que ocasiona. Esta imagen, por otra parte, implica que una actitud semejante puede acabar destruyendo la convivencia familiar y el propio hogar, a tenor de los refranes: "Quien no arregla la gotera, arreglará la casa entera"; "Una gotera continua pone la casa en ruina". Prov 27,16 define con sus imágenes el carácter impetuoso -aire- y el talante penetrante y escurridizo -aceite- de tal mujer, al propio tiempo que subraya el fracaso de quien pretende frenarla o retenerla. Sobre la mujer callada dice el refrán: "La mujer y la pera, la que no suena".

27,17: La madurez de una persona exige el trato personal en todos los sentidos: intelectual, lúdico, laboral, afectivo, etc. La sentencia está abierta a todas las posibilidades que fomenten el crecimiento personal. El aislamiento impide la superación de la torpeza y la ineficacia (como las de una espada no afilada ni bruñida). Según el dicho: "El trato muda costumbre".

27,18: Sentencia de corte pragmático en la que el segundo hemistiquio, al ofrecer una aplicación a las relaciones criado/señor, recorta las posibilidades del primero que refleja todas las características de un aforismo po-

livalente, como nuestro “Cultiva la viña y cogérás vendimia”.

27,19: Dos posibles interpretaciones, no excluyentes. Primera: el ser de una persona se revela en sus acciones. “Por sus frutos los conoceréis”: por el resultado se llega a la intención; por ésta, a la calidad de la persona. La segunda se refiere al ejercicio de la introspección: el ser humano llega a un adecuado conocimiento de sí (o de los demás) examinando la fuente de sus intenciones.

27,20: Sobre la insaciabilidad del abismo/sheol, ver comentario a Prov 1,12. Si el *abismo* no se cansa de engullir cadáveres (ver Prov 30,16), el ojo humano nunca se sacia de lo que ve. Se trata de una referencia a la envidia y a la codicia. Dice el refrán: “Al envidioso, afílesele el gesto y crécele el ojo”.

27,21: El *crisol* y el *horno* son adecuados para probar la pureza de los metales; si queremos comprobar la valía de una persona, recurramos al juicio ajeno, más objetivo y ponderado que el propio. Tendrá la estima que en realidad merece. El pensamiento completa desde la imagen la idea de Prov 27,2.

27,22: No se trata de imposibilidad, como si, ante el carácter incorregible del necio, el educador tuviese que tirar la toalla antes de tiempo. Fracasaría entonces la sabiduría como método. En Prov 22,15 se aconseja recurrir al remedio del castigo corporal. La imagen de eficacia y contundencia del almírez exige una expresión drástica, como si se dijera: ¡No hay nada que hacer! ¡Es que ni con eso!

27,23-27: Breve poema sobre la necesidad del trabajo, la diligencia y la laboriosidad para llevar una vida ordenada y próspera. No se trata de una explosión de bucolismo, sino de pura enseñanza sapiencial. La sabiduría no hace referencia exclusivamente al control del dinamismo del conocimiento, sino que implica especialmente un “saber hacer”, que se despliega tanto en el cultivo de la propia personalidad y en el trato interpersonal (familiar y social) cuanto en el terreno profesional (destreza y habilidad). Desde este punto de vista, el poema constituye un desarrollo de algunas sentencias como Prov 12,10a.11a (ver Eclo 7,22) y un perfecto contrapunto al conocido tema de la pereza

(ver Prov 6,6-11; 10,4-5; 24,30-34). El poema comienza en tono de instrucción, con imperativo y motivación (*Conoce... porque...*). De las ocupaciones ganaderas se pasa a las agrícolas (el desarrollo es normal, pues el ganado necesita pastos para alimentarse); de éstas a las comerciales (*comprar un campo*). Así, la prosperidad no sólo facilitará la manutención de los miembros de la familia, sino que permitirá la contratación de criadas. Se diría que éste es el hogar que administra la *mujer de valía* de Prov 31,10-31.

Capítulo 28

Encontramos en este capítulo una serie de proverbios de sabiduría religiosa. No apelan al temor de Dios, sino a la observancia de la ley (Prov 28,4-9), especialmente de algunos de sus preceptos concretos (Prov 28,16-17.22.24-25), al reconocimiento de las propias faltas (Prov 28,13), a la atención al pobre (Prov 28,3.8.27) y a la búsqueda de Dios (Prov 28,5).

28,1: Sentencia formulada a la luz de la doctrina de la retribución intramundana. El malvado huye como un animal débil y acosado, aunque en realidad nadie le persigue. El solo se ha rodeado de espantos e inseguridad. El justo, en cambio, se siente tan seguro como el rey de los animales.

28,2-3: Sobre el mal gobierno y sus efectos. La primera sentencia refleja el desorden y la inestabilidad sociales de un país en el que se multiplican los aspirantes al poder. Un hombre sabio es preferible a numerosos violentos. La segunda sentencia describe un gobierno injusto (sobre los gobernantes, ver Eclo 9,17-10,3); su rapacidad y su carácter avasallador son como una tormenta que asola los campos de cultivo. Aunque la búsqueda de una sede vital pueda ser innecesaria, podríamos pensar en las duras medidas fiscales adoptadas por algunos monarcas israelitas. Del refranero: “Por donde el rey pasa, todo lo arrasa”; “A mal rey, mala grey”.

28,4: Probablemente no se trata de la ley mosaica, sino de las normas civiles y éticas que rigen la vida comunitaria; aunque, si le-

emos esta sentencia junto con la siguiente, cabe la otra posibilidad.

28,5: Malvada es la persona que piensa que los códigos civiles no están escritos para ella, que sus propios deseos están por encima de las actitudes éticas. En la práctica se autoexcluye del orden social. “No entender” no implica incapacidad cognoscitiva, sino moral; no estamos situados en el plano psicopedagógico, sino en el ético. Desde esta perspectiva se entiende el alcance de la expresión *los que buscan al Señor*. Quien orienta su vida desde una postura básica religiosa (ver Prov 22,19) tendrá el temple ético necesario para poder moverse socialmente sin conculcar las relaciones de justicia. El justo se cobija con seguridad en el Señor (Prov 18,10); se siente vigilado y protegido (véase Prov 22,12); junto a él puede cultivar sabiduría y prudencia (Prov 21,30). Lo entiende todo.

28,6: Ver Prov 19,1. Según el refranero: “Pobreza virtuosa y bien llevada, tiene la vida asegurada”; “Mejor es pobreza con buena fama que riqueza con mala”; “Más vale riqueza de corazón que riqueza de posesión”.

28,7: Aplicación de Prov 28,4 a la educación familiar. En tal caso, *ley* tiene sentido genérico, no religioso; o quizá haya que pensar en la instrucción paterna (trasfondo del “escucha, hijo” de las instrucciones). Sobre la expresión *avergüenza a su padre*, ver Prov 27,11; sobre la compañía de los libertinos, consultar Prov 1,10-16.

28,8: Sentencia elaborada siguiendo el esquema de la teodicea. *Interés y usura* eran dos actividades comerciales frecuentemente condenadas en el Antiguo Testamento (véase Ex 22,24; Lv 25,36; Dt 23,20) por atentar contra los miembros más pobres de la comunidad israelita y por tanto contra el orden establecido por Dios; se trataba, pues, de un flagrante caso de injusticia (desorden). El objetivo de la sentencia va en la misma línea que Prov 13,22b: aunque tal tipo de injusticia funcione durante algún tiempo, a la postre acabará prevaleciendo ese orden establecido por Dios, la justicia sobre la injusticia.

28,9: Idéntica duda que en Prov 28,4 y 28,7, ¿ley divina o norma de sabiduría? Probablemente la distinción es superflua, pues

ya hemos tenido ocasión de observar el alto grado de identificación entre exigencias del sabio y temor/respeto del Señor, entre actitud sapiencial y espíritu religioso (ver comentarios a Prov 1-3). El lento proceso de integración de sabiduría y yahvismo confiere a estas sentencias su ambigüedad, característica que desaparece definitivamente en Ben Sira, que integra con decisión sabiduría y Ley mosaica. En cualquier caso, el contraste es claro entre “escuchar” y “hablar/rezar”. Alguien no escucha, no obedece; tampoco su voz –*oración*– será escuchada.

28,10: Encontramos la imagen de la fosa –*trampa*– y su moraleja en Prov 26,27a (ver Eclo 27,26s). La sentencia es aplicable a cualquier tipo de persona, no necesariamente guías del pueblo.

28,11: La sentencia no tiene carácter categórico, sino condicional (“Si...” o concesivo (“Aunque...”), de tal modo que es conveniente descartar la idea de que riqueza es aquí sinónimo de impiedad, y pobreza de justicia. Por una parte, propone indirectamente una sutil crítica a la doctrina de la retribución inmanente, basada en la experiencia: hay riquezas que no provienen de la sabiduría o la justicia; hay pobreza que no son fruto de la necesidad o la injusticia. Al propio tiempo, sin embargo, se percibe el mecanismo de la teodicea: contraste entre la inseguridad del rico y la perspicacia del pobre.

28,12: Leer esta sentencia a la luz de Prov 11,10s. *Se esconden*, quizá para evitar las consecuencias descritas en Prov 28,3.

28,13: El carácter estrictamente religioso de esta sentencia sorprende en el conjunto, como si lo sapiencial hubiese cedido el paso a lo teológico. Temática y tono se acercan más al pensamiento de Ben Sira. *Prosperar* (personal y socialmente) es un concepto cultivado también en la tradición sapiencial (doctrina de la retribución intramundana), pero no así *alcanzar misericordia*. En el proceso de recuperación de una personalidad integrada, el ser humano se encuentra con sus faltas. La misericordia implica un recorrido previo articulado en tres pasos: *no ocultar las faltas*, reconocerlas como propias y abandonarlas decididamente.

28,14: Como traducción alternativa del primer hemistiquio se suele ofrecer “Feliz el hombre que teme siempre” (y algunos suponen “al Señor”). Pero aquí el concepto de temor más bien indica precaución, es decir estar alerta (ver Prov 21,29b). En este sentido, la sentencia implica probablemente la idea del “camino” (paralelo “caer”). *Mantenerse alerta* en la senda de la vida significa “andar con pies de plomo” y se opone a la ceguera obstinada de quien sigue su camino sin darse cuenta de que se precipita al desastre.

28,15: Sentencia similar a la de Prov 28,3. Cambian las imágenes. Aquí se subraya el terror (león) y la voracidad (oso) que un tirano siembra entre sus súbditos pobres. Se puede pensar en cualquier tipo de rapacidad y expoliación.

28,16: Conviene leer este proverbio como continuación del anterior. Allí hablaban las imágenes, aquí el lenguaje directo *-opresión, avaricia-*; aquí el matiz es sapiencial *-insensato-*, allí político *-mal gobernante-*. La retribución anda por medio: *-prolongará sus días-*.

28,17: Se duda del alcance de esta sentencia. Por una parte el contexto puede ser forense y reflejar un caso de venganza de sangre: el hombre que está obligado a vengar la muerte de un pariente no cesará en su empeño. El asesino se ve obligado a ser un prófugo hasta su muerte (“hasta la tumba”). Por otra, es probable que el proverbio responda sin más al esquema de la teodicea: el asesino está implícitamente sentenciado a muerte por Dios. No podrá sustraerse a su destino: *la tumba*. Los testigos del descalabro se limitan a ser meros espectadores; nadie lo detiene (ver por el contrario Prov 24,11-12).

28,18: De nuevo el tema del “camino”. El aspecto ético es explícito: *rectitud, sendas tortuosas*. La persona de conducta justa vivirá sin sobresaltos, caminará por la vida sin tropiezos (ver Prov 14,9b); la de conducta oscura, laberíntica (ver Prov 12,15a), se dirige inevitablemente hacia el fracaso más rotundo (ver Prov 12,6; 14,12; 15,9a). *Trampa* puede referirse al fracaso sin más, pero connota la muerte, la tumba (ver Prov 28,10; también Prov 16,27a; 26,27a).

28,19: Sentencia casi idéntica a Prov 12,11. Véase Prov 10,4-5; 27,23-27.

28,20-22: Tres sentencias sobre el ansia injusta de riquezas. El *hombre fiel* de la primera es el prototipo del ideal sapiencial, la persona que marcha con rectitud, tranquilidad y sin titubeos por el camino de la vida (como el del Prov 28,18; véase Prov 20,6). A él se contrapone el que corre enloquecido por el sendero que él mismo se ha trazado acumulando riquezas. La retribución está al quite: uno se saciará de bendiciones; el otro caerá tarde o temprano, no quedará impune. La bendición no tiene aquí carácter teológico, sino social: afecto y reconocimiento públicos. Sobre la bendición, ver Prov 10,6s.22; 11,11; 22,9; 24,25. Una forma concreta de enriquecerse consiste en corromper la justicia aceptando sobornos, según da a entender la segunda sentencia. Sobre el soborno, consultar Prov 15,27 y 17,8; también Eclo 20,29. La tercera sentencia presenta otra forma injusta y funesta de enriquecerse: la avaricia, que constituye un grave atentado contra el orden social, divinamente constituido. El vocabulario es muy parecido al de la primera: “correr”/“apresurarse”; pero el carácter concreto de la expresión *no quedará impune* se especifica aquí: *le espera la miseria*. Sobre la tacañería y la avaricia, ver Eclo 14,3-10. Nos enseña el refranero castellano: sobre el modo de enriquecerse: “Ten hacienda, y mira bien de dónde venga”; sobre el soborno: “Más pueden doblones que razones”; “Quien bien cohecha, bien cosecha”; “Unta la mano al escribano, y hará buen pleito de malo”; sobre la avaricia: “A quien tiene el dinero por amo, esclavo le llamo”; “Dineros de avaro, dos veces van al mercado”.

28,23: La reprensión, aunque sea dura, supone generalmente interés e incluso amor por parte de quien reprende; la adulación, en cambio, brota de unos labios acostumbrados al halago fácil y al compadreo interesado. El destinatario de la reprensión o la adulación aprenderá a distinguir las intenciones tarde o temprano. Ver Prov 12,1; 13,18; 15,12; 17,10; 19,25; 25,12; 27,5-6. Nosotros decimos: “Quien me reprende, mi bien atiende”; “Quien bien te quiere, te hará llorar”; sobre la

adulación: “A quien has menester, llámale de merced”; “Quien te hace fiesta que no te suele hacer, o te quiere engañar o te ha menester”; “Jarabe de pico, a muchos hizo ricos”.

28,24: El personaje de este proverbio roba porque piensa que tiene derecho a lo robado, quizá con el agravante de no advertir que pueden necesitarlo sus padres para sobrevivir. El despojo podría afectar a la propiedad familiar. En cualquier caso, la sentencia supone el imperativo del cuarto mandamiento (ver Eclo 3,1-16). La sentencia presenta tal vez cierta analogía con la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32), si bien en Lucas el hijo no roba materialmente, sino que solicita al padre una suma a cuenta de la herencia.

28,25: *Codicioso* es aquí quien confía en sus bienes y se aferra con desesperación a ellos, en contraposición al que *confía en el Señor* (ver comentario a Prov 27,1). La retribución pone las cosas en su lugar: aunque no se diga, se supone que el primero fracasa (antónimo “prosperar”, ver Prov 28,13), quizá porque la fortuna se le va de las manos en querellas y litigios; el segundo saldrá adelante. El tono es teológico.

28,26: El tema de la confianza vincula esta sentencia con la anterior, aunque aquí la perspectiva es típicamente sapiencial. Ahora sabemos que el codicioso es un necio, porque *se fía de sí mismo* y de sus bienes, y que la actitud contraria (quizá estar siempre alerta, ver Prov 28,14) deja traslucir sabiduría. Si unimos las dos sentencias, resulta una sugestiva fusión de lo teológico y lo sapiencial (sobre esta relación, Prov 15,25-26; 22,14; 28,9).

28,27: En el Antiguo Testamento, dar al pobre constituye una actitud de justicia, pues supone contribuir al restablecimiento del orden social querido por Dios. Hasta tal punto que, en hebreo tardío, se utiliza el mismo término para “limosna” y “justicia”. Como ya es habitual, en esta sentencia funciona la doctrina de la retribución intramundana: quien da al pobre nunca carecerá de bienes; quien lo evita, cometiendo así un atentado social, se convertirá en objeto de las maldiciones de sus conciudadanos. Ver Eclo 3,30-4,10; 7,32; 34,21s. Del refranero sacamos: “Mataste al que no socorríste, si

socorrerle pudiste”; “Dar limosna no empobrece; antes, el caudal acrece”.

28,28: El primer hemistiquio es idéntico a Prov 28,12b. La sentencia sugiere que, durante el auge (o quizá el mandato) de los malvados, los justos no tienen más remedio que vivir marginados y en silencio. La desaparición de aquellos supone la aparición pública de los justos. Si la interpretación es correcta, conviene tener en cuenta Prov 28,2-3. Ver también Am 5,13.

Capítulo 29

El último capítulo de esta colección insiste en la llamada “sabiduría cortesana”, preocupada por el justo gobierno y, en general, por los “asuntos públicos” (lo que conocemos como política). Aquí, en concreto, se habla de las consecuencias de los gobiernos de los justos/injustos (Prov 29,2.4.14.16), de los peligros de las intrigas palaciegas (Prov 29,12.26) y de las revueltas (Prov 29,8). De forma un tanto aislada encontramos un proverbio que alude explícitamente a los profetas (Prov 29,18) o, más exactamente, a las consecuencias nefastas que para el pueblo produce su ausencia.

29,1: El tema de la resistencia obstinada a la reprensión forma parte del caudal doctrinal sapiencial. Hemos tenido ocasión de observar los componentes de este antitipo del sabio en Prov 10,17b; 12,1b; 13,1b.18a. 19b; 15,12a. Su caída será imprevisible (sentido de *de repente*) e irremediable. Imprevisible para él, pues la persona prudente ya sabe que tarde o temprano caerá. *Ser destruido* equivale, desde el punto de vista del contenido, a expresiones como “perecer” o “no haber esperanza” (Prov 11,7), “no quedar impune” (Prov 11,21a; 28,20b), “ser inestable” (Prov 15,6b), “extraviarse” (Prov 19,2b).

29,2: Consultar Prov 28,12.28.

29,3: El tema sabiduría y prostitución es típico de la primera colección (Prov 1-9), especialmente Prov 5,1-14; 6,20-35; 7. Sobre la alegría del padre que tiene un hijo “sabio”, ver Prov 10,1a; 15,20a; 23,15s.24s; tristeza por la situación contraria en Prov 17,21.25.

Sobre la pérdida de la hacienda causada por la prostitución, consultar Prov 5,10 y 6,31. Dice el refrán: “Guárdate de puta, que deja la bolsa enjuta”; “Putas, vino y dado hacen mal recado”.

29,4: Los *impuestos*, sistema financiero de un gobierno centralizado que busca la estabilidad política, fueron considerados una aberración y una actitud irreligiosa en los albores del pueblo de Israel (ver 1 Sm 8,10-18 y el trasfondo de 2 Sm 24,1-17). Puede que la expresión *amigo* de implique excesos y abusos. En tal caso, podemos pensar en situaciones análogas a las reflejadas en Jr 22,13-19. Nuestra sentencia habla indirectamente de injusticia (contraposición “rey justo”). Consultar Prov 28,3 y Eclo 9,17-10,3. Dice el refrán: “Si no hay qué comer, ¿a qué ponen arancel?”.

29,5: Sobre el carácter destructivo de la adulación, ver Prov 26,28 (consultar también Prov 19,6 y 28,23). El adulador camina confiado por un sendero resbaladizo, sin advertir que tarde o temprano puede dar un traspies fatal, pues como dice el refrán: “Más daña la lengua del adulador que la espada del persecutor”. Subsiste la duda de si la *trampa* se la pone el propio adulador, es decir, de si se trata de la naturaleza autodestructiva de la adulación.

29,6: La duda expresada en la sentencia anterior se prolonga en ésta. ¿Es el malvado quien se pone una *trampa* con su mala acción, o ésta pretende ser un lazo para los demás? La reacción del justo responde a la doble posibilidad: alegrarse porque el malvado se destruye a sí mismo con sus malas acciones; exultar porque ha podido escapar de la trampa que el malvado le había tendido. La enseñanza del libro de los Proverbios posibilita ambas interpretaciones (ver entre otros Prov 1,17; 12,6; 16,27; 18,7; 21,6; 22,5.25; 26,27) o su fusión: el malvado prepara una trampa al justo; éste escapa ileso y el propio malvado cae en ella (ver Prov 28,10).

29,7: El tono es ético, a tenor de la contraposición *justo/malvado*, pero no falta el colorido sapiencial (“no comprender”). Quien se apiada de los pobres es consciente de la obligación moral de responder a tal situa-

ción, y sabe que con su actitud colabora al restablecimiento del orden querido por Dios; el malvado, por su parte, carece de la perspicacia necesaria y de impulso ético (vacío sapiencial y vacío moral).

29,8: Se trata de una insolencia que se desborda en ira. Tal actitud provoca desórdenes y desestabiliza la vida social (ver Prov 13,10). Frente al insolente está el sabio, en este caso el hombre prudente que sabe salir al paso de los desmanes y evitarlos.

29,9: Carácter irredento del necio (ver Prov 23,9 y 27,22). Ante él, el sabio puede recurrir al enojo, por ver si su reprensión surte efecto, o a la burla, tratando de despertar su amor propio. Perderá el tiempo.

29,10: La sentencia carece de fuerza en el conjunto, por lo manido del tema. Se trata de la doble tipología ético-social ya familiar: el hombre violento, que no duda en acosar al honrado y derramar sangre si fuera necesario, y el hombre recto (o “justo”), que adopta la postura contraria de defensa del honrado.

29,11: Sentencia sobre el autocontrol, análoga a la de Prov 29,8. El necio cede fácilmente a su *pasión*; el sabio es capaz de controlar su cólera antes de que explote. El proverbio no es inocente, pues la palabra es un instrumento con un alcance social imprevisible: capaz de trastornar las relaciones humanas o de promover el orden social. Dice el refrán: “Pasión nubla conocimiento”; “Donde habla la pasión, calla la razón”; “Guárdate del enemigo que llevas en ti y contigo”.

29,12: Hay gobernantes que, a falta de visión política y perspicacia personales, se rodean de ministros intrigantes y dan pábulo a chismes y calumnias. Poco honor hace así el hombre de gobierno a lo que se puede y se debe esperar de él (a tenor de la ideología real), conforme a Prov 16,12s; 20,26; 25,2. A la postre acabará desconfiando de todos y destruyendo la base de su gobierno.

29,13: Cambio de personajes, pero idéntico mensaje que Prov 22,2. La luz es símbolo de la vida (en Prov 22,2 se habla explícitamente de creación). Se cierne sobre el proverbio la idea de la retribución divina. El *usuero* se alimenta de la sangre del *pobre*, pero éste nunca puede tomar la justicia por su

mano, pues sería atentar contra una criatura de Dios. Dejemos que él intervenga (como en la parábola de la cizaña, Mt 13,24-30).

29,14: La justicia como condición de posibilidad y única justificación del poder. Sobre la idea, ver Prov 16,12; 20,28; 25,5; 29,4 (también Sal 45,7s).

29,15: Sobre el castigo corporal, consultar Prov 10,13b; 13,24; 19,29; 20,30; 22,15; 26,3. Es la primera vez que aparece de forma tan explícita su relación con la sabiduría. "Avergonzar" es un antónimo de honrar; tal forma de ser supondría, si fuese culpable, una transgresión del cuarto mandamiento.

29,16: El proverbio deja traslucir la doctrina de la retribución: tarde o temprano caerán los gobernantes injustos promotores de desórdenes y crímenes; una sociedad basada sobre tales pilares está abocada a la autodestrucción. Los justos serán felices testigos de su ruina.

29,17: La corrección pone al hijo dócil en el camino de la cordura, la sabiduría y la vida (ver Prov 10,17 y 15,31s). No es de extrañar que su padre pueda vivir tranquilo. *Hacer las delicias del alma* es una expresión hebrea equivalente a nuestro "dejar satisfecho", en contraposición a "estar con el alma pendiente de un hilo".

29,18: Se trata del único caso en todo el libro donde se menciona la falta de profetas (ver 1 Sm 3,1). Se diría que éste no es su lugar apropiado. Sin embargo, no es extraña al Antiguo Testamento la idea de que, en ausencia de autoridades, el pueblo tiende a desmandarse (ver Jue 21,25). La única solución consiste en el cumplimiento escrupuloso de la ley. ¿Pero qué función desempeña aquí el profeta en relación con la ley? Algunos autores, basándose en Eclo 24,33, opinan que se trata de la figura del sabio, que reclama para sus palabras idéntica autoridad divina que la profecía, y en consecuencia piensan que aquí "ley" equivale a instrucción sapiencial. La interpretación, sin embargo, parece forzada. Si pensamos que el libro de los Proverbios recibió su redacción definitiva en una época en la que sólo quedaba el recuerdo de la profecía y en la que la Ley cumplía con la función de intermediario entre Dios y el pueblo (pen-

semos en la identificación de Ley y Sabiduría por parte de Ben Sira), la sentencia no necesita ulteriores explicaciones.

29,19: Una cosa es conocer las propias obligaciones y otra prestarse voluntariamente a su cumplimiento. No se trata de un siervo necio, sino deliberadamente indisciplinado. La sentencia sugiere el uso de la disciplina más radical: el castigo corporal.

29,20: El primer hemistiquio es idéntico a Prov 26,12b. El necio apercebido es más o menos consciente de sus limitaciones; y el resto de la gente, por otra parte, sabe estar a la defensiva. Peor es la persona que aparenta ser buen consejero y puede acarrear el desastre por su carácter impulsivo e irreflexivo y su falta de ponderación.

29,21: Según la traducción que nos sirve de base, se trata de una advertencia de tipo pragmático, extraña a nuestra sensibilidad. Bien es verdad que actualmente los hijos del Tercer Mundo tendrían mucho que decir al respecto. La sentencia se presta a otra traducción en el segundo hemistiquio: "al final (el amo) lo lamentará". En cualquier caso, se trata de evitar condescendencias y confianzas con los siervos. Probablemente queda implícita la mano dura de Prov 29,19.

29,22: El primer hemistiquio recuerda Prov 15,18a. Sobre el tema, ver Prov 20,3; 28,25a. *Provocar una querella* implica su multiplicación, pues quien es objeto de ella responderá quizá con acritud y vehemencia. Estamos ante la "espiral de la violencia".

29,23: Se trata de un ejemplo de retribución intramundana: quien cultiva su orgullo está preparando una caída humillante; el humilde, en cambio, se hace acreedor del reconocimiento público, del respeto de sus conciudadanos. Esta sentencia, salvando los respectivos contextos, se acerca a la evangélica *el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado* (Lc 14,11). Dice el refrán: "Baja la mano, y cogerás paja y grano".

29,24: Esta sentencia se centra en el carácter eficaz de la palabra (aquí una maldición) en un marco legal, a tenor de Lv 5,1 (ver Jue 17,2). Imaginemos la escena. La comunidad, en una ceremonia pública, escucha la maldición sobre el ladrón; el cómpli-

ce presente no se atreve a confesar en público. Pero su silencio “le daña”, pues tarde o temprano la maldición acabará haciendo presa en él. Sobre la maldición, consultar el caso de 2 Sm 16,5-10 y 1 Re 2,8s.

29,25-26: Hemos sido testigos de la relativa frecuencia de la fórmula “temor (respeto) del Señor” a lo largo del libro (Prov 1,7.29; 2,5; 3,7; 9,10; 10,27; 14,2.26s; 15,16.33; 19,23; 22,4; 23,17; 24,21). Curiosamente esta es la única vez que aparece en la quinta colección, lo cual da pie para pensar que su mención al final de ésta pretende recapitular el contenido de todas las colecciones de sentencias, no sólo de la quinta. La primera sentencia contrapone la peligrosidad de adoptar un respeto cuasi-religioso hacia los demás —*trampa*— a la seguridad que ofrece al ser humano la confianza en el Señor. Quien confía sinceramente en Dios rechaza los servilismos humanos. La segunda ofrece una concreción del servilismo teñida de doctrina de la retribución: confiar en el poder buscando sus favores y olvidando que Dios es el único que da a todos en justicia, según sus obras, lo mismo al poderoso que a quien carece de poder.

29,27: Al final de la colección aparece como un broche de oro la pareja sapiencial por excelencia: el *honrado* o justo y el *malvado*. El radicalismo de la sabiduría se pone de manifiesto una vez más en el carácter irreconciliable de ambos caracteres: sabio y necio; camino de vida y sendero de muerte; luz y tinieblas; vida en plenitud y autodestrucción. La repugnancia y el aborrecimiento mutuos son insuperables. Sabiduría y ética se dan la mano; a ambas las nutre el respeto al Señor.

VI PALABRAS DE AGUR (30,1-33)

Aunque en esta colección reunamos todo el material de Prov 30, es posible que el encabezamiento *Palabras de Agur* se refiera sólo a una pequeña parte del comienzo (quizá Prov 30,1-9). Integran, pues, esta sexta colección, la primera parte del capítulo (Prov

30,1-9) junto con una serie de dichos con la forma *hay quienes* (Prov 30,11-14) y una recopilación de proverbios numéricos (Prov 30,15-33) entre los que se intercalan sentencias aisladas (Prov 30,17.20.32s). La primera parte plantea una serie de problemas casi insolubles. ¿Hasta dónde llega el *oráculo del hombre*? ¿Quién formula las preguntas retóricas de Prov 30,4: la misma persona que habla en Prov 30,1b-3 o Dios? ¿Quién habla en Prov 30,5-6? ¿Y en Prov 30,7-9? ¿La misma persona en ambos casos? Aunque el conjunto carezca de las características formales del diálogo, hay que suponer al menos dos personajes: un escéptico (Prov 30,1-3, probablemente también Prov 30,4) y un creyente (Prov 30,5-9). Hay un último problema: Prov 30,7-9 constituyen el único ejemplo de todo el libro en el que una persona se dirige a Dios en actitud orante. Numerosos comentaristas lo desvinculan del conjunto como un añadido piadoso al supuesto diálogo anterior. Sin embargo, encaja bien como fruto redaccional. Por una parte, leemos la raíz “mentir” en Prov 30,6b y 30,8a; por otra, el deseo de evitar en la vida la dolorosa pregunta *¿Quién es el Señor?* (Prov 30,9b) puede constituir una réplica al escéptico de Prov 30,1 que pone sutilmente en tela de juicio la existencia misma de Dios. En ausencia de razones más convincentes, dividimos Prov 30,1-9 entre lo que parecen palabras de un escéptico (Prov 30,1-4) y el pronunciamiento de un espíritu creyente (Prov 30,5-9).

30,1-9 Escépticos y creyentes. 30,1-4: Nadie sabe quiénes pudieron ser Agur y Yaqué. De hecho, estos personajes no son mencionados en el resto del Antiguo Testamento. Respecto a Masá, hay quien opina que se trata de alguna antigua región del noroeste de Arabia, pues un descendiente de Ismael lleva dicho nombre según Gn 25,14. Sea lo que fuere, interesa tener en cuenta que probablemente nos encontramos ante un material sapiencial no autóctono recopilado por los escribas de Israel en una época que desconocemos.

El conjunto supone una mente escéptica que pone en tela de juicio la utilidad de una

sabiduría de resultados inciertos, que sólo consigue que el esfuerzo del ser humano acabe en fatiga estéril. La amargura de estas palabras nos recuerda la perplejidad del Eclesiastés tras su búsqueda de la sabiduría: *¿Qué saca el hombre de todas las fatigas que lo fatigan bajo el sol?... Todo es vanidad y caza de viento* (Ecl 1,3.14). El escepticismo del autor roza temerariamente el ámbito divino: se ha fatigado tras Dios, ¿y qué ha sacado en limpio? Cansancio y encogimiento de hombros. ¿Entonces, para qué sirve la sabiduría? ¿No nos enseñaron nuestros maestros que se trata del camino más seguro para la autorrealización humana y la madurez religiosa? El escéptico lo confiesa con amargura: entonces ni siquiera llego a la categoría de ser humano, pues no sé qué es eso de sabiduría ni conozco la teología *—la ciencia santa—*. Se trata sin duda de la crítica más feroz a la empresa sapiencial de todo el Antiguo Testamento.

Las preguntas retóricas de Prov 30,4 suelen ser puestas en boca de Dios en otros contextos (ver Is 40,12; Job 38,4-6), siempre en el marco de la teodicea (justificación del obrar misterioso de Dios y de su naturaleza oculta). Si aquí es Dios quien habla, le está diciendo a Agur que su perplejidad es razonable, pues la trascendencia y el obrar divinos se alzan por encima de las posibilidades cognoscitivas del hombre. Nadie con nombre y apellido (de carne y hueso) ha sido testigo de tales maravillas. Sin embargo, Prov 30,4 es más comprensible en boca del escéptico, como si se tratara de un monólogo que pretende avasallar con sus preguntas sin contestación. Si el ser humano es incapaz de una respuesta coherente, ¿a qué seguir indagando? El reto final *—si es que lo sabes—* implica ironía, amargura e impotencia.

Si en la sección anterior (Prov 30,1-4) nos parecía estar oyendo a Qohélet, en Prov 30,5-9 resuena el eco de amplias secciones de la obra de Ben Sira. El autor del Eclesiástico está imbuido de las tradiciones religiosas de Israel; incluso algunos de los géneros literarios que utiliza recuerdan a la profecía y a los salmos. En él, la sabiduría se arraiga definitivamente en la piedad. Para empezar, Prov

30,5a parece una cita de Sal 18,31; *no añadas nada recuerda Dt 4,2; quedar por mentiroso* implica una intervención de Dios que echa por tierra todas las pretensiones de la criatura y deja las cosas en su sitio (ver Job 24,23-25). Todo esto induce a pensar que este retazo de sabiduría religiosa nace en un momento histórico en que la sabiduría israelita ha quedado definitivamente integrada en el yahvismo; nos estamos refiriendo a ese arco de tiempo del periodo postexílico en el que ya se estaba fraguando un texto religioso autoritativo; así lo sugeriría el *no añadas nada* de Prov 30,6.

A pesar de la integración mencionada más arriba, a nadie pasa desapercibido que el autor de Prov 30,7-9 era un sabio. Su profundo humanismo, su sentido del equilibrio y su irrenunciable realismo, fruto sin duda de una experiencia vital, convierten a esta plegaria en una de las más puras manifestaciones del espíritu religioso de todo el Antiguo Testamento. Los dos primeros versículos recuerdan la estructura del proverbio numérico, aunque la inconsistencia formal y la oración final negativa con la que empieza Prov 30,9 los alejan del género. También esto presupone un periodo tardío en el que se cultivaba un uso libre de los géneros. *Renegar de Dios* (Prov 30,9a) y *profanar su nombre* (Prov 30,9d) puede servir de inclusión antonímica con la duda teológica expresada en Prov 30,1. De este modo, el conjunto de Prov 30,1-9 revelaría mayor coherencia.

30,10-14 Series de dichos. Es bastante extraña la presencia de Prov 30,10 en este proverbio en el contexto. No tiene nada que ver con lo precedente ni con la serie *hay quienes* que le sigue. La única razón de su presencia se debe sin duda a la palabra-gancho “maldecir”, que lo relaciona (sólo materialmente) con el versículo siguiente. Un criado calumniado (se supone que injustamente) tiene todas las de perder ante la justicia; su único recurso es la maldición, invocando la intervención retributiva de Dios.

30,11-14: Se trata probablemente de un proverbio numérico (ver comentario a Prov 6,16-19) al que le falta la consabida intro-

ducción: “Hay tres cosas.... y una cuarta...”. Así lo sugiere la expansión del último caso (Prov 30,14). Los defectos fustigados no implican la denuncia de un predicador o un profeta, como opinan algunos comentaristas, pues, a excepción de la impureza, el resto de las actitudes (maldición de los padres, Prov 20,20; altivez de espíritu, Prov 11,2a; 16,18; 29,23; y rapacidad del rico, Prov 14,20.31; 19,4b.7.17; 22,7.9.16.22s; 28,3.15; 29,7.14) ya ha sido condenado con otras palabras o imágenes en el cuerpo del libro. Se trata sin duda de material sapiencial, aunque Prov 30,14 haya podido ser espigado en otros terrenos (Miq 3,2s; Sal 14,4; 57,5). Además, por lo que respecta a la *inmundicia*, no tiene por qué ser ritual; el libro también nos habla de la pureza moral (Prov 15,26; 20,9).

30,15-33 Proverbios numéricos. El dicho de Prov 30,15ab sobre la *sanguijuela y sus hijas* da la impresión de estar incompleto. De todos modos, tiene su razón de ser en el lugar que ocupa. Por una parte, al partir de “dos”, prepara el terreno al resto de proverbios numéricos (“tres” y “cuatro”); por otra, el carácter insaciable de la sanguijuela conecta naturalmente con la temática del proverbio siguiente (además *dame* se contrapone a *basta*). La serie de dichos numéricos que viene a continuación se explica desde el interés de la sabiduría por el comportamiento humano (comparado con el de los animales). Para algunos especialistas, la enumeración de elementos y fenómenos del mundo de la naturaleza acercaría esta sección a los “onomástica” egipcios, colecciones ordenadas de fenómenos naturales, de árboles y plantas, animales o razas humanas (los antepasados de nuestras enciclopedias), que constituyeron una de las primeras manifestaciones de actividad científica que pretendían poner de manifiesto el orden estructurado del cosmos y de la vida humana. Pero creemos que la sección responde sin más al interés por observar y explicar la conducta del ser humano.

30,15c-16: La insaciabilidad de la tierra y el fuego no necesita explicación: ni la primera se harta de agua ni el segundo de combustible. Sobre el *abismo*, podemos consul-

tar Prov 1,12; 5,5; 7,27; 9,18; 15,11.24; 23,14; especialmente Prov 27,20. El proverbio, tal como está construido, carece de fuerza y deja perplejo al lector. ¿Cómo es posible que el *seno estéril* ocupe una posición intermedia? Lo normal en este tipo de proverbios es dejar para el final el elemento más incomprensible o sorprendente del conjunto. Si el vientre estéril ocupase la posición final, el proverbio recuperaría su razón de ser: ¿cómo es posible que un seno, abierto como todos a la semilla de vida, reciba ésta un día tras otro y no fructifique? Se alude probablemente al misterio de la esterilidad.

30,17: Se interrumpe la serie de proverbios numéricos. La idea de esta sentencia ha sido ya expuesta en Prov 30,11. El castigo propuesto es cruel, pues supone la exposición del cuerpo en un lugar a las afueras de la ciudad, a merced de las aves carroñeras, sin posibilidad de recibir sepultura (ver 1 Sm 31,8-12).

30,18-19: De nuevo algunos autores desatan al pensar que nos hallamos situados en el terreno de las ciencias naturales. Más bien se pretende explicar con imágenes lo inquietante (por misterioso) de la naturaleza humana, comparándolo con lo inquietante (por relativamente inexplicable) de ciertos fenómenos no humanos. ¿Cómo explicar el vuelo del águila por el cielo (elemento aire), que planea sin esfuerzo y sin dejar huella de sus desplazamientos? ¿Cómo entender el movimiento de un animal sin extremidades por una roca pelada (elemento tierra) sin que su esfuerzo deje huellas? ¿Cómo dar una respuesta de la navegación por mar de un barco (elemento agua) cuya estela se difumina a su paso cuando se desconocen las leyes de la aerodinámica? ¿Cómo entonces explicar el paso del varón por la doncella (elemento humano), que en su aparente juego de amor son coautores del milagro de la vida? Si lo que se puede observar a simple vista puede dejarnos perplejos, cuánto más lo que se sustrae a la mirada del ser humano. Si somos capaces de captar la simbología de la sentencia siguiente, observaremos que nuestra interpretación es atinada.

30,20: Nueva interrupción de la serie numérica, pero sólo aparente, pues esta sen-

tencia acusa una sutil vinculación con el proverbio anterior. Esta adúltera se contrapone a la doncella que antes hemos imaginado en su abrazo amoroso. La *adúltera* “come” y “se limpia la boca”. Si tenemos dudas sobre el tipo de “boca” a que se refiere, podemos consultar Eclo 26,12: “(La moza impúdica) abre la boca como viajero sediento y bebe de cualquier fuente a mano; se sienta frente a cualquier estaca y abre la aljaba a cualquier flecha”. Son claras las connotaciones sexuales y genitales. Lo que en Eclesiástico es “beber” se convierte en nuestro texto en “comer”. La imagen de “limpiarse la boca” habla por sí sola. El proverbio anterior nos abría indirectamente a la contemplación del misterio del amor y de la vida; la concepción y el crecimiento del nuevo ser dejaban perplejo al hombre bíblico (ver Ecl 11,5), pero sabía que eran fruto de la semilla que el hombre depositaba en un vientre fértil.

30,21-23: El término *temblar* ya nos habla de fracaso o de mal negocio. El proverbio es obra de un fino observador y un sutil psicólogo. Por una parte nos presenta algún personaje que estrena una situación que antes ha envidiado o desde la que ha recibido humillaciones. Por otra, se refiere a quienes llegan resabiados a una situación por la que ya antes han pasado. Tales personajes “se vengán” adoptando generalmente una actitud de recelo, prepotencia y resentimiento desproporcionada a la nueva situación. *Necio harto de pan* alude probablemente al necio a quien ha hecho rico un golpe de fortuna. Una serie de proverbios castellanos retrata a los personajes: “Ni pidas a quien pidió, ni sirvas a quien sirvió”; “Mejor rico empobrecido que pobre enriquecido”; “Ni gazpacho añadido, ni mujer de otro marido”.

30,24-28: No observamos la estructura normal del proverbio numérico; se esperaría un X/X+1. Este proverbio “pequeño” resulta excesivamente grande. Al detenerse en reiteraciones (“pequeño”, “débil”, “sin vigor”) y explicaciones superfluas, parece poco afortunado, literariamente hablando. La comparación, en cambio, es muy lograda: pequeñez y sabiduría. Esta se despliega en trabajo en equipo, que supera la debilidad y la anarquía

del individuo; en astucia e instinto de conservación, que sustituye a la fuerza. El resultado de esta “sabiduría” se manifiesta en el abasto de provisiones, en la seguridad (casa en la roca) y en el orden (“marchar”, imagen de un escuadrón). Al final queda la lagartija, que mora al amparo del poder real y que no tiene nada que envidiar a los cortesanos.

30,29-31: La estructura X/X+1 es normal, pero lo que no resulta normal es que nos falte uno de los cuatro miembros que en buena lógica cabría esperar. Puede que el proverbio haya perdido algún elemento o que en Prov 30,31a debamos leer “el chivo, el que conduce el rebaño” refiriéndolo a dos animales distintos. En cualquier caso el proverbio propone admirar la seguridad que ofrecen la firmeza, la fuerza, el valor, la autoridad y la guía. Al final del proverbio anterior se aludía a la figura del rey. Aquí aparece con toda su majestad al frente de su pueblo. Si la figura del león abre el proverbio y la del rey lo cierra, entendemos mejor Prov 19,12a y 20,2a.

30,32-33: Este proverbio es unitario, concatenado, pero conserva el aspecto de las series (tres veces se repite *apretando*; ver Prov 30,11-14). La construcción es equilibrada, pues el término medio *-nariz-* mira atrás y adelante. La imagen de la *leche-mantequilla* empalma con su desvelamiento final *-ira/discordia-*, pero en el centro *nariz/sangre* puede leerse con lo que precede, como una imagen más, o con lo que sigue: adelanto de una consecuencia de la cólera (heridas y sangre). Si una persona excita la ira de otra más allá de lo que permite la prudencia, la discordia está servida.

VII PALABRAS DE LEMUEL (31,1-31)

En realidad las *Palabras de Lemuel* ocupan sólo la primera unidad (Prov 31,1-9) de la que podemos considerar séptima colección del libro de los Proverbios. El segundo poema sobre la *mujer de valía* es un bloque independiente con una finalidad determinada: servir de broche de cierre al libro.

31,1-9 Sabiduría real. Las características formales del conjunto responden al género instrucción: imperativos y desarrollo temático en oraciones subordinadas (Prov 31,5-7). A diferencia de Prov 30,1-9, su estructura es simple, elaborada en torno a tres tópicos bien conocidos: mujeres, vino y justicia. Del tal Lemuel no hay noticias en el Antiguo Testamento ni en documentos extrabíblicos. De Egipto y Mesopotamia proceden varias instrucciones dirigidas a reyes o príncipes sobre el modo de desempeñar las tareas de gobierno; ésta es la única en la Biblia. Sobre Masá, puede consultarse lo dicho a propósito de Prov 30,1. Se trata, pues, de sabiduría no-israelita. Quizá lo más sorprendente de este poema sea la figura de la madre como maestra de sabiduría (ver Prov 1,8b; 6,20b).

La triple mención del hijo en Prov 31,2 encaja en el género instrucción. El educador (aquí educadora) exige atención y concentración. Se puede discutir si la expresión *hijo de mis promesas* (votos) implica que el hijo había nacido como respuesta a una promesa dirigida a Dios por la madre, al estilo de la de Ana (1 Sm 1,11). Pero si ésta promete consagrar como nazireo a su hijo, tal suposición no encaja en el caso de una reina. (De todos modos, sorprende que el autor del poema aborde una temática íntimamente relacionada con las promesas del nazireato: atención al trato con mujeres y abstinencia de vino). El primer tópico ocupa sólo un estico (Prov 31,3), pero brevedad no equivale aquí a trivialidad. Aunque *fuerza* puede significar en hebreo también “riqueza”, no es necesario postular una referencia implícita a los gastos ocasionados por el mantenimiento de un harén. El término puede referirse al “valor moral” de la persona (como la *mujer de valía* del poema final). En este caso vale el paralelismo con *vigor*, que tiene connotación sexual. El rey que se aficiona al trato con mujeres acabará perdiendo su autoridad moral y su vigor físico, arruinado moral y físicamente. Su función queda gravemente en entredicho. En la primera colección del libro (en la que abunda también el género instrucción) se ha abordado ampliamente la temática de los peligros de la mujer (Prov 2,16-19; 5,1-14; 6,20-35;

7). Según el refrán: “Al hombre de más poder, una sola mujer le echa a perder”; “Tu honra y tu bolsa, no las pongas en manos de moza”.

También el tópico del *vino* es proverbial. El vino, como las mujeres, puede hacer que el hombre acabe perdiendo el sentido de la dignidad. En el caso de un rey el asunto es más grave, pues tiene en sus manos la llave de la justicia. Sobre las arbitrariedades de los reyes, recordemos los refranes: “Voluntad de rey no tiene ley”; “Reyes rompen leyes”; “Allá van leyes, do quieren reyes”. Si además se deja enajenar por el licor puede cometer daños irreparables, torciendo el derecho en perjuicio de los más desheredados de la sociedad. Esta instrucción sobre el vino, a pesar de la advertencia de Prov 23,29-35, tiene un grado de humanismo difícilmente rastreable en cualquier literatura (Prov 31,6-7). Quien es azotado por la miseria y la desesperación puede recurrir al consuelo del licor, que nadie le podrá negar. La idea puede resultar extravagante en nuestra cultura moderna occidental. Lo que hay que hacer, diríamos con dignidad, es crear las condiciones de justicia y trabajo necesarias para que nadie se vea abocado al “opio” del alcohol. Por una parte, no hay que olvidar que estas instrucciones subrayan con fuerza la necesidad de justicia (Prov 31,6.8-9), pues la justicia es la base del trono (ver Prov 29,14). Pero, por otra parte, y olvidando que somos occidentales del siglo veinte, reconozcamos el valor del consejo. Cuando, a pesar de todo, sigue habiendo en la sociedad gente que culpable o inculpablemente se ve hundida en la desgracia y el abandono, nadie tiene derecho a negarles lo que por un momento les ayuda a la ensoñación y al olvido de sus males. Si unimos ahora el pensamiento de las instrucciones sobre la mujer y el vino, nos hace sonreír el refrán: “Vino, mujer y mar hacen a los hombres peligrar”.

La última parte de la instrucción aborda el tercer tópico: la exigencia de justicia, que ya ha sido adelantado en Prov 31,5. Sorprende gratamente observar que tal exigencia debe tener como objetivo las clases más bajas de la sociedad: los sin-voz, los abandonados, los pobres y los desvalidos. Naturalmente no se trata de exclusividad, sino de prioridad. El

“mudo” del texto es quien no sabe o no le permiten expresarse ante los tribunales. El refranero nos dice: “Rey serás si hicieres derecho, indigno de ser rey si hicieres tuerto”; “Una cosa está más alta que el rey: la ley”.

31,10-31 La mujer de valía. Termina el libro de los Proverbios con este hermoso acróstico sobre *la mujer de valía* o la “mujer con talento”, que inspiró *La perfecta casada*, célebre obra de Fray Luis de León. Se llama acróstico al poema que va ordenando sus versos siguiendo el alefeto hebreo: la primera palabra del primer verso empieza con la letra alef; la primera del segundo, con la “bet”; y así sucesivamente. El autor quiere dar una visión completa (aunque no lo consigue) de la mujer. Situado al final del libro, el poema tiene probablemente una triple función. Por una parte forma inclusión temática con los poemas del comienzo (primera colección) relativos al adulterio o al trato con prostitutas; *la mujer de valía* sería un atractivo antitipo. Si el libro, o parte de él, hubiese servido en alguna época de manual de disciplina para los jóvenes que frecuentaban las escuelas de sabiduría, quedaría clara la segunda función. Antes de abandonar la escuela, y después de haber asimilado una disciplina educativa (ver Prov 1,1-7), el alumno era instruido en la elección de esposa. Verdad es que este poema no puede definirse formalmente como instrucción, pero tal carencia formal no impide en modo alguno que desempeñara dicha función. Lo educativo no tiene por qué circunscribirse a la forma instrucción. En tercer lugar, esta figura femenina nos recuerda a Doña Sabiduría de Prov 9,1-6 y se contrapone a Doña Necedad de Prov 9,13-18. Pensemos además que Prov 9,1-6 tiene elementos literarios que evocan, desde el plano positivo, la figura de la adúltera de Prov 7. En consecuencia, aceptar el tipo de mujer propuesto en Prov 31,10-31 implica aceptar la invitación de Doña Sabiduría y rechazar el tipo de mujer diseñado en Prov 9,13-18.

A lo largo del poema se va diseñando un tipo de mujer fría y pragmática, dedicada a los negocios familiares, que poco tiene que ver con la novia/esposa del Cantar, que ofre-

ce al amado su presencia, su cuerpo y su amor. La atractiva intimidad del Cantar, con sus continuas sugerencias, sus juegos de pasión y entrega, deja paso a la exterioridad y al cálculo. En efecto, en nuestro poema el lector es invitado a observar la buena marcha de una hacienda rural gracias a su buena administradora. Pero no hay pasión ni emoción. Incluso se minusvalora la gracia y la hermosura (Prov 31,30). Este tipo de mujer pertenece a una clase acomodada, como lo sugieren el vocabulario y la descripción de sus quehaceres. Por otra parte, aunque la sensibilidad moderna tienda a rechazar una valoración de la mujer en los términos ofrecidos en este poema, no podemos pasar por alto el dato de que algunas de las tareas de esta *mujer de valía* eran competencia masculina en aquel momento de la historia de Israel. Es decir, que el tipo diseñado en el poema es el de una mujer relativamente liberada y conscientemente corresponsable de la marcha de su hogar y de la administración de sus bienes.

31,10: El interrogante y la mención de las perlas confirman lo expuesto en las últimas líneas. Recordemos Prov 3,13ss relativo a la sabiduría: *Feliz el que encuentra sabiduría... es más rentable que la plata..., más provechosa que el oro. Es máspreciada que las perlas.* (Ver también Prov 2,4; 8,10s). Por otra parte ¿quién la encontrará? recuerda la pregunta “¿de dónde se saca?” referente asimismo a la sabiduría en Job 28,12.20. Los paralelismos sugieren indudables conexiones, pretendidas sin duda por el autor.

31,11-12: Primera mención del *marido* (ver Prov 31,23) y resumen programático. Ganancias y beneficios proporcionan suficiente confianza al esposo. La gerencia está satisfecha con la administración.

31,13: Comienza la descripción de las actividades de la mujer, aunque no siguen un orden lógico a lo largo del poema. La mención de la *lana* y el *lino* aquí exigiría una mayor cercanía de Prov 31,19.24, que hablan respectivamente de la rueca y el huso, y del arte de tejer. La *mano solícita* de nuestro versículo nos recuerda Prov 3,16 (hablando de la sabiduría): *Su mano derecha procura larga vida, y la izquierda riqueza y honor.*

31,14: *Navío* tiene valor de imagen (“es como”); no hay motivos para postular en la mujer una actividad comercial de importación (asunto, por otra parte, de competencia masculina en la sociedad israelita). Como una nave mercante regresa de su travesía transportando nuevos bienes y equipos necesarios, así es esta mujer, capaz de manufacturar productos a partir de materias primas (Prov 31,22.24) y promover negocios (ver Prov 31,16).

31,15: Verso excesivamente largo, donde el tercer hemistiquio parece una glosa. Esta mujer, consciente de sus responsabilidades, se levanta antes que sus *criados* para prepararles la comida (que probablemente han de llevar al campo) y asignarles sus tareas. Teniendo todo dispuesto de buena mañana, no se retrasarán las labores domésticas.

31,16: Sorprende este tipo de actividades en una sociedad oriental y primitiva, como la israelita de los tiempos bíblicos. Tales actividades competían generalmente al hombre. Por muy sorprendente que pueda resultar, no hay motivos para pensar que la economía de la mujer facilita al esposo capital para las transacciones comerciales.

31,17: *Ceñirse la cintura* es una imagen de resistencia y de disposición decidida al trabajo. Un vestido largo podía dificultar los movimientos; de ahí la necesidad de ceñirse bien para sujetar holguras y flecos. Nosotros decimos “remangarse” para el trabajo, y hablamos de una mujer “con remango”.

31,18: La mención del crepúsculo vespertino *–noche–* nos recuerda el matutino de Prov 31,15 *–cuando aún es de noche–*. Al final del día, la mujer hace balance del trabajo de la jornada por ver si hay que corregir algo y dar una nueva dinámica a las tareas. Aunque “lámpara encendida” suele simbolizar la prosperidad (ver Prov 13,9; Jr 25,10; Job 18,5s; 29,3), pensamos que su significado es aquí obvio: la mujer “se desvela” por hacer bien sus tareas. La lectura metafórica no encajaría en el sentido del primer hemistiquio.

31,19: De nuevo los trabajos domésticos y la mención de la mano (como Prov 31,13; ver comentario). Pero aquí la descripción es casi pictórica: *manos-rueca; dedos-huso*, co-

mo en los grabados de Margarita del *Fausto* de Goethe; Prov 31,13 no describe, dice simplemente: *mano solícita*.

31,20: El vocabulario nos invita a leer este versículo junto con el anterior. Allí la mujer “alargaba las manos” para sujetar la rueca (instrumento que le procura ganancias), aquí las *alarga hacia el indigente* (con quien reparte sus ganancias); allí sus dedos sostienen el huso, aquí su brazo sujeta al desvalido. La mujer sabe sin duda que quien no se apiada del pobre ultraja a su Hacedor (ver Prov 14,31) y que quien es generoso será bendecido (ver Prov 22,9). La generosidad es una especie de contribución al acto recreador, al orden justo querido por Dios.

31,21-22: Esta mujer de valía no sólo se preocupa por los necesitados. La solicitud por la casa la lleva a cuidar con esmero a la servidumbre (es la segunda mención de los criados). También se ha hablado del lino en Prov 31,13; ahora se añade la púrpura, un tejido propio de las clases acomodadas. El énfasis recae no tanto en la cantidad cuanto en la calidad.

En Prov 31,23: Segunda mención del *marido* (ver Prov 31,11), esta vez para contemplarlo en medio de la vida ciudadana. Una mujer de las características de la suya proporciona admiración y estima populares. “Sentarse con los ancianos” implica tareas legales y deliberaciones políticas, y, por tanto, respeto a sus opiniones en dichos ámbitos.

31,24: Vuelta a la vida doméstica, con un descanso para describir manufacturas de productos y actividades comerciales. De nuevo la mención del lino. La visión de los mercaderes no parece ser tan pesimista como en Eclo 26,29.

31,25-26: El poeta se centra de nuevo en las cualidades de la mujer, como si no pudiese contener su admiración o como si, a cada momento, necesitara recordárselas al lector. No sólo se afana por tejer ropa para los demás (Prov 31,13.19.21s); ella misma se *viste de fortaleza y dignidad* (ver también Prov 31,17), cualidades que la ayudan a mirar con confianza y alegría al futuro. Pero se trata de un ropaje que se adapta al cuerpo desde dentro. Ahora se nos dice cuál es la

fuente de la que brota toda su fuerza y su talento: *sabiduría* y *amor*. No sólo es sabia, sino que enseña a los demás. Se trata de una tonalidad explícitamente sapiencial. Se cue-la aquí una idea que proporciona una nueva base a nuestro argumento de que tras esta figura se esconden algunas de las cualidades de Doña Sabiduría (ver Prov 8,6-7).

31,27: Nuevo cuadro de la vida doméstica. Es la tercera vez que se menciona a los criados. Después de lo que hemos visto y adivinado, no es de extrañar la apostilla final: *no come el pan de balde*. El poeta podía haber añadido sin faltar a la justicia que su marido y sus hijos comen pan a cuenta de ella. Aquí acaba la descripción de *la mujer de valía*.

31,28-29: Los hijos (única vez que se habla de ellos) y el marido la felicitan y la elogian. Seguramente los hijos con el silencio y el cariño; el marido, que había sido mencionado dos veces y no había dado la cara (tampoco sabíamos nada de sus andanzas), proclama el elogio. Es la única persona que habla a lo largo del poema. *Muchas mujeres*: sin duda el poeta pensaba en la nutrida galería de personajes femeninos que contribuyeron a la gloria del pueblo de Israel. Sentimos nosotros la tentación de levantarnos para aplaudir.

31,30-31: Ya hemos hablado de la enorme diferencia que existe entre esta mujer y la del Cantar. En esta última obra nunca habría dicho el poeta que la hermosura es vana, pues constituye un elemento esencial en el ser humano para cultivar las relaciones, el afecto y el amor. Seguro que el autor de este poema de *la mujer de valía* estaba de acuerdo con el propósito y el contenido del Cantar. Pero, como creador de este remate al libro de los Proverbios, le interesaba más destacar uno de los temas predilectos de cierta corriente sapiencial:

el valor insuperable del temor/respeto al Señor. El lector percibe ahora el poema desde una nueva dimensión: la prudencia de esta mujer, su éxito en el trabajo (Prov 31,31), su generosidad (Prov 31,20), su fortaleza y dignidad (Prov 31,25), su sabiduría y su amor (Prov 31,26) provienen en definitiva de una disposición interior esencialmente religiosa. Desde esta perspectiva, gracia y hermosura empalidecen, no es que no valgan. Dice el refranero: "Harto es hermosa la que es virtuosa"; "Bondad y dulzura más que donaire y hermosura". Esta mujer ha recibido la alabanza de los hijos y del marido (también la nuestra). Ahora le toca el turno a la comunidad (asamblea); es el momento del reconocimiento público. Llega tarde (ya se había elogiado al marido en Prov 31,23); pero más vale tarde que nunca. ¡Es un problema ya viejo!

Terminemos nuestro aplauso a *la mujer de valía* con una ojeada a nuestro refranero: "Más vale mujer que hacienda"; "A tu mujer por lo que valga, y no por lo que traiga"; "Donde chapín no suena no hay cosa buena"; "Casa sin mujer y barca sin timón, lo mismo son"; "Ni casa sin toca, ni arca sin llave, ni villa sin quien la guarde".

Seguro que algún lector se ha podido preguntar: ¿por qué "mujer de valía" y no "hombre de valía"? Pensemos por un momento en las barreras infranqueables entre hombres y mujeres en la antigua sociedad israelita, una sociedad patriarcal en la que casi todo (también la tradición sapiencial) estaba orientado al cultivo de la personalidad masculina. Ya hemos dicho en más de una ocasión que el propio libro de los Proverbios (o parte de él) pudo servir de manual de disciplina en alguna escuela de formación de jóvenes varones. Es de suponer entonces que el libro como tal pretenda ofrecernos un diseño del "hombre de valía".

ECLESIASTES

Joaquín Menchén Carrasco

INTRODUCCION

Vanidad de vanidades... Todo es vanidad y caza de viento... Nada hay nuevo bajo el sol... Todo tiene su momento y cada cosa su tiempo... Son algunas de las expresiones emblemáticas que definen por sí solas la obra sorprendente, desconcertante y atrevida del sabio Qohélet, un honesto buscador de la verdad y del sentido de la vida que, a partir de sus propias experiencias y reflexiones, pone en crisis el universo de conocimientos, valores y sentidos que la sabiduría tradicional de Israel había acuñado y canonizado.

Más allá de su valor y de la particular atracción que ejerce, el libro ofrece un interés adicional por la sorprendente actualidad de su contenido. También hoy, las más recientes “sabidurías” pretenden definir e imponer un nuevo “orden” o sistema de valores (poder, dinero, fama, bienestar, eficacia, etc.), pautas y modas que dicen asegurar la felicidad del ser humano. Y hoy, como entonces, la voz inconformista y crítica de Qohélet desafía, contra corriente, la presunta infalibilidad de los nuevos “dogmas” establecidos, sembrando el disenso y la sospecha: *¿qué provecho obtiene el hombre de tanto afán y “sin vivir”?* ¿No será, también esto, *vanidad de vanidades*?

1. Ambientación histórica de Eclesiastés

El libro del Eclesiastés o *Qohélet* pertenece a la tercera gran colección de la Biblia Hebrea, conocida como los *Escritos*, tras la *Ley* y los *Profetas*. Dentro de ella forma parte, junto con Rut, Cant, Lam y Est, de un pequeño conjunto denominado los *(cinco) rollos* (en hebreo, “meguillot”), una especie de pequeño “pentateuco”, que en la época del judaísmo tardío se leía durante las más importantes fiestas anuales judías (Eclesiastés era leído en la Fiesta de las Tiendas o Tabernáculos). En la versión griega de los LXX (y posteriormente en la Vulgata latina) ocupó una posición diferente, entre Proverbios y Cantar, formando con ellos el conjunto de “libros salomónicos”.

– El nombre *Eclesiastés* es la forma latinizada del griego *ekklesiastés*, que traduce el título hebreo *qohélet*, nombre dado al supuesto autor del libro (Ecl 1,1.12; 7,27; 12,8.9.10). Se trata de una forma participial del verbo activo *qhl* (reunir en asamblea, convocar), directamente emparentado con el sustantivo *qahal* (asamblea). Aunque se descarta que sea un nombre propio, sin embargo, no está claro si tal título corresponde a un sobrenombre o apodo, a un seudónimo o a un cargo o función: el que convoca o dirige una

asamblea. No sabemos tampoco a qué tipo de "asamblea" (religiosa, política, profesional, etc.) se refiere el título, aunque podría tratarse de una escuela sapiencial (según parece sugerir Ecl 12,9).

– La identificación del autor como *hijo de David* (Ecl 1,1) y *rey de Israel en Jerusalén* (Ecl 1,12) hizo prosperar desde muy pronto la atribución del libro a Salomón, al que ya se atribuían explícitamente los libros de Proverbios y del Cantar y algunos salmos. Hoy se acepta de forma unánime que tal identificación es un mero recurso literario que el autor explota al principio de su obra (Ecl 1-2), presentándose con los rasgos y tópicos más conocidos de las tradiciones salomónicas (sabiduría, riqueza, poder, fama, construcciones, actividad literaria; véase 1 Re 3-10). Sin embargo, el mismo autor abandona, a partir de Ecl 3, esta "ficción literaria" que la nota biográfica final (Ecl 12,9-14) igualmente ignora.

– El libro apenas ofrece datos seguros sobre la *identidad del autor*. Los leves indicios y las vagas alusiones dispersas por la obra y la breve nota biográfica final (Ecl 12,9-10) nos permiten deducir que Qohélet fue judío, conocedor de las tradiciones culturales y religiosas de su pueblo y sensible a las corrientes internacionales. Como un sabio profesional, se dedicó especialmente a la enseñanza y a la actividad literaria, y perteneció seguramente a la clase acomodada de Jerusalén. Otros datos, como su presunta soltería o su ancianidad en el momento de escribir el libro, son meras conjeturas indemostrables.

– En cuanto a la *época de composición* del libro, la mayoría de los indicios lingüísticos (hebreo tardío, próximo al rabínico, abundancia de arameísmos, vocabulario peculiar) y socio-culturales (posibles contactos con corrientes griegas, alusiones a determinadas formas de gobierno), así como el propio lugar del libro en la historia de las ideas (crisis ideológica y consiguiente ruptura en la tradición sapiencial judía y en las culturas circundantes) parecen apuntar al s. III a. C. y, más concretamente, a la primera fase del proceso de helenización de Palestina, cuando aún no se han desatado las tensiones y

enfrentamientos que culminarían en la rebelión macabea. Era conocido en Qumrán (hacia la mitad del s. II a. C.) y, en cambio, tuvo problemas de aceptación canónica por parte de algunos círculos judíos.

– También presenta dificultades la identificación del *lugar de composición* del libro. Sin embargo, y a pesar de los diversos intentos por situarlo en alguna comunidad judía de la diáspora (por ejemplo, Alejandría en Egipto), hay evidentes indicios que nos remiten a Palestina y, más concretamente, a Jerusalén. Efectivamente, tanto las referencias a las condiciones climáticas, a los cultivos y a la flora, como las alusiones a las costumbres locales y, de forma muy especial, las referencias al templo como lugar "cercaño y frecuentado" son argumentos firmes en los que sustentar la identificación propuesta. En conclusión, el *ambiente* en que se mueven Qohélet y sus destinatarios es, muy presumiblemente, el de la Jerusalén del s. III a. C. Cabe pensar especialmente en las clases media y alta, acosadas por preocupaciones económicas, sociales y religiosas, que sin renegar de sus antiguas tradiciones religiosas y culturales han acogido las nuevas aportaciones del helenismo, contrastando la sabiduría autóctona israelita con el acervo sapiencial del antiguo Oriente Próximo.

2. Características literarias

El libro del Eclesiastés es una auténtica joya literaria que, en doce cortos capítulos, recoge las experiencias, reflexiones, consejos e invitaciones del sabio Qohélet. Incluido en la colección de Escritos Sapienciales del AT, con los que comparte preocupaciones y temas afines, sus peculiares características literarias y estilísticas le hacen diferir notablemente tanto de los libros que le preceden (Prov y Job), como de los que le siguen (Eclo y Sab).

a) Estructura y contenido del Eclesiastés

Son bien conocidas las dificultades para identificar un plan o estructura lógica en el libro. Muchos autores niegan que exista cual-

quier tipo de orden, considerando el libro como una acumulación desorganizada de materiales diversos. Otros se contentan con proponer una genérica división temática en dos partes –observación y reflexión– aunque discrepan al concretar la extensión de una y otra parte. Son muy pocos, en cambio, los autores que han abordado el estudio de la estructura de Eclesiastés a partir de criterios estrictamente literarios, como es preceptivo. Ofrecemos brevemente los principales indicios de índole literaria que ayudan a determinar la estructura del libro.

– El libro tiene un claro marco, formado por una inclusión mayor (Ecl 1,2; 12,8) y dos poemas que constituyen respectivamente su prólogo (Ecl 1,4-7) y su epílogo (Ecl 12,1-7) respectivos. Este marco general deja fuera el título del libro (Ecl 1,1) y una nota biográfica (Ecl 12,9-14), considerada como un apéndice añadido con posterioridad.

– Ecl 1-2 presenta una serie de rasgos que configuran el conjunto como una sección independiente: la llamada “ficción salomónica” (que desaparece a partir de Ecl 3); la pregunta por el *provecho* o *ganancia*, en inclusión (Ecl 1,3 y 2,22), que enmarca un primer ciclo de reflexiones sobre el valor de la sabiduría, la riqueza y el trabajo; y una reflexión conclusiva sobre la *única felicidad* o el “único bien” posible (Ecl 2,24-26), que reaparecerá con leves variantes en otras seis ocasiones.

– Ecl 3-5 ofrece una estructura claramente paralela a la sección anterior: un poema inicial (Ecl 3,1-8), la “pregunta programática” por el provecho, en inclusión (Ecl 3,9 y 5,15), otro nuevo ciclo de reflexiones y el estribillo conclusivo del “único bien” (Ecl 5,15-17).

– Ecl 6,1-9,10 también aparece como una sección autónoma, aunque su delimitación presenta mayores dificultades que las dos secciones anteriores. No obstante, se repiten dos recursos: una inclusión temática en Ecl 6,6 (*todos van al mismo sitio*) y Ecl 9,3 (*una misma suerte toca a todos*) y el estribillo conclusivo que aparece en Ecl 8,15 y 9,7-10.

– Ecl 9,11-12,8 finalmente repite los recursos de la sección anterior: inclusión temática (Ecl 9,12 y 11,5-6) sobre el desconocimiento (el hombre no sabe) de la hora final

y del futuro incierto; y el estribillo conclusivo (Ecl 11,7-10), estrechamente relacionado con el poema/epílogo (Ecl 12,1-7) y el estribillo (Ecl 12,8) que enmarcan el libro.

La interrelación de los indicios literarios evidenciados en el libro y las correspondencias temáticas nos permite descubrir y proponer la siguiente *estructura cuatupartita*:

I. Sabiduría, trabajo y riqueza

(Ecl 1,1-2,26)

II. Tiempo y proporción (Ecl 3,1-5,17)

III. Una misma suerte (Ecl 6,1-9,10)

IV. Incertidumbre ante la hora final

(Ecl 9,11-12,8)

Apéndice: la obra de Qohélet (Ecl 12,9-14)

b) Formas literarias de Eclesiastés

La variedad y alternancia de formas literarias identificadas en el libro del Eclesiastés impide que podamos hablar de un solo género. Sin embargo, no han faltado intentos por identificar toda la obra con un género predominante. Así se ha definido a Eclesiastés como testamento real (sobre todo en los capítulos iniciales de la “ficción salomónica”), tratado, ensayo, diatriba, instrucción, diario de reflexiones, etc. También se ha apuntado su afinidad con la elegía y, más en concreto, con la obra de Teognis de Megara (V. Morla); afinidad que se extendería incluso al léxico y a determinados motivos característicos de Qohélet. Pero el libro, que posiblemente contenga un poco de todos estos géneros (y alguno más), no se deja fácilmente encasillar.

El primer rasgo llamativo del libro es el uso de la primera persona, tras la que el autor transmite sus experiencias de observación y reflexión y que da a todo el conjunto el aspecto de monólogo interior o de memoria. Ocasionalmente entra la segunda persona a la que van dirigidos algunos consejos, advertencias y exhortaciones. Intimamente vinculado a este rasgo aparece el uso predominante de verbos relacionados con la actividad sapiencial (mirar, ver, observar, descubrir, pensar, reflexionar, decir, etc.).

Otro rasgo destacado (y distintivo con referencia al resto de la producción sapiencial)

es el predominio de la prosa, que se alterna con el verso y la prosa rítmica. Además de los tres poemas reconocidos (Ecl 1,4-11; 3,1-8; 12,1-7), encontramos amplias secciones de sentencias construidas en paralelismo y frecuentes repeticiones de palabras, frases, fórmulas fijas y estribillos que dan a toda la obra un aspecto cadencioso y unitario.

Qohélet conoce y usa formas y expresiones características de los escritos sapienciales, como el dicho simple o proverbio en sus distintas modalidades (sinonímico, antitético, comparativo), el consejo, la instrucción y el relato didáctico breve. Mención especial merece el uso abundante de la pregunta retórica, que le sirve a Qohélet para polemizar repetidamente con las enseñanzas de la sabiduría tradicional (V. Morla). A menor escala aparecen otras formas también típicas como la anécdota, la parábola breve, la maldición y la bendición, alguna lista onomástica, etc.

Entre las formas más peculiares y características de Qohélet, hay que destacar el “dicho truncado” y el relato autobiográfico. El llamado *dicho truncado* o distorsionado consiste en la alteración voluntaria de un dicho tradicional, poniendo de relieve al mismo tiempo su parte de verdad y su aspecto falible o cuestionable (véase Ecl 4,5-6). A través de este tipo de “dichos”, Qohélet expresa su crítica a determinados aspectos de la sabiduría convencional. El *relato autobiográfico* aparece en la “ficción salomónica” (Ecl 1-2) y en otros lugares de la obra, especialmente en sus reflexiones conclusivas sobre el valor de la vida y determinados aspectos de la sabiduría.

c) Unidad literaria de Eclesiastés

Esta variedad de formas literarias, las citas de sentencias tradicionales que salpican el libro, las aparentes contradicciones en que incurre el autor, la presencia de supuestas glosas y el apéndice antes reseñado (Ecl 12,9-14) han desatado las más variopintas hipótesis sobre la composición del Eclesiastés y sobre sus posibles autores. En la primera mitad del siglo actual fueron muchos los especialistas que trataron de explicar la

variedad del libro recurriendo a la diversidad de fuentes o a la multiplicidad de autores. Algunos hablaban de un “epiloguista” que, además de la nota biográfica final, habría incorporado diferentes glosas con el ánimo de neutralizar, corregir, matizar y, en última instancia, “canonizar” el pensamiento de Qohélet. Otros invocaban hasta cuatro autores: Qohélet, el epiloguista, el sabio y el “piadoso” (que habría introducido determinadas glosas de carácter religioso).

Sin embargo, hoy se admite la unidad literaria básica del libro y se acepta únicamente la existencia de una sola mano distinta a la del autor principal; este segundo redactor sería el responsable del apéndice, del título y de algún añadido ocasional. Las supuestas dificultades contra la unidad literaria de Eclesiastés son perfectamente explicables a partir del *procedimiento del autor*: cita de dichos clásicos que rebate, carácter discontinuo y cíclico de sus reflexiones, argumentación por contrastes y afición por la paradoja.

3. Eclesiastés y la corriente sapiencial

Hemos visto cómo Qohélet recurre a formas literarias y a procedimientos típicos de la literatura sapiencial israelita. Sin embargo, también es reconocida la actitud crítica que el autor adopta hacia determinadas posiciones de la sabiduría convencional, hasta el punto de que algunos prefieren hablar de ruptura con la corriente sapiencial más tradicional del AT. Ahora bien, ¿qué influjos podrían justificar tanto la actitud crítica como la supuesta ruptura? Mientras que unos autores prefieren indagar en la sabiduría extrabíblica, otros encuentran la explicación en la misma corriente sapiencial de Israel.

a) Influencias extrabíblicas

Tres son los ámbitos donde se han intentado rastrear posibles influencias: el mundo greco-helenístico, la sabiduría egipcia y la sabiduría mesopotámica.

– La fecha de composición del libro y el hecho de la expansión del helenismo como cul-

tura dominante han favorecido la hipótesis de la *influencia helenística* que se concretaría en el uso de un vocabulario de origen griego (suerte, destino, ganancia, absurdo) y en la afinidad de Qohélet con algunas escuelas filosóficas griegas (epicureísmo, cinismo, estoicismo) o con algunas de sus preocupaciones más características (teoría de los cuatro elementos, búsqueda del orden del cosmos, el destino, el valor del conocimiento, etc.) y con alguna figura individual relevante, como el antes citado Teognis de Megara. Sin embargo, el hebreo de Qohélet no parece suponer préstamos directos griegos y las restantes afinidades se pueden explicar más por coincidencia en un mismo contexto cultural que por dependencia o influencia directa.

– Es frecuente comparar al *Eclesiastés* con determinados textos de la *sabiduría egipcia*. Su preocupación por la muerte le acerca al *Diálogo de un hombre con su alma* (aunque carece de la lúcida serenidad de Qohélet) y la forma de testamento real de Ecl 1-2 se parece a las *Instrucciones de Merikare*. Igualmente, las invitaciones a la felicidad recuerdan algunos fragmentos del *Canto del arpista*. Pero, en conjunto, las diferencias son mayores y tienen más peso que las semejanzas y afinidades.

– También existen notables paralelos en los *textos mesopotámicos*: las invitaciones a la alegría y al disfrute de la vida (sobre todo en Ecl 9,7-10) tienen un gran parecido con el *poema de Gilgamés* que incluye otras preocupaciones afines (la vida efímera, la muerte, el recuerdo tras la muerte). La lejanía de Dios se advierte en la obra *Yo alabo al Señor de la Sabiduría* y su dominio déspota del mundo en la *Teodicea babilónica*. Finalmente, el *Diálogo entre un amo y su esclavo* presenta afinidades con Ecl 3,1-8. Se trata, una vez más, de semejanzas demasiado puntuales y ocasionales que no llegan a suponer una dependencia directa.

b) Influencias bíblicas

A pesar de los síntomas de ruptura de *Eclesiastés* con el movimiento sapiencial israelita y de su crítica demoledora hacia los grandes principios y pretensiones de la sabiduría

tradicional, no se puede entender el libro al margen de la corriente sapiencial de Israel y de las grandes tradiciones del AT. En efecto, Qohélet no sólo utiliza las formas literarias típicas de la literatura sapiencial, sino que también cita y asume determinados proverbios bien representativos de la sabiduría convencional. Igualmente, demuestra conocer los grandes temas y motivos de esta sabiduría: la creación, el orden del mundo, la justicia divina y la retribución intramundana, el valor y la utilidad de la sabiduría, del trabajo y de la religiosidad, la concepción de la muerte como último acto de la vida sin otra perspectiva ultramundana, etc. Además, Qohélet cita o alude a otras tradiciones bíblicas, como Gn 2-3, y comparte una actitud ante la injusticia y la opresión muy parecida a la encontrada en profetas, salmos y Job.

La conclusión que se impone es que Qohélet, como sabio e hijo de su tiempo, estuvo abierto a determinadas corrientes culturales e ideológicas extrabíblicas (dado el carácter internacional del fenómeno sapiencial); pero, en cuanto sabio israelita, compartió la herencia legada por los sabios de Israel y con sus propias aportaciones contribuyó decisivamente al progreso y evolución de la tradición sapiencial israelita.

4. La sabiduría de Qohélet

A causa del contenido desconcertante y provocador de su obra y de las características peculiares y un tanto atípicas de su sabiduría, Qohélet ha recibido a lo largo de la historia los juicios y calificaciones más dispares: por un lado, se le ha considerado pesimista, escéptico, agnóstico, nihilista, epicúreo, cínico, fatalista, determinista, materialista; por otro, se le define como optimista, vitalista, entusiasta de la alegría, crítico, inconformista, innovador... Lo sorprendente es que cada uno de estos calificativos puede tener una parte de verdad, aunque ninguno define por sí solo al autor y a su obra. En un punto intermedio (o en la confluencia de la mayor parte de estos adjetivos) parece asomarse un hombre intelectualmente honesto, lúcido y realista que, tratando de integrar los

viejos saberes con los datos de la experiencia y de la reflexión personal, descubre los límites de la sabiduría tradicional y, contando con ellos, afronta decidido los grandes enigmas y desafíos de la existencia.

a) Los límites de la sabiduría tradicional

Qohélet parte de un interrogante casi programático: *¿qué provecho saca el hombre de todos los afanes que persigue bajo el sol?* (Ecl 1,3 y paralelos) y, a partir de ahí, va encadenando sus reflexiones sobre los principales valores y pretensiones de la tradición sapiencial: sabiduría, trabajo, riqueza, hacienda, placeres, fama, religiosidad, justicia, dominio de la obra de Dios o descubrimiento de la ocasión propicia, subrayando la cara negativa y los límites de estas realidades tradicionalmente valoradas como positivas y portadoras de sentido. Su diagnóstico, en abierta oposición a la sabiduría clásica, no puede ser más desalentador: el ser humano no logra en ello provecho o beneficio alguno, porque todo es vanidad, ilusión, vacío, absurdo; porque todo esfuerzo humano se demuestra estéril, a la postre; porque la muerte insoslayable se encarga de desmentir cualquier pretensión de superioridad de sabios, justos, ricos, seres humanos, respecto de sus opuestos necios, malvados, pobres, animales. De esta manera, hasta la doctrina cuasi infalible de la retribución, tan sólida y ampliamente establecida en la sabiduría tradicional, queda radicalmente negada o, al menos, puesta en entredicho, como ya sucedía, desde perspectivas distintas, en el libro de Job.

b) Las ventajas relativas de la sabiduría

Es verdad que Qohélet concede ciertas ventajas a la sabiduría sobre la necesidad, la insensatez y la locura; al trabajo diligente sobre la pereza y el abandono; a la riqueza provechosa sobre la riqueza sin rentabilidad ni provecho; y a la religiosidad moderada sobre sus extremos, la impiedad o la "beatería". Pero son sólo débiles destellos en la noche de la vanidad, pues no dejan al individuo más resquicio que aferrarse a su tabla de nau-

frago, el repetido "único bien", las migajas de felicidad que la vida ofrece en contadas dosis, reconociendo que, a la postre, son incuestionable don de Dios y, en cierto modo, la precaria recompensa a tantos trabajos, fatigas, sufrimientos y decepciones.

c) Dios y la teodicea

¿Y Dios? ¿Qué lugar ocupa Dios en el complejo y sombrío panorama de sus reflexiones? Hay que decir, de entrada, que Qohélet es creyente y que hace continuas referencias a Dios (32 veces en 12 capítulos). No es el Dios de las grandes tradiciones históricas y proféticas del AT; ni siquiera el de Job o el de los últimos libros sapienciales. El Dios de Qohélet es, ante todo, el creador del mundo, totalmente transcendente, distante e incluso escondido a la búsqueda ansiosa del hombre. Desde esa clave, el autor nos habla de las obras de Dios, inaccesibles a los hombres; de su gobierno del tiempo y de la eternidad, que el ser humano no logra desentrañar; de su juicio misterioso e impredecible sobre las acciones humanas, aunque sin perspectiva transcendente; y de los sencillos bienes que otorga, según su libre voluntad, como recompensa. Al fin y al cabo, en perfecta coherencia con su desconfianza radical en las posibilidades de la sabiduría y del conocimiento humanos, Qohélet termina por concluir en la imposibilidad de conocer a Dios a partir de sus obras y de la realidad por él creada (Ecl 8,17; 11,5), y de comprender su gobierno de la historia. Por ello, la actitud adecuada del ser creado ha de consistir en el reconocimiento frío del misterio indescifrable de la divinidad y, como consecuencia, en la conciencia de la distancia existente entre criatura y Creador, en la aceptación de las propias limitaciones, en el agradecimiento sincero por los dones recibidos, en la permanente actualización de su memoria (Ecl 12,1) y en la sumisión y el respeto, contenidos en la noción de "temor de Dios".

Nos encontramos, pues, ante un universo filosófico y teológico un tanto desconcertante, sí. Pero hay que verlo como un momento más en la historia (también humana)

de la revelación, a cuyo progreso contribuirá en buena medida. La crítica qohéletiana a la tradición sapiencial exigirá correcciones y posibilitará nuevas soluciones (Eclo y Sab). Al final, sólo desde Jesucristo, muerto y resucitado, podremos situar adecuadamente a este honesto inconformista y lúcido realista que es una voz singular más en esa genial polifonía de la revelación bíblica.

5. Bibliografía

- J. J. Serrano, *Qohélet o Eclesiastés*, en *La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento IV*. Madrid 1969.
- A. Baruch, *Eclesiastés. Qohéleth*. Madrid 1971.
- E. Murphy, "Eclesiastés (Qohélet)", en *Comentario Bíblico San Jerónimo II*. Madrid 1971.
- L. Alonso Schökel, *Eclesiastés y Sabiduría*. Madrid 1974.
- H. Lusseu, *El Eclesiastés (Qohélet)*, en H. Cazelles (ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona 1981.
- G. Von Rad, *Sabiduría en Israel*. Madrid 1985.
- R. Michaud, *La literatura sapiencial. Proverbios y Job*. Estella 1985.
- R. Michaud, *Qohélet y el helenismo*. Estella 1988.
- G. Ravasi, *Qohélet*, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid 1990.
- J. Vilchez, *Eclesiastés o Qohélet*. Estella 1994.
- V. Morla, *El libro del Eclesiastés*, en *Libros sapienciales y otros escritos*. Estella 1995.
- J. Vilchez, *Sabiduría y sabios en Israel*. Estella 1995.
- D. Doré, *Eclesiastés y Eclesiástico*. Estella 1997.

COMENTARIO

I

SABIDURIA, TRABAJO Y RIQUEZA
(1,1-2,26)

La primera parte del libro (Ecl 1,1-2,26) ofrece una evaluación general de la actividad sapiencial (y de sus principios y objetivos básicos), personalizada en su representante más insigne, el rey Salomón, al que la tradición había encumbrado como el principal promotor y exponente de la sabiduría israelita. Tras el título, la pregunta programática y el prólogo (Ecl 1,1-11), el autor anticipa un primer juicio global (Ecl 1,12-18) y pasa revista a los temas principales del libro y del universo sapiencial: la búsqueda de la felicidad y del placer (Ecl 2,1-3), el trabajo como fuente de riqueza (Ecl 2,4-11), la sabiduría comparada con la necedad (Ecl 2,12-16), para concluir con las lógicas decepciones (Ecl 2,17-23) y la primera invitación a la mínima "felicidad posible" (Ecl 2,24-26), que Qohélet propone como única alternativa existencial al fracaso de la sabiduría y que se convertirá en el estribillo que cierra cada uno de los cuatro ciclos de reflexiones del libro.

Literariamente la sección queda unificada por la inclusión de la pregunta programática (Ecl 1,3; 2,22) y por la "ficción salomónica", recurso pseudoepigráfico anticipado ya en Ecl 1,1 y sólo utilizado en estos dos primeros capítulos. El tema dominante de la sección es la *fatiga* o *afán* que acompaña a toda actividad humana (véase Ecl 1,3.13; 2,10-11.18-22). A su vez, toda la sección queda enmarcada en una doble referencia a Dios que, por un lado, impone al hombre una *penosa ocupación* (Ecl 1,13), pero que, por otro lado, le concede la posibilidad y el don de disfrutar de la *felicidad*, aunque sea en pequeñas dosis (Ecl 2,22-24). Esta primera parte nos permite también adentrarnos en el "método de trabajo" del autor, que se repetirá con leves variaciones en el resto del libro: confesiones autobiográficas, en forma de memo-

rias personales, actividad intelectual, recurso a la experiencia, contraste con la sabiduría tradicional (citas o alusiones), resultados verificados y juicio o diagnóstico personal.

1,1-3 Título, lema y programa. El título del libro (Ecl 1,1) imita, seguramente de forma intencionada, otras expresiones análogas que encabezan los libros de Jeremías (Jr 1,1), Amós (Am 1,1), o algunas colecciones de Proverbios (Prov 30,1; 31,1; véase también Prov 1,1; 10,1). La fórmula *palabras* de sería el equivalente de nuestras expresiones "libro" u "obra" de (Qohélet, en este caso).

El nombre del autor, Qohélet en hebreo y Eclesiastés en la versión griega, aparece como pseudónimo de Salomón, hijo de David y rey de Jerusalén (Ecl 1,1), como se confirma después en Ecl 1,12ss, con claras alusiones a la reconocida actividad sapiencial del rey sabio por excelencia (véase 1 Re 5,9-14). Más que un nombre propio, *Qohélet* parece designar una función u oficio: el que habla en la asamblea (*qahal*), la reúne o la dirige.

Ecl 1,2 funciona, a la vez, como lema o estribillo del libro y como su conclusión o resultado anticipado. Estructuralmente, la expresión forma inclusión con Ecl 12,8, enmarcando así todas las reflexiones, pesquisas y evaluaciones del autor. El modismo *vanidad* de *vanidades* es una forma de superlativo hebreo, similar a otras expresiones conocidas, como "cantar de los cantares", "santo de los santos", etc. El *hebel* hebreo (38 veces en el libro), traducido como *vanidad*, por influjo del latino *vanitas*, designa el vacío, la inconsistencia o el sin sentido de la realidad y es afín a "soplo" o "suspiro". Fuera del Eclesiastés, califica a los ídolos (Jr 2,5) o a determinadas experiencias humanas (Job 7,16; Sal 39,6). También funciona como nombre propio, *Abel* (Gn 4,2), definiendo cabalmente una existencia efímera. Qohélet emplea la fórmula (*también*) *esto es vanidad* para emitir su diagnóstico sobre toda pretensión y actividad humana.

Ecl 1,3 es una pregunta retórica que se refiere a la finalidad y al programa de la actividad del sabio, presentados con pretensiones universales: se trata de evaluar *todas* las tareas (afanes, desvelos) de *todos* los hombres. El *provecho* es un término tomado del ámbito comercial y equivale al beneficio o ganancia. En definitiva, Qohélet plantea la pregunta por el sentido de la existencia: ¿hay alguna recompensa o beneficio proporcional a los esfuerzos, sudores y sufrimientos del hombre? La respuesta a esta pregunta “retórica” está claramente anticipada en Ecl 1,2, puesto que *todo es vanidad*.

1,4-11 Prólogo: El devenir de lo real. En estricta correspondencia estructura con el prólogo (Ecl 12,1-7), encontramos un escenario, el ámbito de sus pesquisas y reflexiones: el espacio y el tiempo, el cosmos y la historia, es decir, todo cuanto existe *bajo el sol* (Ecl 1,3) o *bajo el cielo* (Ecl 1,13). Literariamente, esta unidad destaca en el conjunto del libro (junto con los poemas de Ecl 3,1-8 y Ecl 12,1-7) por su lenguaje poético, su construcción regular y repetitiva y su amplio horizonte. El poema queda articulado en dos partes: Ecl 1,4-7 y Ecl 1,8-11.

La *primera parte* (Ecl 1,4-7) describe la actividad incesante del cosmos, representado en cuatro de sus elementos: la tierra (Ecl 1,4), el sol (Ecl 1,5), el viento (Ecl 1,6) y el agua (Ecl 1,7). La apariencia de movimiento y cambio que producen tanto las generaciones humanas como los elementos naturales es, sin embargo, ilusoria, porque la tierra permanece inmutable, el sol repite diariamente el mismo recorrido, como el viento sus giros y los ríos su flujo. La *segunda parte* (Ecl 1,8-11) se refiere a la actividad humana, acen tuando de nuevo el contraste existente entre las capacidades sensitivas insaciables del ser humano (de hablar, ver y oír) con la total ausencia de novedad y de memoria.

Más que a supuestos modelos griegos u orientales, Qohélet parece remitirnos a las raíces y convicciones fundamentales de la sabiduría israelita, especialmente en lo que se refiere a algunos de sus principales aspectos:

– Para los sabios israelitas, la observación de la naturaleza (que había invitado a los salmistas a contemplar y alabar al Creador) era una de las fuentes privilegiadas de la sabiduría. La naturaleza aportaba modelos y analogías que después, aplicados a la existencia humana, garantizaban la armonía y el éxito.

– También la historia, como cauce incesante de generaciones, era otra fuente importante de sabiduría, pues permitía conservar la valiosa experiencia de los antepasados en los depósitos de la tradición y el recuerdo, custodiados por los sabios con auténtica devoción.

– La misma sabiduría aparecía como un camino, un proceso que permitía acceder a los misterios de la creación y acrecentar el saber con nuevos conocimientos, al tiempo que facilitaba la comprensión y el control de las novedades de la vida.

Pues bien, Qohélet cuestiona los cimientos más sólidos del quehacer sapiencial en sus dos dimensiones: la naturaleza no aporta conocimientos válidos, porque sus movimientos son fijos e inmutables; pero la historia humana tampoco hace progresar a la sabiduría, por la ausencia de novedad y la contingencia del olvido. Se trata, en última instancia, de la negación de la historia, del recuerdo y de la esperanza. Pero se trata también de una primera “moción de censura” a las pretensiones casi absolutas y excesivamente optimistas de la misma sabiduría.

1,12-18 La penosa tarea del sabio. El autor se presenta ahora en primera persona y con el título de rey (Ecl 1,12; véase Ecl 1,1), adoptando una ficción literaria que mantendrá durante toda la primera parte. En la mayoría de los pueblos del Próximo Oriente antiguo, los reyes eran depositarios de una especial sabiduría, otorgada por sus dioses. Según la tradición bíblica, también Salomón había sido excepcionalmente agraciado con una sabiduría superior a los modelos orientales (véase 1 Re 3,10-12.28; 5,10-11.14).

En la presente unidad descubrimos dos secciones: Ecl 1,12-15 y 1,16-18, cada una de las cuales concluye con una cita proverbial. En la primera sección (Ecl 1,12-15) Qo-

hêlet se refiere a su programa y objeto: investigar con sabiduría *todo lo que se hace bajo el cielo* (Ecl 1,13a) o *todas las obras que se hacen bajo el cielo* (Ecl 1,14), conectando así con la anterior pregunta programática (Ecl 1,3). Esta actividad es considerada como “penosa” (Ecl 1,13b) y viene impuesta por Dios. No está claro que el autor adopte aquí la concepción genesiaca del trabajo como castigo por el pecado del hombre (véase Gn 3,17-19), a pesar de que volveremos a encontrar referencias más explícitas al mismo pasaje (Ecl 3,20; 12,7). El optimismo sapiencial, que recomendaba con entusiasmo la contemplación de la perfección y la belleza de la obra divina, recibe aquí un fuerte desmentido. La razón última reside en el desajuste entre reflexión y acción, teoría y praxis, ya que la reflexión sapiencial nunca llega a transformar una realidad “torcida e incompleta” (Ecl 1,15).

En la segunda sección (Ecl 1,16-18) Qohélet se refiere a la sabiduría como contenido, o como caudal de conocimientos (Ecl 1,16) y hace una primera aproximación a otro de los lugares comunes de la tradición sapiencial: la comparación/distinción entre sabiduría y necedad (Ecl 1,17). Qohélet acentúa el pesimismo, al no reconocer más ventaja que la del *sufrimiento* (Ecl 1,18) en favor de la sabiduría. La expresión *caza de viento* (Ecl 1,17) aparece frecuentemente como paralelo y sinónimo de “vanidad” y designa las pretensiones ilusorias del ser humano, su empeño en perseguir quimeras.

2,1-11 La alegría y los placeres. El trabajo y la riqueza. Tras una primera reflexión general sobre el valor de la sabiduría, Qohélet particulariza su investigación y la concreta en algunos de los valores mejor considerados por la sabiduría tradicional, como la alegría, el trabajo, el placer y la riqueza. El autor sigue desgranando recuerdos personales y configurando un método expositivo en forma de soliloquio. Las referencias salomónicas se intensifican a partir de Ecl 2,4, lo que permite dividir la unidad en dos secciones: Ecl 2,1-3 y 2,4-6.

La primera sección (Ecl 2,1-3) marca una nueva dirección en la búsqueda de sentido

(provecho, ganancia, felicidad) iniciada por el autor. Si la misma sabiduría, en cuanto valor reconocido, se le muestra “devaluada” y no ofrece ventajas (Ecl 1,16-18), es necesario buscar alternativas en la alegría y los placeres (Ecl 2,1). A pesar de todo, la felicidad humana sigue siendo un espejismo, por muy atractivo que se presente. Su limitación radica precisamente en su inconsistencia, en su inutilidad y en su carácter efímero. Aunque Qohélet parece empeñado en una búsqueda insensata del placer (Ecl 2,3), sin embargo deja bien sentado que su “experimento” está avalado por la sabiduría. Dado el carácter paradójico y discontinuo del método del autor, el momentáneo juicio negativo sobre *la alegría y el placer* (Ecl 2,1b-2) será matizado posteriormente de forma sorprendente y significativa (véase Ecl 2,22-24).

La segunda sección (Ecl 2,4-11) desarrolla el tema anterior, enmarcándolo en un nuevo tipo de experiencia: el trabajo y la actividad creadora como medios para adquirir riqueza y bienestar y, por lo tanto, como generadores de felicidad (una convicción que no ha perdido vigencia en nuestro tiempo). Para tal propósito, recurre nuevamente a la “ficción salomónica”. La descripción de la actividad constructora de Salomón (Ecl 2,4-6), de sus abundantes posesiones (Ecl 2,7) y de su fastuosa riqueza (Ecl 2,8-9) parece inspirada en la tradición bíblica que convierte al rey sabio en el más rico de los monarcas israelitas (Ecl 2,9; véase 1 Re 3,13; 6-9; 10,7.23; 2 Cr 8,3-6; Cant 1,14; 8,11), aunque también podría aludir a los grandes magnates contemporáneos del autor. En la detallada enumeración de la riqueza salomónica latén también los bienes que acompañaban a las promesas patriarcales (Gn 12-50; Job 1-2; 42) y las bendiciones garantizadas a los cumplidores de la alianza (véase Dt 28,1-14). Fundada en estas tradiciones, la sabiduría israelita había llegado, igualmente, a acuñar y a desarrollar un principio referente a la retribución, según el cual, la sabiduría, el trabajo y la justicia garantizaban la prosperidad material y la felicidad del individuo. Aunque Qohélet reconoce una cierta “recompensa” inmediata (Ecl 2,10) en la realización de tales

obras, sin embargo, la evaluación final confirma y repite anteriores veredictos: no hay proporción entre fatigas-esfuerzos y recompensa-resultados (Ecl 2,11). La pregunta inicial por el *provecho* (Ecl 1,3) sigue cosechando respuestas negativas que, salvando las distancias, mantienen su vigencia para la búsqueda obsesiva y casi "absoluta" de la riqueza, el éxito, el placer o el bienestar que caracteriza a nuestro tiempo.

2,12-16 La sabiduría. Qohélet retoma un tema ya insinuado, la comparación entre sabios y necios, y anticipa de paso otro tema, el de la herencia, que será desarrollado en la unidad sucesiva (Ecl 2,17-23). Es otra peculiaridad del método: anticipar fugazmente un tema y abordarlo en calas sucesivas, hasta "agotar" su tratamiento desde distintas perspectivas.

La bina *luz-tinieblas*, de amplias connotaciones bíblicas, es una imagen frecuentemente utilizada por la literatura sapiencial del AT para tipificar los comportamientos opuestos de sabios y necios, justos y malvados (véanse Prov 3,23; 4,19; 10,7). La sabiduría es la luz que ilumina el camino del sabio y cuya carencia convierte al necio en ciego.

En términos relativos, Qohélet concede una ventaja a la sabiduría: la que hay entre luz y oscuridad (Ecl 2,13) y ratifica su afirmación con un dicho típico de la tradición sapiencial (Ecl 2,14a). Pero el pensamiento paradójico del autor objeta una situación única y definitiva en la que tal ventaja queda neutralizada y es irrelevante: la oscuridad absoluta e insoslayable de la muerte, destino común de sabios y necios (Ecl 2,14b) y situación límite en que la luz del sabio es tan inútil como la oscuridad del necio. (El autor volverá de nuevo a los motivos de la luz, la oscuridad y la muerte, sobre todo en la conclusión; véase Ecl 11,7-12,7). Esta consideración relativiza, una vez más, las pretensiones de la sabiduría y su supuesta superioridad sobre otros valores y contravalores humanos (véase Prov 1,1-6; 8,12-21), pues si un mismo destino aguarda a sabios y necios, todos los esfuerzos del sabio resultan baldíos, gratuitos y "vanos".

Un nuevo argumento, formulado antes (la fugacidad del recuerdo, Ecl 1,11), viene a fortalecer y a sellar la conclusión de Qohélet. También la sabiduría tradicional había encumbrado, entre las múltiples "ganancias" del quehacer sapiencial, una especie de "inmortalidad del recuerdo" (véase Prov 10,7; Eclo 39,11; Sal 112,6). A la ausencia del recuerdo, antes constatada (Ecl 1,11), Qohélet suma ahora el hecho ineludible de la muerte, que aniquila por igual a sabios y necios e imposibilita cualquier ilusión de pervivencia en la memoria (Ecl 2,16). Sólo el posterior "descubrimiento" de la inmortalidad permitirá atisbar nuevas vías de solución al "callejón sin salida" al que llevan las radicales y lúcidas razones del autor.

2,17-23 Decepciones. Reaparece la pregunta sobre el *provecho* (Ecl 2,22), en forma de inclusión menor con Ecl 1,3, síntoma de que se está cerrando un ciclo de reflexiones. Las primeras y contundentes conclusiones de Qohélet producen un amargo sabor de desencanto, hastío y aborrecimiento de la vida (Ecl 2,17.18.20). El AT conoce algunos casos excepcionales y análogos (véanse Jr 20; Job 3; Jon 4; 1 Re 19), producidos por la adversidad, el dolor, la tragedia personal, etc.; pero nunca a partir de una situación de bienestar, como la que se adivina en la experiencia de Qohélet/Salomón.

Los motivos que producen este hastío están, una vez más, relacionados con la muerte, que obliga a dejar atrás todas las riquezas acumuladas o a poner en manos de un heredero (quién sabe si necio, inepto, vago o manirroto) los frutos de toda una vida de esfuerzos y fatigas (Ecl 2,18-19.21). Esta perspectiva, dolorosa y sombría, cierra la sección del trabajo y la riqueza (Ecl 2,4-11) y remite, con ligeras variantes, a la pregunta programática del libro (Ecl 1,3): ¿Cuál es el saldo final del negocio de la vida? ¿Qué ganancia queda tras la fuerte inversión de trabajos y afanes, sufrimientos, privaciones y fatigas? Apenas los números rojos de la vanidad.

2,24-26 El «único bien». Justamente en la conclusión al primer ciclo de reflexiones

encontramos una afirmación desconcertante, pues introduce unas pinceladas positivas en el paisaje abrumadoramente negativo que el autor ha esbozado hasta el momento. Su afirmación y recomendación de la *única felicidad* o "único bien" posible (Ecl 2,24-25) reaparecerá puntualmente al final de las tres partes restantes (Ecl 5,17-18; 9,7-10 y 11,7-10) y de algunas subsecciones (Ecl 3,12-13; 3,22; 8,15). Estos siete textos que, a nivel temático y estructural, se convierten en uno de los grandes ejes del libro, presentan abundantes coincidencias de contenido:

- Parten de una formulación negativa: no hay más bien que... (véase Ecl 2,22), aunque al final predomina la invitación positiva (Ecl 9,7; 11,9).

- Definen este bien/felicidad con tres verbos: *comer, beber, alegrarse/disfrutar* del trabajo y del esfuerzo; es decir, implica colmar necesidades básicas y saber disfrutar de los goces sencillos de la vida.

- Tanto el bien, como su disfrute, son presentado como *don de Dios*.

- Este "único bien" escapa al común diagnóstico de *vanidad*, que culmina las reflexiones del autor.

Llama especialmente la atención la múltiple referencia a Dios, ausente desde Ecl 1,13 de todos los afanes y esfuerzos humanos por obtener un provecho o recompensa propios. Dios, que impuso al hombre sus "penosas ocupaciones" (Ecl 1,13), concede ahora, de forma inesperada y gratuita, la felicidad y el disfrute. No se trata, por tanto, del *carpe diem* epicúreo-hedonista, ni de la "debida recompensa", hasta ahora negada por los grandes valores. En la frontera de la muerte (Ecl 2,16.21) y en los límites de la desesperación y el desencanto (Ecl 2,17.20), aparece una luz tenue y humilde que sólo es posible ver desde los ojos inescrutables de Dios. Cuando el afán desmedido de poseer produce hastío y la ilusión prometeica de comprender lo incomprendible y misterioso se hace añicos, la vida aún sigue ofreciendo un atractivo, unas migajas de felicidad, unos destellos de alegría.

II TIEMPO Y PROPORCION (3,1-5,19)

El segundo ciclo de reflexiones presenta una estructura similar al primero: un nuevo poema introduce la serie (Ecl 3,2-8 = Ecl 1,4-11) y la pregunta programática la enmarca (Ecl 3,9; 5,15b) en inclusión menor, hasta llegar al desenlace del "único bien" (Ecl 5,17-19 = Ecl 2,24-26), que en esta segunda parte ofrece otras dos formulaciones adicionales (Ecl 3,12-13.22). Dentro del conjunto encontramos algunas subdivisiones más o menos claras: Ecl 3,1-15; 3,16-22; 4,1-16; 4,17-5,6; 5,7-16. Reaparecen algunos temas de la primera parte (tiempo, sabios-necios, riqueza y herencia), pero la mayoría son nuevos: la obra de Dios, la injusticia, el destino del hombre, la religiosidad, las relaciones políticas. Predominan, por tanto, los ámbitos socio-político y religioso.

Tras haber analizado la aventura humana en sus facetas más individuales, el autor contempla al hombre en sus más típicas manifestaciones relacionales: Dios y su obra, los otros, Dios como referencia cültica, las relaciones sociales y políticas, etc. En todo este conjunto sobresalen dos preocupaciones: el tiempo oportuno para cada acción y la medida o proporción adecuada.

3,1-8 Todo tiene su tiempo. El poema más conocido del libro abre su segunda parte de forma similar a la primera. Una vez abandonada definitivamente la "ficción salomónica", una afirmación general hace de transición e introducción a un poema seguramente anterior a Qohélet, como lo demuestran su vocabulario distinto, su cercanía a las tradicionales tesis sapienciales y su estilo afín al de las listas onomásticas, muy extendidas en la sabiduría oriental y bien conocidas en la sabiduría bíblica (véase Job 38-41; Sal 148; 1 Re 5,13).

El poema tiene en cuenta el *tiempo humano*, todos los momentos de la existencia comprendidos entre el nacimiento y la muerte (Ecl 3,2). En catorce binas antitéticas van desfilando una de serie de acciones con ab-

solita regularidad formal, pero sin especial orden lógico. A su vez, cada bina forma una expresión polar (citando los extremos opuestos de una realidad, se incluyen también todas las posibilidades comprendidas entre ambos polos) que casi siempre tiene relación con la siguiente, conformando así una serie de siete pares paralelos (Ecl 3,2: nacer = plantar, morir = arrancar; Ecl 3,3: matar = destruir, curar = construir, etc.). Especiales dificultades presenta la interpretación de Ecl 3,5a, que puede referirse a los ámbitos de la agricultura, de la construcción o de la guerra; pero que también puede tener connotaciones eróticas, como afirmaba el Midrás de Qohélet y como parece sugerir el paralelo de Ecl 3,5b. Las dos últimas binas (Ecl 3,8) rompen la regularidad monótona con un bello quiasmo que destaca los extremos: *tiempo de amar...*, *tiempo de paz*.

Por un momento Qohélet abandona la perspectiva personal de sus experiencias y se sitúa en perspectiva universal, en el más puro estilo sapiencial. Efectivamente, para la sabiduría tradicional israelita el acierto y el éxito del hombre pasaban por el conocimiento de la ocasión propicia establecida para cada cosa y para cada acción. Así se comportaban la creación y la naturaleza y así debería actuar el hombre para alcanzar las metas perseguidas (sabiduría y felicidad, entre otras). Qohélet parece secundar las tesis tradicionales, aunque sólo sea momentáneamente y para cuestionarlas a continuación.

3,9-15 El hombre ante la obra de Dios.

Esta sección prolonga la anterior exposición sobre el tiempo (Ecl 3,1-8), volviendo a la forma habitual de reflexión. La regularidad de los tiempos parecía sugerir que su cabal conocimiento garantizaría el *provecho*, la ganancia del hombre. Y eso es precisamente lo que cuestiona Qohélet, repitiendo la inicial "pregunta programática" (Ecl 3,9; véase Ecl 1,3). Esta pregunta, que precedía al poema de los ciclos (Ecl 1,4-1), cierra ahora el poema de los tiempos, anticipando la respuesta negativa que será justificada por una argumentación escalonada en tres etapas: Dios, creador de todo, da al ser humano una tarea

imposible y desproporcionada para sus capacidades (Ecl 3,10-11), pero también le concede una felicidad sencilla y accesible (Ecl 3,12-13), por lo que al hombre no le queda más salida que aceptar el designio divino y sus propios límites, a sabiendas de que no puede dominar ni transformar la realidad (Ecl 3,14-15).

Ecl 3,10 repite, con leves variaciones, el pensamiento de Ecl 1,13 y contempla la tarea que Dios impone al ser humano, refiriéndola ahora a toda la actividad humana descrita en el poema precedente. La perspectiva es optimista, como se sugiere en Ecl 3,11: Dios ha creado un mundo hermoso y ordenado (se advierten claras reminiscencias de Gn 1) y lo ha puesto a disposición de la observación y de la comprensión humanas. Pero, en contra de las pretensiones de la tradición sapiencial, el hombre con toda su sabiduría es incapaz de comprender y explicar la obra divina (Ecl 3,11b). Su felicidad/recompensa no será, pues, producto de conquista personal, sino humilde aceptación de los dones divinos (Ecl 3,12-13). La claudicación de sus propios sueños y afanes ante Dios abren al hombre a la adecuada religiosidad, que Qohélet formula con la idea del "respeto/temor de Dios" (Ecl 3,14), expresada aquí por primera vez y repetida a menudo en el libro. No se trata tanto de "miedo", cuanto de una actitud reverencial que implica reconocimiento de su transcendencia, aceptación de su voluntad y lúcida toma de conciencia de la distancia insalvable entre Creador y criatura.

3,16-22 El destino del ser humano. Este nuevo tema conecta con lo anterior a través de una breve sección-gancho (Ecl 3,16-17), donde Qohélet repite un procedimiento ya conocido: anticipar brevemente un tema que más tarde será desarrollado. En este caso se trata del tema de la *injusticia*, que será abordado en el marco de su crítica a la tradicional doctrinal de la retribución. La observación incuestionable de la *injusticia* establecida (Ecl 3,16), denunciada frecuentemente por los profetas (véase Is 5,7), aludida en los salmos (véase Sal 94,20) y atribuida directamente por

Job a Dios (véase Job 9,24), es uno de los argumentos más sólidos que esgrimirá Qohélet para afirmar el desorden de lo real y la vanidad de la existencia. Aunque nuestro autor conoce la doctrina tradicional sobre el control divino y su juicio justo (Ecl 3,17), la nueva serie de reflexiones sobre las suertes parejas del ser humano y del animal (Ecl 3,18-21) le llevan a cuestionar implícitamente esa misma doctrina tradicional. Si un mismo destino aguarda a personas y animales, ¿qué aporta la justicia divina? Y si la muerte de ambos es idéntica (Ecl 3,19), ¿cuándo tendrá lugar el juicio divino? Qohélet, que negaba antes la ventaja de la sabiduría sobre la necedad (véase Ecl 2,14), pone ahora en duda la presunta superioridad de la naturaleza humana. Y lo hace, apoyándose de nuevo en la doctrina tradicional, aludiendo claramente a Gn 2-3 (el ser humano, como el animal, procede de la *adamah* y, tras la muerte, vuelve a ella; véase Gn 2,7.19; 3,19). Es verdad que los salmos y otros textos sapienciales afirman esta “semejanza estructural” entre personas y animales (véanse Sal 49,13.21; 36,7; 73,22; 104,21; Prov 30,2; Job 17,13-16; 34,14-15; Ecl 40,8.11). Pero también conocen una superioridad privilegiada del ser humano sobre las bestias (véase Gn 1,28; Sal 8,6-9). Qohélet decide ignorar este “optimismo antropológico”, remitiéndose al factor nivelador por excelencia, la muerte idéntica de unos y otros (Ecl 3,19-20). La pregunta de Ecl 3,21 parece tener en cuenta nuevas teorías, de probable origen helenista, que afirmarían la superioridad del espíritu humano (¿la inmortalidad del alma?), ante las que Qohélet se muestra excéptico (véase Ecl 12,7).

En el callejón sin salida al que abocan el fracaso de la justicia y la ausencia de una alternativa tras la muerte, el autor vuelve por tercera vez a la afirmación de la *única felicidad*/el “único bien” (Ecl 3,22; véase Ecl 2,24-26 y 3,12-13), cuyo contenido expresa en su forma más esquemática (*disfrutar de lo que se hace*) y, por una vez, sin referencia explícita a Dios.

4,1-3 El llanto de los oprimidos. Tras la anterior referencia al problema de la co-

rrupción de la justicia (véase Ecl 3,16-17), Qohélet introduce ahora una variante: el fenómeno de la opresión (Ecl 4,1-3). Ante este grave y frecuente escándalo, la reflexión del autor sube de tono y se vuelve excepcionalmente apasionada. Si la sangre del justo Abel clamaba venganza desde la tierra (véase Gn 4,10) y los lamentos atormentados de Job pedían una respuesta de Dios (véase Job 13,14-27; 31,35-37), si los lamentos de los oprimidos y desposeídos tenían garantizada la justicia divina (véase Ecl 35,13-15), Qohélet también conoce *opresiones* impunes y *oprimidos* sin consuelo (Ecl 4,1). El problema, ampliamente denunciado y combatido por los profetas, no permaneció ajeno a la sensibilidad sapiencial (véanse Prov 14,31; Job 9,23; 24,12). Sin embargo, también aquí Qohélet difiere ostensiblemente de la enseñanza de los maestros de Israel: puesto que el llanto indefenso y patético de los oprimidos no puede esperar respuesta ni consuelo, el autor proclama bienaventurados a los muertos y a los no nacidos que no tendrán ocasión de sufrir o contemplar tales atropellos (Ecl 4,2-3). La muerte, que antes era signo de la limitación humana (véase Ecl 3,19-21), es contemplada ahora como bendición y liberación.

4,4-6 Trabajo y éxito. El desajuste entre el esfuerzo humano y sus resultados, tema dominante de la primera parte, reaparece ahora con nuevos matices. Qohélet contempla un aspecto del trabajo humano sorprendentemente actual: el éxito conseguido a través de la competencia, la emulación y la envidia (Ecl 4,4). El diagnóstico habitual (*vanidad y caza de viento*) se complementa con dos dichos en tensión dialéctica: el primero (Ecl 4,5) repite la enseñanza tradicional sobre los peligros de la pereza (véase Prov 6,6.9; 10,4.26; 11,16); el segundo dicho (Ecl 4,6), también inspirado en la sabiduría tradicional (véase Prov 15,16; 16,8; 17,1), ilustra de forma bien gráfica la vía intermedia propuesta por Qohélet: ni la voracidad insaciable que aboca a un “sin vivir”, ni la inactividad total que lleva a la autoaniquilación sirven como solución. El *puñado con reposo*

(paz, alegría) es un acertado compendio de las invitaciones qohéletianas a disfrutar el "único bien".

4,7-12 Mejor dos que uno. Ecl 4,7-12 contrapone el individualismo y la esterilidad de la vida solitaria (Ecl 4,7-8) con las ventajas del compañerismo y de la solidaridad (Ecl 4,9-12). Ecl 4,8 repite, en parte, la idea expresada ya en Ecl 2,20-21: el trabajo y el afán malgastados para el disfrute ajeno. Sin embargo, el problema se agrava ahora por la soledad y el insaciable afán de riqueza. La evaluación es doblemente negativa, pues se trabaja para nadie y para nada.

El dicho *mejor dos que uno* (Ecl 4,9) introduce una serie de tres supuestos que ilustran las ventajas del compañerismo y de la solidaridad humanas en situaciones de necesidad: caída, noche fría y ataque por sorpresa. Hay que notar que esta invitación al compañerismo no está motivada en razones filantrópicas o altruistas, sino en el pragmatismo vital, característico del autor.

4,13-16 El pobre sabio y el rey necio. Un nuevo dicho comparativo (Ecl 4,13) introduce una reflexión de tema político: el autor parece referirse a una revolución que pone de relieve la ventaja relativa de la sabiduría. El dicho "más vale" presenta dos tipos opuestos: un joven/pobre/sabio y un viejo/rey/necio. La sabiduría tradicional asociaba la vejez con la sabiduría y la autoridad. Qohélet extrema la situación, prefiriendo un joven sabio a un viejo necio y la cuna humilde a la realeza. El dicho es ilustrado en forma parabólica con un ejemplo más sugerente que descriptivo. Aunque se han hecho repetidos intentos por identificar la situación y los personajes de Ecl 4,14-16 (José, David, Jeroboán, etc.), la ambigüedad y oscuridad de los datos nos hacen pensar en una situación ficticia e hipotética (como la "ficción salomónica" de Ecl 1-2). A pesar de que parece afirmarse el valor y el triunfo inicial de la sabiduría, el desenlace cuestiona su validez absoluta, a causa de la fragilidad de la memoria popular (Ecl 4,16b; véase Ecl 1,11; 2,16).

4,17-5,6 La religiosidad moderada. La unidad formada por Ecl 4,17-5,6 está dedicada íntegramente al problema religioso y, más concretamente, a algunas manifestaciones cúllicas que caracterizaban la práctica religiosa judía. La preocupación específicamente religiosa es rara en la sabiduría tradicional israelita, de carácter eminentemente profano, y en el mismo Qohélet. Sólo la sabiduría más tardía (Eclo y Sab) dará amplia cabida a la dimensión religiosa.

Con un evidente cambio de estilo (del expositivo al exhortativo) y a modo de inclusión menor, abriendo y cerrando la unidad, Qohélet define la adecuada actitud religiosa del ser humano ante Dios: obediencia (Ecl 4,17) y temor/respeto (Ecl 5,6). En el centro el autor se refiere a tres típicas prácticas religiosas: los sacrificios, la plegaria y la promesa/voto. En los tres casos aparece la expresión *necio* (4,17; 5,2.3), lo que significa un tratamiento más sapiencial que ético-religioso del problema. Ante estas frecuentes expresiones del comportamiento religioso, Qohélet aconseja prudencia y moderación.

Ecl 4,17 parece inspirarse directamente en 1 Sm 15,22 e, indirectamente, en numerosos textos proféticos que denuncian los sacrificios vacíos y desprovistos de exigencias tan fundamentales como la obediencia, la misericordia o la justicia (véanse Am 5,21-25; Os 6,6; Is 1; 58; Jr 7; Sal 50,23; 51,19). En relación con la plegaria, Qohélet critica la palabrería inútil y aconseja nuevamente la moderación, motivada en la infinita distancia existente entre el Creador y la criatura (Ecl 5,1-2). Jesús también recomendará idéntica parquedad de palabras, pero desde una experiencia de Dios bien distinta (Mt 6,7-8). Finalmente, el autor pone en guardia contra la práctica, seguramente extendida, de promesas y votos: es mejor no hacerlos; pero, si se hacen, hay que cumplirlos y no refugiarse en la sutil trampa de la *inadvertencia* (forma de dispensa de la obligación de una promesa, sustituida por una ofrenda que preveía la Ley), pues a Dios no se le engaña y se corre el riesgo de provocar su cólera (Ecl 5,3-5). Qohélet concluye aconsejando el "temor/respeto de Dios" (Ecl 5,6; véase Ecl 3,14), típico

ca exhortación de la tradición sapiencial israélita y la más frecuente recomendación de nuestro autor para definir la actitud religiosa del ser humano.

5,7-8 Oposición y atropellos. Por tercera vez aparece el tema de la injusticia y la opresión (véase Ecl 3,16-17; 4,1-3), aunque con un tratamiento predominantemente político. El autor concentra aquí los dos atropellos antes apuntados, la opresión del pobre (véase Ecl 4,1) y la violación de la justicia y el derecho (Ecl 3,16), y busca la causa en la organización política, descrita como una verdadera “pirámide burocrática” que facilita la corrupción y dificulta el recto ejercicio del gobierno y la atención a los estratos más humildes. Por eso, la solución propuesta por Qohélet pasa por la atención al campo (Ecl 5,8), pilar básico en la economía de las sociedades primarias y agrícolas.

5,9-16 Ambición y riqueza. La última reflexión de la segunda parte vuelve al conocido tema de la riqueza, contemplada en perspectiva negativa (Ecl 5,9-16). Inicialmente llaman la atención los múltiples paralelos que se advierten entre esta unidad y el final de la primera parte: antes del estribillo conclusivo (Ecl 2,24-26 = 5,17-19) encontramos la pregunta por el *provecho* (Ecl 2,22 = 5,15) y las referencias al heredero (Ecl 2,21 = 5,13), a la esterilidad del esfuerzo (Ecl 2,20 = 5,14-15) y a las privaciones sufridas (Ecl 2,23 = 5,16). Pero, aunque se repiten ideas anteriores, la reflexión ofrece variantes y matices de interés.

La primera sección (Ecl 5,9-11) está compuesta por tres sentencias breves que analizan el tema de las riquezas desde la perspectiva del esfuerzo y el disfrute, presentando tres estampas de codicia, a las que el paso del tiempo no ha hecho perder vigencia ni colorido: el que acumula insaciablemente sin poner límites a la propia ambición y sin disfrutar de lo poseído (Ecl 5,9), con lo que la riqueza pierde su valor instrumental para convertirse en fin absoluto; el que acumula para beneficio ajeno, para toda una corte de *devoradores* (Ecl 5,10), sin otro con-

suelo que contemplar horrorizado la dilapidación de la propia fortuna; y las servidumbres y preocupaciones ajenas a las riquezas, que no dejan vivir ni dormir en paz a su poseedor, en vivo contraste con el sueño tranquilo del jornalero (Ecl 5,11).

La segunda sección (Ecl 5,12-16) vuelve al estilo autoreflexivo y contempla el mismo tema desde la perspectiva de la herencia y de la muerte (como ya sucediera en Ecl 2,20-23). Según la argumentación del autor, uno de los mayores absurdos de la existencia consiste en acumular riqueza a costa de grandes esfuerzos y privaciones para que luego, en un mal día, se pierdan sin aprovechar al heredero (Ecl 5,13) ni proteger a su dueño de la muerte (Ecl 5,14). En Ecl 5,14 encontramos claros ecos de una frase lapidaria de Job (véase Job 1,21), aunque con una notable diferencia: la “imposibilidad” de Job es sustituida aquí por un agudo sentimiento de frustración y fracaso. Cierra la unidad una nueva formulación de la “pregunta programática” (Ecl 5,15, en inclusión con Ecl 3,9): no hay más *provecho* que el trabajo estéril y una existencia vivida entre penalidades y sinsabores (Ecl 5,16).

5,17-19 La única felicidad. Por tercera vez en esta segunda parte, aunque ahora de forma conclusiva, encontramos el conocido estribillo en que Qohélet condensa su teoría de la felicidad posible, la moderada recompensa que cabe esperar y disfrutar en una vida llena de contrariedades, desvelos y vanidad. Hay coincidencias básicas con la primera conclusión (véase Ecl 2,24-26), pero también diferencias significativas. Esta vez no se habla de “único” bien, sino del bien “conveniente”. Su contenido se amplía igualmente: junto a la terna *comer-beber-disfrutar* del trabajo, se incluye el aprovechamiento de las riquezas (Ecl 5,18a), en claro contraste con la negativa experiencia de la unidad precedente. Finalmente, se amplía la referencia a la intervención divina: esta *recompensa* es un don de Dios que, además de la riqueza, concede la posibilidad de su disfrute y *llena de alegría el corazón humano* (Ecl 5,19).

III UNA MISMA SUERTE (6,1-9,10)

Esta tercera parte presenta alguna dificultad de delimitación: el comienzo no aparece tan claro como en las dos partes anteriores, mientras que la conclusión parece extenderse entre Ecl 8,15 y 9,1-10, dos nuevas formulaciones del estribillo conclusivo sobre el "único bien". Sin embargo, una inclusión temática en Ecl 6,6 (*todos van al mismo sitio*) y Ecl 9,3 (*una misma suerte toca a todos*) confirma la delimitación propuesta. A los temas y motivos conocidos, como el valor de la riqueza y de la sabiduría o el problema de la injusticia, se suman ahora otros como el de la mujer, los deberes ante el rey y una amplia serie de contrastes. Sin embargo, el tema dominante de toda esta parte es el "problema de la retribución", íntimamente relacionado con el tema de la justicia divina (aludido anteriormente en los breves apuntes sobre la injusticia y la opresión, aunque sin referencia explícita a Dios), que ofrece aquí sus reflexiones más hondas y definitivas. En el conjunto del libro se produce un desplazamiento de intereses: de la atención predominante al *provecho* que el hombre obtiene de sus trabajos y afanes, característica de la primera mitad (ya no encontramos la "pregunta programática" de Ecl 1,3; 2,22; 3,9; 5,15), se pasa ahora al interés por el futuro, el final de la vida y la incertidumbre de la muerte, todo ello referido al misterioso designio de Dios.

6,1-6 Riqueza inútil. Aunque la nueva reflexión parece continuar el último tema de la sección anterior (véase Ecl 5,9-16.18), Qohélet introduce un notable cambio de perspectiva, planteando una situación hasta ahora inédita: la de una persona a quien Dios le concede todos los dones de la fortuna (bienes, riquezas, honores) que uno pueda soñar y desear (Ecl 6,2a). No se trata ya de la riqueza obtenida a base de esfuerzo, sufrimiento y privaciones personales (como en Ecl 5,9-16). Sin embargo, también esta situación conducirá al fracaso, si Dios no con-

cede igualmente el don del disfrute (Ecl 6 2b).

Un segundo supuesto va a completar esta "nueva" situación (Ecl 6,3-6). Las antiguas bendiciones incluían, además de la riqueza, una descendencia numerosa, una larga vida y un nombre que perdura en el recuerdo más allá de la muerte. Qohélet desafía de nuevo la doctrina tradicional, apuntando la hipótesis de que ni siquiera las más firmes bendiciones puedan garantizar la felicidad del hombre, si Dios no concede su disfrute (Ecl 6,3). En tal caso, es preferible la suerte del aborto (Ecl 6,3b-6), del mismo modo que antes se ha considerado dichosos a los muertos y no nacidos (véase Ecl 4,2-3). También Jeremías y Job envidiaron y desearon la suerte del aborto (véanse Jr 20,14-18; Job 3,11.13.16). La diferencia radica en que uno y otro hablaban desde situaciones límite, mientras que Qohélet plantea una situación hipotética desde su desapasionada posición de observador de la realidad.

6,7-12 Ansiedad e ignorancia. Encontramos aquí dos breves series de reflexiones sin clara unidad temática. En Ecl 6,7-9 se prolonga el tema de la insaciabilidad humana, tratado en Ecl 5,9-11 a propósito de las riquezas. Ahora se generaliza en términos que recuerdan el poema inicial (véase Ecl 1,5-8): como el movimiento incesante del sol y del viento, como el afán insaciable de ojos y oídos, así es la ansiedad humana, simbolizada en la boca y su apetito voraz (Ecl 6,7). Y, puesto que nada (ni sabiduría ni riqueza) asegura ventajas absolutas (Ecl 6,8), Qohélet ratifica su convencimiento básico: la única solución reside en *contentarse con lo que uno tiene* (Ecl 6,9, expresión muy cercana a nuestro dicho popular: "más vale pájaro en mano, que ciento volando").

Ecl 6,10-12 insiste en ideas ya conocidas: dominio absoluto de un Dios demasiado poderoso y alejado de sus criaturas, como para que éstas puedan acercársele, comprenderlo y contender con él (Ecl 6,10); la inutilidad de la palabrería (Ecl 6,11) y las repetidas preguntas sobre *lo bueno* (que sustituye al *provecho*) para el hombre y sobre el futuro

que escapa a su control (Ecl 6,12). Una vez más, Qohélet contempla al hombre desamparado en un mundo y un tiempo que no controla ni comprende.

7,1-14 Contrastes. Un acusado cambio de estilo da paso a esta unidad elaborada a base de variados recursos literarios: dichos comparativos breves (del tipo “más vale” o “mejor”), estructuras paralelas y polares, asonancias y juegos de palabras (lamentablemente intraducibles). La frecuencia de algunas palabras claves como sabio/sabiduría, necio, muerte/final, duelo, tristeza, nos da la pauta del contenido. La relación con el contexto viene definida por la respuesta dada en Ecl 7,14 a la pregunta formulada en Ecl 6,12b: *¿quién le dirá al hombre lo que sucederá después de él?* Además, se advierten ecos del tema de la riqueza y su valor y empieza a tomar fuerza la preocupación por el problema de la retribución y de la justicia divina (en las insistentes referencias al “final” de la vida).

Ecl 7,1-4 presenta, en forma de dichos tradicionales, una serie de contrastes que resultan un tanto desconcertantes, tanto desde la perspectiva de la sabiduría tradicional, como desde el pensamiento de Qohélet (sobre todo desde sus reiteradas invitaciones a la alegría y al disfrute de la vida). La preferencia por los días de la muerte, del duelo y de la tristeza sobre sus opuestos positivos ha de ser comprendida desde el telón de fondo de Ecl 7,14a: *en los días de felicidad, sé feliz; en los días malos, reflexiona*. Se trata de una de las convicciones más firmes del autor, que resonará con especial intensidad en la conclusión de su obra (véase Ecl 11,7-12,7). Es precisamente el final de la vida el momento clave que clarifica a los ojos del sabio el sentido de toda la existencia previa, desvelando la respuesta a sus múltiples interrogantes.

Ecl 7,5-12 abunda en las ventajas de la sabiduría, ilustradas en los comportamientos contrapuestos de sabios y necios por medio de dichos de corte clásico. Por una vez, Qohélet parece compartir determinados lugares comunes de la sabiduría tradicional. En la serie, destacan de forma especial la

imagen que describe la risa del necio (Ecl 7,6); la descalificación, por necia, de la actitud nostálgica expresada en el clásico dicho: “cualquier tiempo pasado fue mejor” (véase Ecl 7,10); y la curiosa “escala de valores” que se establece entre la vida –*ver la luz del sol*–, la sabiduría y la riqueza (Ecl 7,11-12).

Ecl 7,13-14 cierra la unidad volviendo al lenguaje y preocupaciones características de Qohélet: opacidad e inmutabilidad de la obra de Dios (Ecl 7,13), autor y responsable último de los tiempos tanto buenos como malos que pueden corresponder a la criatura humana incapaz, por otra parte, de adivinar su futuro y de preveer la recompensa o retribución divina (Ecl 7,14).

7,15-25 Justicia, moderación y sabiduría. A pesar de la aparente dispersión temática y de las dificultades por descubrir nexos de unión, es evidente que Ecl 7,15-25 forma una unidad autónoma y bien definida. Es verdad que algunos versículos parecen independientes (Ecl 7,15) o fuera de lugar (Ecl 7,19); pero el conjunto queda articulado temáticamente por la binas justicia-sabiduría y maldad-necedad.

Ecl 7,15 ofrece una nueva cala en el problema de la retribución. A las fugaces denuncias de Ecl 3,16; 4,1 y 5,17, se suma ahora una nueva constatación: hay justos prematuramente malogrados y malvados longevos. El hecho cuestiona la validez universal del principio de retribución (la justicia es recompensada y la maldad castigada), puesto que la larga vida era una de las recompensas a la virtud.

Ecl 7,16-18, prolongado en Ecl 7,20-22, supone un cambio de estilo (se pasa a la exhortación) y un giro notable en el pensamiento del autor. Qohélet pasa a recomendar una especie de equilibrio entre justicia-maldad y sabiduría-necedad, renunciando a los excesos y extremos. Algo parecido recomendaba la “aurea mediocritas”, tan apreciada por algunos autores greco-latinos. Sin embargo, Qohélet no quiere reivindicar en absoluto una ética ramplona y alicorta, sino extraer simplemente determinadas conse-

cuencias de sus observaciones: puesto que la justicia perfecta es un ideal imposible (véase Ecl 7,20-22) y la sabiduría plena escapa al alcance del ser humano (véase Ecl 7,23), pretender conquistarlas por las propias fuerzas es una ilusoria y ridícula pretensión del insensato orgullo humano.

A pesar de todo, Qohélet valora la sabiduría (Ecl 7,19); buena prueba de ello son sus repetidos y esforzados intentos por alcanzarla (Ecl 7,23; véase Ecl 1,13.16-18; 8,9.16-17). Pero una y otra vez acaba reconociendo su propio fracaso, puesto que el sentido de lo real se le escapa y la verdadera sabiduría queda lejana e insondable (Ecl 7,24; véase Prov 30,1-4; Job 28). Al final, su dedicación y su "rigor científico" no parecen ofrecer más frutos que la observación de la realidad y algunas conclusiones prácticas (Ecl 7,25) que, a la postre, ratifican las ventajas de la justicia y la sabiduría sobre la maldad y la insensatez (en contra de lo afirmado en Ecl 1,17-18).

7,26-29 La mujer. Esta breve sección dedicada a la mujer ha situado a Qohélet en la extensa galería de "misóginos ilustres" que recorre la mayor parte de la historia de la literatura universal. El AT, como el ambiente medio-oriental en que se origina, no es ajeno a esta corriente, aunque ofrece ejemplos y páginas excepcionales que magnifican el valor de la mujer. Más concretamente, la literatura sapiencial dedica especial atención a prevenir de los peligros de la mujer seductora y de la "extraña" (véanse Prov 6,20-35; 7; Ecl 9,3-9; 23,16-27; 42,12-14; Job 31,1-9), aunque tampoco faltan textos que ensalzan a la *mujer de valía*.

En Ecl 7,26 no queda claro si Qohélet habla de todas las mujeres en general, o sólo de la seductora (definida sucesivamente como *trampa-lazos-cadenas*). La tradición sapiencial enseñaba que los sabios y los justos podían evitarla, mientras que los inexpertos y pecadores caían irremediabilmente en sus redes, pensamiento que parece compartir nuestro autor (Ecl 7,26b). De cualquier manera, Qohélet considera a la mujer como un misterio insondable (equiparable a la sabiduría en Ecl

7,23-24). El tono negativo se acentúa en la pretendida búsqueda de la *mujer cabal*, pues no existe (Ecl 7,28; véase Prov 31,10); aunque tampoco corre mejor fortuna el hombre. Más allá de lo anecdótico, parece evidente que tales afirmaciones hay que situarlas y leerlas a la luz del contexto socio-cultural y literario del autor y al contraluz de Ecl 9,9, donde encontramos una visión más positiva.

8,1-9 Deberes ante el rey. Aunque no queda claramente delimitado el tema de reflexión, la atención predominante de Ecl 8,1-9 parece recaer sobre la conducta adecuada ante el rey (Ecl 8,2-6), teniendo como telón de fondo el valor de la sabiduría, positivo en Ecl 8,1 y limitado en Ecl 8,7-8. La afirmación inicial sobre la superioridad del sabio y las ventajas de la sabiduría (Ecl 8,1) parece conectar con el anterior dicho de Ecl 7,19 que comparaba a la sabiduría con el gobierno político. Ambos temas vuelven a encontrarse a lo largo de la presente unidad.

Tanto en Israel, como en los grandes pueblos del Oriente Medio, uno de los principales focos de la sabiduría fue precisamente la corte: las escuelas cortesanas preparaban a los futuros gobernantes y a los altos dignatarios para sus futuros cargos. Igualmente, la figura del sabio-consejero era especialmente apreciada en el séquito real (véase 2 Sm 15,12-31; 16,32; 17,14). Muchas páginas de la sabiduría bíblica suponen este medio ambiente cortesano (véanse Prov 8,12-21; Sab 1,1; 6,1-12; 9) y la misma persona del rey llegó a convertirse en uno de los motivos destacados de las colecciones más antiguas de Proverbios. En Ecl 8,2-6 Qohélet ofrece unos cuantos consejos prácticos, de corte tradicional, sobre la actitud "sabia" ante el rey. Sin embargo, el tono es claramente ambiguo, pues el autor alude también, implícitamente, a los riesgos de despotismo y otros abusos de poder que acechaban a los reyes (Ecl 8,3-4.9b). Por ello, recomienda precaución y prudencia para escapar a sus represalias y adivinar el "momento oportuno" (Ecl 8,5-6, con clara referencia a Ecl 3,1-8).

La última idea sirve de gancho para completar la reflexión con otra de sus grandes

preocupaciones: la incapacidad humana para dominar la realidad o disponer del futuro (Ecl 8,7-8). Por segunda vez responde Qohélet a la pregunta formulada en Ecl 6,12b: también aquí (como antes, en Ecl 7,14) el autor contempla al ser humano desvalido ante el futuro e inerte ante el presente, sin poder tomar las riendas de su vida y de su muerte.

8,10-14 Retribución de justos y malvados. Llegamos aquí a uno de los momentos culminantes de todo el libro, en el que Qohélet aborda el agudo conflicto de la retribución humana e, implícitamente, el misterioso enigma de la justicia divina. El tema había sido introducido previamente, a base de breves apuntes o llamadas de atención (véase Ecl 3,16; 4,1; 5,7; 7,15). Ahora Qohélet entra a fondo, abordando dos aspectos concretos del problema: el retraso de la sentencia contra los malvados (Ecl 8,10-12) y el escándalo de las “suertes cambiadas” (Ecl 8,14).

La doctrina tradicional sobre la retribución afirmaba la perfecta justicia de Dios que sancionaba la conducta del hombre, en términos de felicidad/bendición para los justos y desgracia/maldición para los malvados, en un horizonte estrictamente intramundano. Esta teoría constituía la traducción sapiencial de la teología de la alianza (y su dialéctica de bendiciones y maldiciones) latente en la mayoría de los libros históricos y proféticos del AT. Aunque se habían levantado algunas voces críticas (véase Jr 12,1), esta doctrina se había consolidado como dogma o verdad incuestionable. Habrá que esperar al libro de Job (que la replantea de forma radical e incuestionable) y a Qohélet, para evidenciar sus límites y empezar a buscar nuevas vías de solución.

Ecl 8,10 plantea algunas dificultades textuales que condicionan la traducción, basada en conjeturas (también puede leerse: *Vi enterrar a los malvados; entraban y salían del templo seguros de sí, mientras en la ciudad se alababa su conducta*). Al margen de la traducción e interpretación y de la crítica de fondo a la incoherencia de la “opinión pública”, lo que escandaliza a Qohélet es el re-

traso de la sentencia contra los malvados (Ecl 8,11-12a), pues estimula a imitar su ejemplo y pone en duda la doctrina de la retribución, que nuestro autor cita en una de sus formulaciones clásicas (Ecl 8,12b-13). Qohélet no rechaza la doctrina, sino su validez universal, que queda definitivamente en entredicho a partir de otro dato de experiencia: el cambio de recompensas entre justos y malvados (Ecl 8,14; véase Ecl 7,15). Sin llegar a negar la justicia de Dios, reconoce implícitamente que ésta escapa al conocimiento y a las previsiones del hombre.

8,15-17 El único bien. Comienza aquí la conclusión de la tercera parte, con una primera formulación del consabido estribillo del “único bien” –*la única felicidad*– (Ecl 8,15), en claro contraste con los escasos resultados del quehacer sapiencial (Ecl 8,16-17). La conclusión, sin embargo, se prolonga aún en Ecl 9,1-10, donde reaparecen los últimos temas tratados.

Ecl 8,15 ofrece la conocida invitación de Qohélet al disfrute de los bienes sencillos que proporciona la existencia (véase Ecl 2,24-25; 5,17-18). Aunque su extensión es más breve, contiene todos los elementos estructurales de las anteriores invitaciones e incorpora un nuevo rasgo que cobrará importancia progresiva, conforme nos acercamos al final: la valoración y recomendación de la alegría (véase Ecl 9,7; 11,7.9).

Ecl 8,16-17 repite, igualmente, reflexiones análogas (véase Ecl 1,13-14; 7,23-25). Qohélet vuelve a reconocer, aunque sea tácitamente, la importancia de la sabiduría y el fracaso de todos los afanes del sabio por desentrañar el sentido de la realidad (obras del hombre-obras de Dios) y por obtener una recompensa proporcionada a sus desvelos. En Ecl 8,17 resuena por tres veces la frase *no encuentra*, como certero diagnóstico de unos límites que contrastan abiertamente con el optimismo de la sabiduría tradicional, convencida de “encontrar” el sentido (o sentidos) de la realidad.

9,1-6 Suertes idénticas. En tono claramente conclusivo (Ecl 9,1), Qohélet saca con-

secuencias de sus reflexiones precedentes, mientras se hace más fuerte y determinan- te el espectro de la muerte, como el límite in- franqueable que obliga a replantear toda la vigente escala de valores.

Ecl 9,1-3 se refiere a las últimas reflexio- nes: si las obras de Dios son inaccesibles a la sabiduría humana (véase Ecl 8,17), ello significa que el último sentido de la realidad depende exclusivamente de él y que la vida de justos y sabios está en sus manos (Ecl 9,1), puesto que el hombre no puede esgrimir ni sabiduría ni justicia (Ecl 9,3b). Y si la experiencia desmiente la doctrina de la re- tribución (véase Ecl 8,10-14), es porque un destino común, la muerte, aguarda a todos (Ecl 9,2a.3a). El autor contempla, en cinco binas polares, la frontera de la muerte como el límite ante el que se estrellan todas las ilu- siones y distinciones humanas entre sabi- duría y necedad, justicia e injusticia, reli- giosidad e impiedad (Ecl 9,2b). Ante esta perspectiva, el concepto de Qohélet sobre la naturaleza humana alcanza sus niveles más ínfimos (Ecl 9,3b).

Ecl 9,4-6 prolonga la reflexión sobre la muerte, aunque en perspectiva distinta. Qo- hélet, que antes ha afirmado preferir la muer- te a la vida, en determinadas condiciones (véase Ecl 4,2-3; 7,1-4), proclama ahora abier- tamente la bondad de la vida, pues *mientras hay vida, hay esperanza* (Ecl 9,4). Por el con- trario, la muerte queda definida a partir de unos cuantos rasgos certeros que revelan su negatividad: ausencia de conocimiento, de re- compensa, de recuerdo, de sentimientos y de solidaridad (Ecl 9,5-6). En definitiva, la muer- te es la nada.

9,7-10 La recompensa del hombre. Al fi- nal de la tercera parte volvemos a encontrar la puntual invitación (ya anticipada en Ecl 8,15) a disfrutar de la vida. La reflexión pre- cedente y el telón de fondo de la muerte ha- cen más llamativa esta apasionada exhorta- ción a la vida y a sus placeres. En la presente formulación encontramos sensibles diferen- cias respecto a textos anteriores (Ecl 2,24-25; 5,17-18; 8,15): el estilo pasa de la exposición a la exhortación en imperativo; ya no se ha-

bla de “único bien”, sino de una *recompensa* “limitada” (Ecl 9,9b); tampoco se habla de “don”, sino de la aceptación divina de las obras humanas (Ecl 9,7b). Encontramos, fi- nalmente, una ampliación de extensión y contenidos: además de la triada conocida (co- mer/beber/disfrutar), se añaden referencias al vestido, al perfume y a la mujer amada. El vacío de la muerte y la imposibilidad de ob- tener una ganancia firme y duradera invitan a vivir esta vida en plenitud, aun a sabiendas de la inutilidad de todo esfuerzo humano (Ecl 9,9b). He aquí la gran paradoja de Qohélet: la muerte inevitable relativiza anteriores re- flexiones y recomienda el esfuerzo y el em- peño en cada acción (Ecl 9,10). La muerte hace redescubrir la vida, como don/acepta- ción divina de las obras (afanes, trabajos, su- frimientos) del ser humano. En la literatura oriental (Poema de Gilgamés, Canto del ar- pista) y en la literatura sapiencial tardía (Ecl 14,11-19; 30,21-25) encontramos exhorta- ciones parecidas.

IV

INCERTIDUMBRE ANTE LA HORA FINAL (9,11-12,8)

Mientras que el comienzo de esta última parte del libro es problemático, la conclusión nos lleva hasta Ecl 11,7-10, última invita- ción a la alegría y al disfrute de la vida. Sin embargo, la estrecha conexión de esta con- clusión con el epílogo (Ecl 12,1-8) nos mue- ve a incluirlo en el conjunto.

Entre los rasgos distintivos de la cuarta parte hay que destacar la inclusión temática (Ecl 9,12; 11,5-6) sobre el desconocimiento (*el hombre no sabe*) de la hora final y el futuro; el momento de la muerte, desconocido en Ecl 9,12 y “recordado” en Ecl 11,8; 12,1-7. Se ad- vierte, además, una ausencia progresiva del vocabulario “intelectual”, abundancia de di- chos breves en un estilo convencional, tono más optimista y desaparición de la expresión “vanidad” hasta la sección conclusiva. Los te- mas nos son conocidos, en su mayor parte: inutilidad del esfuerzo, ventajas de la sabi- duría, contrastes y desatinos, el necio, los di-

rigentes, etc. **Más novedosa** resulta la reflexión sobre el trabajo previsor, que precede al brillante final donde el autor contrapone la invitación a la alegría con la lúcida toma de conciencia ante la muerte.

9,11-12 Contrastes. La breve sección introductoria nos remite a la reflexión sobre el tiempo oportuno (Ecl 3,1-8), a la incapacidad de la sabiduría para garantizar el éxito (véase Ecl 1,12-18; 3,9-11; 6,12; 8,17) y al desconocimiento de la hora de la muerte, que deja al ser humano desvalido e indefenso como un animal cogido en la trampa (Ecl 9,12b). Sólo el conocimiento del tiempo oportuno podría garantizar el éxito de la sabiduría humana, incluso en su dimensión más práctica. Sin embargo, ni las condiciones más favorables garantizan siempre el éxito o los buenos resultados (Ecl 9,11). En la suerte de peces y pájaros (Ecl 9,12) parece escucharse el eco del destino común de hombres y animales (véase Ecl 3,18-21). Sin nombrarlo, Dios queda al fondo, como sostenedor y responsable último de un orden misterioso e inabarcable, ante el que también se estrella la "sabiduría práctica".

9,13-18 Más vale maña que fuerza. Ecl 9,13-18 forma una unidad compuesta por una breve parábola (Ecl 9,14-15), seguida de reflexiones hechas a partir de dichos comparativos, cuyo contenido queda perfectamente resumido en nuestro refrán *más vale maña que fuerza* (Ecl 9,16-18a). A su vez, la unidad sirve de introducción a una amplia sección que reivindicará el valor "relativo" de la sabiduría. En la parábola, que recuerda la situación de Ecl 4,13-16, encontramos el contraste de dos personajes-tipo: sabio-pobre y rey-poderoso (Ecl 9,14). La afirmación del valor indiscutible de la sabiduría queda, sin embargo, empañada por el desagrado y la fragilidad de memoria de los beneficiarios (Ecl 9,15), situación que da pie a dos dichos del tipo: *la sabiduría vale más que..., pero...* (Ecl 9,16,18) y a un dicho comparativo (Ecl 9,17). Tanto el olvido humano, como el más mínimo error, ponen en entredicho el valor absoluto de la sabiduría.

10,1-11 Desatinos. Comienza aquí una amplia sección que ocupa la mayor extensión de esta cuarta parte (Ecl 10,1-20; algunos añaden también Ecl 11,1-6) y que tiene características propias respecto a todo el conjunto. Formalmente, predomina el dicho simple en paralelismo sinonímico o antitético, al estilo de las antiguas colecciones de proverbios. Algunos dichos son independientes, pero la mayoría de ellos se agrupan por afinidad temática, formando pequeñas unidades. Entre los temas, también se advierten correspondencias con algunos lugares comunes de Proverbios (valor de la sabiduría, conductas sabio-necio, rey y nobles, etc.). A lo largo de la sección, Qohélet se manifiesta como un "maestro de sabiduría" tradicional que pierde, por unos momentos, su distancia crítica y su escepticismo peculiar ante los valores y pretensiones del mundo sapiencial.

Ecl 10,1-3: El final del capítulo anterior (Ecl 9,18b) marca la transición a esta primera unidad de la nueva sección. El acento recae ahora en los efectos corrosivos de la necesidad, pues unas mínimas dosis pueden contrarrestar y arruinar los resultados obtenidos a base de paciencia y pericia (Ecl 10,1). A esto se añaden unos cuantos rasgos breves y certeros que tipifican la conducta del necio desde modelos tradicionales.

Ecl 10,4-7 reúne tres dichos independientes (Ecl 10,4b.6.7) agrupados en torno al tema genérico del arte de gobernar. Qohélet aconseja la mesura ante los superiores irritables y denuncia determinados desatinos propios de la corte, como la promoción de los incompetentes y mediocres en detrimento de los sabios (Ecl 10,6) o la revolución social sugerida en la inversión de roles entre esclavos y nobles (Ecl 10,7). La sabiduría tradicional nunca vió con buenos ojos las alteraciones radicales del orden constituido y Qohélet se suma aquí a tal convicción.

Ecl 10,8-11 agrupa cuatro dichos de tipo casuístico sobre algunos casos particulares de "sabiduría práctica". Concretamente, se refiere a determinados oficios artesanos (campesino, albañil, cantero, leñador y encantador de serpientes), a determinados inconvenientes anejos al oficio (Ecl 10,8-9) y a ciertos ries-

gos que pueden malograr los resultados esperados (Ecl 10,10-11). También en estos trabajos, de carácter artesano y manual, *el éxito reside en utilizar la sabiduría* (Ecl 10,10b).

10,12-15 El sabio y el necio. Un dicho sobre el uso de la palabra de sabios y necios (Ecl 10,12) da paso a una breve sección dedicada a describir al necio, donde el autor mezcla elementos tradicionales con aportaciones propias. Qohélet está convencido, en línea con la más pura tradición sapiencial, de las ventajas de las palabras del sabio sobre las del necio, puesto que aquellas redundan en beneficio ajeno y éstas arruinan a su dueño (véase Prov 10,8.14; 14,3; 18,7). La sabiduría exigía no sólo hacer uso de la palabra y hablar bien, sino también hablar oportuna y eficazmente.

10,16-20 Nobles y dirigentes. Ecl 10,16-20 forma una unidad un tanto heterogénea, donde se dan cita distintos estilos y temas. No obstante, el ámbito cortesano (ya presente en Ecl 10,4-7) y las referencias al comportamiento de nobles y dirigentes se convierten en los elementos unificadores. La contraposición, en paralelismo antitético, entre el *¡Ay del país...!* y el *¡Dichoso el país...!* de Ecl 10,16-17, da el tono a toda la unidad, en la que Qohélet critica duramente la irresponsabilidad de los príncipes vividores y holgazanes con trazos que recuerdan a Is 5,21-22 y Am 6,4-6. En cuanto a Ecl 10,18-19, parece una prolongación de Ecl 10,16 y alude a los riesgos de la pereza y a las “orgías” de los nobles. Cierra la unidad una exhortación sobre la prudencia en la corte (Ecl 10,20), en línea con Ecl 8,2-3, que parece aludir al peligro de espionaje y delación. El consejo de Qohélet recuerda nuestro dicho “las paredes oyen”.

11,1-6 Ante el futuro incierto. Con un notorio cambio de tema y estilo, Qohélet vuelve a sus preocupaciones habituales: la ignorancia o desconocimiento del momento oportuno y la desproporción entre esfuerzo y resultados. A pesar de todo lo dicho al respecto, el autor vuelve a sorprendernos, acon-

sejando ahora la acción arriesgada y el trabajo diligente y previsor.

Cuatro imperativos (Ecl 11,1-2.6) enmarcan esta sección, caracterizada por la cuádruple repetición de la expresión *no sabes/conoces* (Ecl 11,2.5ab.6) y por la alternancia de exhortación y reflexión. Retorna también el vocabulario de la naturaleza y de los elementos cósmicos que aparecían en el prólogo (Ecl 1,4-7). La interpretación de Ecl 11,1 es discutida: hay quien piensa que se trata de una alusión a la caridad, o una referencia literal al comercio marítimo. Tal vez Ecl 11,2 ayude a precisar el sentido: el autor aconsejaría, simultáneamente, el “riesgo” de embarcar mercancías (aventura incierta en la antigüedad) y la “previsión” de repartirlas en expediciones distintas. Ecl 11,3-4 es una reflexión que trata de justificar los consejos anteriores a partir del comportamiento impredecible y aleatorio de los fenómenos naturales. Ecl 11,5 abunda en el mismo tema, refiriéndose ahora al carácter impenetrable de la acción divina en el “misterio” de la concepción y desarrollo de la nueva vida en el seno materno, motivo de amplias resonancias bíblicas (véanse Sal 139,13-17; Job 10,7-11; 2 Mac 7,22). Finalmente, Ecl 11,6 aconseja *sembrar y no dar reposo*, una nueva llamada a la acción y al trabajo, paralela a la que abría la unidad (Ecl 11,1-2). Puesto que las previsiones son imposibles (e inútiles) y los resultados inciertos, el hombre no tiene más salida que trabajar y poner cuanto queda a su alcance (véase Ecl 9,10a), con actitud esperanzada, aunque sin excesiva ansiedad.

11,7-12,8 Conclusión: los días luminosos y los días oscuros. El final del libro coincide con la reflexión sobre el final de la vida humana. Nuestro autor (quién sabe si en la última etapa de su vida) nos deja una página antológica, cargada de poesía, de tonos crepusculares y no exenta de un cierto deje de melancolía y tristeza. ¡Curiosa ambientación para hacer la última invitación a la alegría!

A pesar de la evidente autonomía e independencia de Ecl 12,1-8 (epílogo del libro, en correspondencia estructural con el prólogo, Ecl 1,4-11), hay más que suficientes razones

lingüísticas, estilísticas y temáticas para considerar Ecl 11,7-12,8 como una sección unitaria, armoniosa y bien ensamblada. En esta unidad conclusiva, Ecl 11,7-8 constituye la introducción u obertura a un díptico, cuya primera tabla (Ecl 11,9-10) está dedicada al tiempo luminoso de la juventud, y la segunda (Ecl 12,1-7) se refiere a los años oscuros de la vejez y la muerte.

- Ecl 11,7-8 ofrece un dicho breve donde se exalta el valor de la vida con la doble imagen de la *luz* y el *sol* (Ecl 11,7) y una doble exhortación a *disfrutar* (= alegrarse) de los años buenos y a *tener en cuenta* (= recordar) los tiempos sombríos que se avecinan, definidos como *vanidad* (Ecl 11,8). Todos los elementos de la exhortación reaparecen de forma significativa en las subsecciones siguientes. Los verbos “disfrutar” y “tener en cuenta” pasan a encabezar en forma imperativa cada subsección (Ecl 11,9 y 12,1), como sus temas principales. Los días/años de luz se convierten en el motivo dominante de Ecl 11,9-10 y son identificados como los *días de la juventud* (Ecl 11,9; 12,1), mientras que los *días malos-días de oscuridad* anunciados en Ecl 11,8- serán el motivo dominante en Ecl 12,1-8, en clara referencia a la vejez y a la muerte. El diagnóstico conclusivo de *vanidad*, cerrará también ambas unidades (Ecl 11,10; 12,8).

- Ecl 11,9-10 constituye la primera tabla del díptico, que está dedicada a la alegría del tiempo de la juventud/adolescencia (palabra clave e inclusión menor en Ecl 11,9a.10b). Cambiando de persona, Qohélet se dirige ahora en forma imperativa al joven, invitándolo encarecidamente a la alegría y al disfrute de los aspectos positivos de la vida (Ecl 11,9), y a evitar su lado sombrío y doloroso (Ecl 11,10). La invitación del autor, cargada de optimismo y vitalidad, incluye también una doble limitación: el juicio de Dios y el carácter efímero de los años jóvenes. Hay que advertir que esta nueva exhortación a la alegría cierra el ciclo de reflexiones de la cuarta parte y es equivalente a las anteriores exhortaciones conclusivas (véase Ecl 2,24-25; 5,17-18; 9,7-10), aunque incorpora sensibles diferencias, pues del vocabulario caracte-

rístico de estos “estribillos” sólo permanecen la mención de la alegría (= “disfrutar”) y la referencia a la felicidad (= “ser feliz”). La alusión al juicio divino (Ecl 11,9b) suele ser considerada como un añadido, extraño al pensamiento de Qohélet (véase Ecl 12,14). Sin embargo, a la luz de Ecl 3,17, cobra un sentido nuevo: si cada cosa tiene su tiempo, también Dios pedirá cuentas del tiempo de la alegría.

- Ecl 12,1-8 representa, a la vez, la segunda tabla de este díptico conclusivo y el magnífico epílogo que pone colofón a las reflexiones de Qohélet. La palabra clave es el *ten en cuenta* (= recuerda) inicial, mientras que el motivo dominante son los *días malos/días de oscuridad* (Ecl 12,1b.2.3b), uno y otros anunciados en Ecl 11,8. El hermoso poema de Ecl 12,1-7 ofrece una construcción original y variada, con un solo periodo, iniciado en el imperativo de Ecl 12,1a, del que dependen tres oraciones temporales introducidas por la fórmula *antes de* (Ecl 12,1b.2.6). En la segunda se abre un largo paréntesis que incluye Ecl 12,3-5. Estilísticamente, destaca su regularidad métrica y el predominio del lenguaje metafórico con una variada constelación de imágenes tomadas de los ámbitos cosmológico, social, vegetal y doméstico, lo que ha provocado múltiples intentos de interpretación (literal, alegórica, fisiológica, meteorológica, escatológica, mística, etc.). Sin embargo, no parece imponerse una clave única, dada la alternancia de los sentidos literal y metafórico.

Ecl 12,1 es una invitación, dirigida de nuevo al joven (palabra gancho con Ecl 11,9-10), a cultivar el recuerdo del *Creador* ya en los días luminosos de la juventud y antes de que lleguen los *días malos* y desagradables de la vejez. La mención de Dios como Creador es inédita en Qohélet y forma inclusión temática con Ecl 12,7 donde hay una referencia explícita a la creación de la humanidad (véase Gn 2,7). Sin embargo el “recuerdo” no es tanto memoria del pasado (de las gestas divinas en la historia), cuanto un reconocimiento de Dios, como dispensador del ritmo temporal y de la existencia del ser humano, y una lúcida toma de conciencia de los días oscuros que

se le avecinan. Precisamente, a lo largo de Ecl 12,2-6 se desvela el alcance de esos *días malos*: son años de oscuridad total y permanente (Ecl 12,2.3b. 4a), de debilitamiento y deterioro progresivos (Ecl 12,3-4), de miedo, abandono y preludio de muerte (Ecl 12,5); años en que la vida entra en periodo de “quiebra” definitiva (Ecl 12,6) y se presiente ya su desenlace fatal: el polvo a la tierra, el espíritu a Dios (Ecl 12,7). Finalmente, queda claro que los años malos y oscuros son el tiempo de la vejez, de la enfermedad y de la muerte, absurdo y vanidad definitivos (Ecl 12,8) que limitan el tiempo de la alegría y, en consecuencia, hacen más urgente y acuciante su disfrute.

La conclusión de la obra de Qohélet remite a su comienzo, no sólo en la afirmación rotunda y superlativa del estribillo sobre la vanidad (Ecl 12,8, en inclusión mayor con Ecl 1,2), sino por las referencias cruzadas entre epílogo y prólogo: a la sucesión de las generaciones y al ritmo inmutable de los ciclos naturales (Ecl 1,4-7) corresponde ahora el paso inexorable del tiempo y la sucesión de las edades del hombre; a la negación de cualquier posibilidad futura de recuerdo corresponde la invitación al recuerdo en el momento presente, para vivirlo con plenitud, responsabilidad y lucidez.

12,9-14 Apéndice: La obra de Qohélet.

Estas últimas líneas del libro son un claro añadido posterior, incorporado a la obra de Qohélet por algún discípulo suyo que muy bien puede ser el redactor/editor final del libro. Se habla del autor en tercera persona y tanto el lenguaje como el contenido difieren notablemente del resto del libro. En su forma actual se identifican tres unidades:

Ecl 12,9-10 es una breve nota biográfica sobre el propio Qohélet, su actividad sapiencial y su obra, compuesta por algún discípulo o seguidor. La nota presenta a nuestro autor como un maestro de sabiduría, cercano al pueblo y ofrece algunos detalles sobre su método de trabajo (Ecl 12,9) y sobre las cualidades de su obra en términos de belleza y verdad (Ecl 12,10).

Ecl 12,11-12 contiene una apología de la actividad sapiencial en sentido genérico, con imágenes tomadas del ámbito pastoril (Ecl 12,11), y una advertencia concreta y sorprendente sobre dos particulares: la saturación de libros y el exceso de trabajo (Ecl 12,12). Indirectamente, la alusión a la multitud de libros puede incluir una recomendación de la obra de Qohélet. La prevención contra el estudio excesivo conecta con otras afirmaciones del autor (véase Ecl 1,13.18; 8,17) y con el conocido “más vale burro vivo que filósofo (doctor) muerto” de nuestro refranero.

Ecl 12,13-14 pretende ser una recapitulación del apéndice y de todo el libro. Se advierte un interés especial en limar las asperezas y aristas del pensamiento de Qohélet, para facilitar su aceptación en los círculos ortodoxos (o, incluso, en la lista de libros considerados “sagrados” por los judíos). Con ese fin introduce dos consejos de cuño tradicional, pero ajenos a nuestro autor. Al “temor de Dios” añade la observancia de los mandamientos (Ecl 12,13b, con una fórmula cercana a Dt 5,29 y 13,5). Igualmente, la última alusión al juicio divino supone la aceptación de la tradicional doctrina de la retribución (Ecl 12,14), sin tener en cuenta la crítica de Qohélet.

SABIDURIA

Gabriel Pérez Rodríguez

INTRODUCCION

La versión de los LXX, los primeros Padres de la Iglesia y los códices más antiguos (Vaticano, Sinaítico y Alejandrino) titularon a este libro "Sabiduría de Salomón", atribuyéndolo, junto con otros libros sapienciales, al "sabio" rey israelita. La Vulgata lo tituló "Sabiduría". Este es el título con el cual lo designamos nosotros, y parece el más adecuado. Contiene una revelación superior a la de los otros libros sapienciales en cuanto a la retribución, ofrece la más elevada reflexión teológica sobre la Sabiduría divina y presenta una apertura singular al universalismo mesiánico.

1. Un libro singular

Quien lee con atención este libro descubre en seguida un ambiente peculiar, distinto del palestinese que se refleja en otros libros bíblicos:

– El autor del libro de la Sabiduría conoce y utiliza datos propios de un ambiente helenista, en especial la lengua griega que domina con soltura y de la que toma vocablos y expresiones. Hace mención de las artes y creencias del mundo helenista: cosmogonía y astronomía (Sab 1,17ss), historia natural (Sab 7,20), escultura (Sab 14,18). Se muestra familiarizado con costumbres griegas (Sab

2,6ss; 5,16ss). Conoce Egipto, al que hace frecuentes referencias, y menciona las formas idolátricas en este país (Sab 15,18). Y algo muy importante: utiliza ideas filosóficas que predominaban en Alejandría (Sab 8,7; 9,15).

– Un atento observador detecta que el autor de este libro ha pretendido iniciar un diálogo con el mundo griego y buscar una armonía entre la religión israelita y las cualidades del espíritu griego; intenta lograr una síntesis entre los dos humanismos, el antropocéntrico de los griegos y el teocéntrico de los hebreos. Permanece fiel a su fe tradicional, pero está abierto a la cultura helenística que sabe integrar en su pensamiento. Provoca con ello un diálogo enriquecedor que más tarde se extenderá al Nuevo Testamento y a la Iglesia.

– Se advierte también a lo largo del libro una triple constatación ambiental que estaba poniendo en peligro la fe de los israelitas: a) una gran variedad de religiones y sistemas filosóficos (estoicismo y epicureísmo) que ofrecían sabiduría y salvación junto con el conocimiento del sentido de la vida; b) un ambiente de hedonismo y de inmoralidad que contrastaba con la elevación de costumbres israelitas; y c) un clima de persecución contra quienes pretendían permanecer fieles a la ley de Moisés. Esta persecución provenía de los impíos,

entre los que probablemente se encontraban judíos apóstatas.

– Se respira, en la primera parte (Sab 1-5) un aire de tranquilidad y triunfo frente a la inquietud y desasosiego que reflejan otros libros sapienciales (Job, Ecl) ante el problema de la retribución. Se manifiesta en la segunda parte (Sab 6-9) un notable progreso en la revelación de la Sabiduría que preludia la revelación neotestamentaria de la segunda persona divina: el Hijo. La tercera parte (Sab 10-19) pone de relieve la providencia de Dios que, por medio de la Sabiduría, dirige la historia de los orígenes del pueblo escogido. Intercala en ella la más fina ironía contra el culto idolátrico.

2. Autor, fecha y lugar de composición

El autor se presenta a sí mismo como el rey Salomón (Sab 7, 1ss; 8, 14s; 9, 1s). Se trata de un recurso a la pseudonimia (nombre ficticio), muy utilizado en la Biblia y en la misma literatura sapiencial. Esta atribuye el libro a Salomón por haber pasado a la posteridad como el rey sabio por excelencia. Tiene como finalidad el conferir mayor autoridad a las enseñanzas que pretende impartir a los reyes.

Ya san Jerónimo afirmó su carácter pseudoepigráfico. Y san Agustín constató que los entendidos no admitían la paternidad salomónica del libro. La utilización que hace de la versión de los LXX (s. III-II a. C.) y el ambiente antes descrito indican que el autor de Sabiduría es muy posterior al tiempo de Salomón y ya cercano a los tiempos mesiánicos. A pesar de los intentos que se han venido haciendo, no ha sido posible averiguar quién ha sido el artífice de este maravilloso libro. La opinión, corriente en la Edad Media, que lo atribuía a Filón de Alejandría, tiene dificultades insuperables. Sólo puede darse por seguro que fue un judío alejandrino. Lo primero por el amor que profesa al pueblo judío y el conocimiento de su historia. Lo segundo por el ambiente griego filosófico que refleja a lo largo del libro.

En lo que sí están de acuerdo la mayoría de los estudiosos es en afirmar la *unidad* del

libro frente a la hipótesis sugerida de varios autores. Así lo refleja tanto la unidad de lengua y cultura, como la unidad de estructura literaria (recurso al contraste, sobre todo en la primera y tercera parte) y de temas teológicos (la sabiduría en su triple aspecto: moral, especulativo e histórico). Por lo demás, se entremezclan en el libro, en buena armonía, procedimientos hebreos (paralelismos, construcción por yuxtaposición, alusiones a imágenes del Antiguo Testamento) y recursos griegos (multiplicación de sinónimos, aliteraciones, juegos de palabras) que hacen de él una de las obras mejor elaboradas, literaria y temáticamente, del denominado “griego bíblico”.

En cuanto a la *fecha de composición*, todos los autores señalan como fechas límites las comprendidas entre la versión de los LXX (concluida hacia el año 150 a. C.) y la ocupación de Egipto por los romanos, el año 30 a. C. Concretando más, algunos señalan los años del reinado de Ptolomeo VIII (145-116 a. C.) quien seguramente tomó represalias contra los judíos por haber luchado contra él en favor de su hermano Ptolomeo VI. Otros creen que el ambiente de persecución contra los judíos provenía sobre todo de los impíos y sólo de una manera solapada de los poderes públicos. Esto, dicen, ocurría en el tiempo anterior a la ocupación de Egipto por los romanos. Por lo que retrasan la fecha de composición del libro a los años del 80 al 30 a. C., que consideramos la más probable. Recientemente algunos, sobre todo J. Vélchez, la hacen descender a los años comprendidos entre el 30 a. C. y el 14 d. C., en los tiempos de Augusto. Esta hipótesis se basa en el vocabulario, en la situación histórica que refleja el libro de la Sabiduría y en la situación que supone respecto de los judíos.

– El *lugar de composición* fue muy probablemente Egipto y concretamente Alejandría. En esta ciudad había una numerosa colonia judía, que ocupaba dos de los cinco barrios que configuraban la ciudad. En ella, pues, convivía la tradición judía de la diáspora y la cultura más floreciente del helenismo y este es el ambiente filosófico-cultural que se refleja en el libro.

3. Destinatarios y finalidad

El ambiente histórico, cultural y religioso de Alejandría y el contenido del libro nos llevan a señalar una doble finalidad. La *primera* mira a los judíos sus compatriotas. Había en Egipto judíos fieles a la Ley y a las tradiciones israelitas. Peregrinaban a Jerusalén y pagaban el tributo al Templo. Pero el ambiente religioso y moral de Egipto con la idolatría campeando por todas partes, les era del todo adverso. Y todo ello en medio de una cultura y filosofía fascinantes. El peligro era mayor aún que en Palestina, donde el helenismo había llevado a la apostasía a no pocos israelitas. El autor de Sabiduría pretende estimular a los judíos de la diáspora a perseverar firmes en la fe y permanecer fieles a las más puras tradiciones de Israel en medio de aquel ambiente pagano y paganizante. A ello se orienta la idea nuclear de cada una de las tres partes del libro: la diversa suerte que espera en el más allá a los justos y a los impíos; la proclamación de las excelencias de la sabiduría y religión judía, y la protección singular de la sabiduría de Dios en los días del éxodo frente a los egipcios opresores.

La *segunda* finalidad tiene como punto de mira a los griegos alejandrinos. Los judíos de Alejandría tenían un espíritu más abierto que los judíos palestinos. Sin duda tuvieron que sentir fascinación por la cultura e ideas filosóficas de aquella ciudad. Alejandro Magno la había fundado con la pretensión de que fuese una ciudad abierta hacia occidente y algo así como la continuación de Atenas. Pero, a su vez, la religión judía con su monoteísmo y su moral exigente debía causar impacto en los espíritus más elevados del helenismo. Y los judíos, que lo advertían, procuraban granjearse prosélitos. El autor del libro de la Sabiduría pretende establecer un diálogo entre la religión israelita y la cultura helenística y atraer a los paganos a la fe de Israel. Para conseguirlo no duda en integrar en la sabiduría israelita el vocabulario y los conceptos helenistas, permaneciendo siempre fiel a su fe tradicional. "El antiguo Israel del monasterio medieval encerrado entre muros y clausura, se había desvanecido en la diáspora en la que

más bien se abrían las puertas a todos, y la consigna era *compelle intrare* (Lc 14,23). Mientras que en Palestina habían sido rechazados secamente los bien dispuestos samaritanos medio parientes y medio yahvistas, en la diáspora se iba a la caza del incircunciso 'místico' adorador de Venus del imperio romano... La diferencia era profunda: no había un verdadero cambio, pero sí una transformación. Era efecto de la variedad de los tiempos, sin duda, pero también anuncio y preparación de otros nuevos" (G. Ricciotti).

4. Estructura e ideas teológicas claves

El libro se divide en tres partes claramente distintas por su género literario y sobre todo por su contenido. Un hilo conductor da unidad a las tres partes, a saber, la sabiduría considerada desde una triple vertiente: la moral y escatológica que opone la suerte del justo y del impío en el más allá; la especulativa, que trata de penetrar en la naturaleza, propiedades y excelencias de la sabiduría; y la histórico-israelita, que pone de relieve la providencia de Dios sobre Israel y el castigo de los egipcios.

La *primera* (Sab 1-5) presenta un género literario gnómico-sapiencial. Pero con una notable diferencia con los otros libros sapienciales. Estos presentan máximas yuxtapuestas, experiencias de la vida práctica, sin apenas conexión de unas con otras. En el libro de la Sabiduría tenemos amplios razonamientos orgánicos. El carácter hebraizante y los recursos semíticos que algunos pretenden descubrir en esta parte no revelan un original hebreo. La lengua, estilo y unidad de composición garantizan su composición en lengua griega. En cuanto al contenido, presenta la sabiduría como fuente de vida e inmortalidad para el hombre, las relaciones entre la sabiduría y la justicia en su aspecto retributivo. El autor de Sabiduría es el primero, entre los sabios de Israel, que afirma con claridad meridiana el premio de los justos y el castigo de los impíos en un más allá. Aquéllos vivirán para siempre (Sab 5,15) una vida feliz junto a Dios (Sab 3,1s) después de su muerte. Estos, por el contra-

rio, no tendrán esperanza y consuelo en el día del juicio (Sab 3,18) y sufrirán un oprobio sempiterno, desolados y sumergidos en el dolor (Sab 4,18s). El autor se sitúa en la línea del "siervo" de Yahvé de Isaías.

Puede sorprender que el autor hable sólo de inmortalidad del alma y no de la resurrección de los cuerpos, de que hablaron Dn 12,12 y 2 Mac 7,9ss. La razón está en el ambiente helenista en que escribe, ambiente en el que se consideraba al cuerpo como cárcel del alma. La felicidad consistía para los filósofos griegos precisamente en la liberación del cuerpo. Hablar de la resurrección del cuerpo podría dar lugar a entender que el alma al final volvía otra vez a su cárcel.

La *segunda parte* (Sab 6-9) tiene un género literario similar al de la primera, con mayor influencia de recursos literarios e ideas helenistas. En cuanto al contenido, el autor presenta la más elevada revelación de la sabiduría, que considera en sí misma (Sab 7,22-24), en su relación con Dios (Sab 7,25s) y en su proyección sobre el hombre y el universo (Sab 7,27-8,1). Personifica el atributo divino de tal manera que si bien no puede decirse que se refiera a una persona divina, prepara la revelación neotestamentaria de la misma. Se le atribuye una función mediadora en la creación y conservación del universo que prepara y explica la pronta atribución al Verbo Encarnado de su misión cósmica (véase Col 1,15-17; Heb 1,2s; Jn 1,3.10). Incluso se atribuyen a la sabiduría efectos que la teología neotestamentaria atribuye a la gracia: habita en los justos (Sab 7,27), implica la guarda de los mandamientos (Sab 6,8), hace amigos de Dios (Sab 7,14.27), ama a los hombres (Sab 7,23), lleva a la inmortalidad (Sab 6,18-20; 8,13.17), es puesta en relación con el Espíritu (Sab 1,4ss; 7,22; 9,17).

La *tercera parte* (Sab 10-19) presenta, en cuanto al género literario, una relectura mística de los relatos del Exodo, juntamente con el contraste o confrontación de la actitud de Dios con los israelitas y los egipcios. A los relatos del Exodo se añaden rasgos más dramáticos e impresionantes. Unos están tomados de la tradición, que reproducen Filón y

Flavio Josefo. Otros son sugeridos, sin duda, por la viva imaginación oriental. Ya se advierte que no se trata de una narración rigurosamente histórica, sino de una ampliación imaginativa de los datos del Exodo. La finalidad y contenido clave de la tercera parte es poner más de relieve la guía providente de Dios en los orígenes de la historia de Israel, su pueblo escogido. Y en contraste con ella su justicia sobre los egipcios que se opusieron a los planes de Dios sobre Israel. En Sab 12-15 el autor hace una amplia digresión sobre la idolatría a la que ridiculiza con la más fina ironía. Comienza con una importante afirmación: el hombre puede conocer la existencia de Dios a partir de la consideración del poder y belleza de las obras de la creación. Y expone a lo largo de la misma la necesidad y consecuencias morales que lleva consigo la idolatría.

Queda patente en el conjunto de datos señalados la importancia singular y trascendental de este libro. Si los judíos palestineses no lo admitieron en su canon de libros inspirados fue debido a su composición en época tardía, fuera de la tierra santa y en lengua griega. Lo admitieron, sin embargo, los judíos alejandrinos. Y la Iglesia, desde los primeros Concilios, lo ha colocado entre los libros canónicos.

5. Bibliografía

- G. Pérez Rodríguez, *Sabiduría*, en *Biblia Comentada IV*. Madrid 1967.
 A. G. Wright, *Sabiduría*, en *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*. Madrid 1971.
 L. Alonso Schökel-E. Zurro-J. M. Valverde, *Sabiduría. Los libros sagrados*. Madrid 1974.
 M. Gilbert-J. N. Aletti, *La Sabiduría y Jesucristo*. Estella 1981.
 G. von Rad, *Sabiduría en Israel*. Madrid 1985.
 J. Vilchez, *Sabiduría*. Estella 1990.
 J. R. Busto, *La sabiduría es inmortal*. Santander 1992.
 V. Morla, *Libros sapienciales y otros escritos*. Estella 1994.
 J. Vilchez, *Sabiduría y sabios en Israel*. Estella 1995.

COMENTARIO

I SABIDURIA E INMORTALIDAD (1,1-5,23)

La primera parte del libro trata de desvelar la diversa suerte que espera a *justos e impíos* a la luz de la fe en la inmortalidad personal.

La dividimos en cuatro secciones: 1. Exhortación a amar la justicia (Sab 1,1-15). 2. Los impíos y la vida presente (Sab 1,16-2,24). 3. Contrastes entre justos e impíos (Sab 3,1-4,19). 4. Suerte final de justos e injustos (Sab 4,20-5,23).

1. Exhortación a amar la justicia (1,1-15)

Esta perícopa puede considerarse como introducción a la primera parte del libro y también a todo él. Comprende dos partes: en la primera (Sab 1,1-11) invita a los reyes a practicar con sencillez la justicia, a pensar rectamente de Dios y a proceder con sencillez de corazón. En la segunda (Sab 1,12-15) afirma que la muerte no proviene del hombre cuyo pecado le conduce a la muerte y le lleva inexorablemente al castigo eterno.

1,1-11 Los reyes deben practicar la justicia. El autor abre el pórtico de su libro con una triple recomendación a los que gobiernan los pueblos. La primera dice relación a la voluntad y les recomienda el cumplimiento de la voluntad de Dios, que es la sabiduría puesta en práctica. La segunda mira a la inteligencia y les estimula a pensar rectamente de Dios, que es un juez justo. La tercera habla al corazón e intima a conducirse con sencillez, actitud grata a Dios que excluye toda astucia e hipocresía. La exhortación va dirigida a los reyes. Pero a partir de Sab 1,2 las enseñanzas del sabio van dirigidas a todos los hombres. Como advierten los Santos Padres, to-

dos los hombres merecen el título de reyes en cuanto que el amor los eleva por encima de todas las cosas terrenas y humanas. Quienes adoptan tal actitud encuentran fácilmente a Dios, porque él mismo les sale al encuentro y les hace experimentar su misericordia y su amor. Hallar a Dios es un don suyo, pero requiere del ser humano la buena disposición. Quien, dejándose llevar del orgullo, pone en tela de juicio el poder de Dios, que tan maravillosamente resplandece en sus obras, se hace acreedor al oportuno castigo.

Sab 1,4-7 contiene bellas afirmaciones que reciben su plena luz en el Nuevo Testamento. La sabiduría de Dios no puede cohabitar con el pecador. Es un don de Dios que presupone la caridad. Como dice san Agustín: "donde hay engaño no hay caridad". La mención del alma y del cuerpo responde al paralelismo tan frecuente en los libros sapienciales y una y otro designan a todo el ser humano conforme a la concepción antropológica del Antiguo Testamento. No hay alusión alguna a la concepción platónica, según la cual el cuerpo es el origen de todo mal. El espíritu *que nos educa* —es la misma sabiduría de Sab 1,4— alude a la acción del Espíritu que nos impulsa a vivir conforme a la voluntad de Dios. Las afirmaciones de Sab 1,7, de perspectiva cósmica, han sido aplicadas a la fiesta de Pentecostés. Bajo la acción del Espíritu Santo los apóstoles llevaron el evangelio al mundo entero. La frase *lo abarca todo*, tomada del vocabulario de los estoicos, subraya el papel del Espíritu del Señor, principio de unidad y armonía de todo el cosmos, por ser su creador y conservador. Similares expresiones se aplican a Cristo en Col 1,15ss. Debido a esa presencia de Dios en todas las cosas y en lo más profundo del corazón humano, Dios percibe toda palabra injusta que sale de él. Y Dios, celoso de su gloria, no la dejará sin castigo. Exhorta a evitar las *murmuraciones inútiles*, palabras injuriosas contra Dios o el prójimo. Estas no pueden hacer

daño alguno a Dios, sí a quienes las profieren, que recibirán su adecuado castigo. La *muerte del alma* de la frase final –la muerte espiritual, la pérdida de la amistad con Dios– lleva al autor a hablar del origen de la muerte en la perícopa siguiente.

1,12-15 La muerte no proviene de Dios, sino del pecado. La muerte no proviene de Dios, que es fuente de vida y ha creado al hombre para la inmortalidad (Sab 2,23). Ni de las cosas por él creadas; éstas son buenas (Gn 1,1-24), hay en ellas un instinto de conservación y fueron destinadas para el bien del hombre. Tampoco del *imperio del abismo*, el Hades, que no ejerce su acción sino después de la muerte (véase Sab 5,2ss) y también está sometido a Dios. La causa de la muerte está en la propia persona humana que por el pecado se aparta de la amistad con Dios. Sólo ella es responsable de su destino futuro. Si en alguna ocasión se dice que la muerte proviene de Dios (Eccl 11,14) hay que entenderlo, como explica santo Tomás, como un acto de justicia de Dios que tiene que castigar la transgresión de sus leyes. Sab 1,15, posible inclusión semita con Sab 1,1, resume el razonamiento precedente: la justicia, que pertenece a Dios, conduce a quienes la practican a la inmortalidad para la que Dios creó al ser humano.

2. Los impíos y la vida presente (1,16-2,24)

En esta breve sección, una de las más bellas de todo el libro por su vigor conceptual y su estilo literario, el autor de Sabiduría presenta los razonamientos de los impíos respecto de la vida presente y su actitud ante los placeres de la vida (Sab 1,16-2,9), la reacción de los impíos frente al justo (Sab 2,10-20), y el juicio que le merecen al autor del libro esos razonamientos de los impíos (Sab 2,21-24). Los impíos profesan una visión materialista que excluye toda supervivencia en un más allá. Seguramente están incluidos en eso “impíos” los judíos apóstatas que, influenciados por el materialismo

epicúreo, habían abandonado la fe y tradiciones patrias.

1,16-2,9 La vida según los impíos. El autor sagrado describe con expresiones gráficas el afán con que los malvados se entregan a sus iniquidades, haciéndose, por lo mismo, acreedores al castigo divino; describe también la gradación en esa entrega: amistad, deseo, alianza. Como el amante piensa en su amada y se desvive por su compañía hasta entregarse a ella, así llegan a entregarse a sus placeres e iniquidades los malvados. Constatan la brevedad y condición triste de la vida sobre la tierra. Lo primero se constata con frecuencia en la Escritura. Lo segundo viene avalado por los frecuentes dolores y sufrimientos que la vida sobre la tierra lleva consigo. Ambas cosas proclamó también Job: *El hombre, nacido de mujer, corto de días y lleno de zozobras, como la flor brota y se marchita* (Job 14,1s). El razonamiento de los impíos se basa en la filosofía materialista muy afín a la de los epicúreos: el hombre ha venido al mundo por mero azar. Es una reunión fortuita de los elementos que constituyen nuestro ser. Y a la muerte sigue la nada absoluta. Para Lucrecio, materialista epicúreo, el alma es un compuesto de aire, vapor y calor. Y “toda la sustancia del alma, añade, se disipa como el humo en las altas regiones del aire” (*De natura rerum*, III, 455). “Los materialistas de nuestros días –escribe atinadamente Lesêtre– esforzándose por dar a la negación de la espiritualidad e inmortalidad del alma una fórmula de apariencia más científica, no se apartan del pensamiento de sus predecesores; que el alma sea una centella producida por la palpitación del corazón o, como se la define con frecuencia en la actualidad, el conjunto de las funciones del cerebro, es lo mismo. Pero si con el cambio de fórmula la filosofía no ha ganado nada, se convendrá en que la poesía ha perdido mucho” (C. Larcher, *Le livre de la Sagesse*, p. 33).

Habida cuenta de la brevedad de la vida y negada toda perspectiva ultraterrena, los impíos no ven solución más lógica que el “comamos y bebamos que mañana moriremos”. Pablo considera lógica tal actitud negada la

resurrección (1 Cor 15,32). La descripción de los banquetes responde a las costumbres griegas y romanas. La utilización, en Sab 2,9, de términos consagrados por la Escritura (*méris*, *kleros*) puede reflejar terminología de judíos apóstatas con la que se pretende ridiculizar las creencias judías. También la ascética cristiana invita a considerar la brevedad de la vida y la caducidad de los bienes terrenos. Pero con una perspectiva muy distinta: recordar nuestra condición de peregrinos que ha de inducirnos a poner la mente y el corazón en un más allá feliz junto a Dios, al que tiene que ordenarse la utilización de los bienes terrenos, que no son fin, sino medios.

2,10-20 Actitud de los impíos frente al justo. El autor de Proverbios afirma que *las entrañas de los malvados son crueles* (Prov 12,10). En efecto, no contentos con seguir sus liviandades, se vuelven crueles con los justos y débiles. Los grandes libertinos son con frecuencia duros perseguidores. Su norma de conducta es la ley del más fuerte, ley que en el mundo grecorromano defendían algunas concepciones filosóficas. La razón de tal actitud contra el justo es que la conducta de éste, ajustada a la norma de la ley, resulta para ellos un continuo reproche que quieren quitarse de encima.

Sorprende la semejanza de esta pericopa con los poemas del Siervo de Yahvé del Deuterocanónico y con los salmos 22 y 69. Como también la semejanza de la actitud de estos impíos con la de judíos y paganos en la pasión de Cristo (véase Sab 2,18 y Mt 27,43). Esto llevó a muchos Padres a interpretar la pericope directamente del Mesías. En su sentido literal el texto se refiere a los justos que tenían que soportar la persecución y vejámenes por parte de judíos apóstatas y paganos hostiles. Pero aquéllos vienen a ser tipo de todo justo que sufre y por supuesto del Justo por excelencia que no es otro sino Jesucristo. El título *hijo de Dios* se aplica en el Antiguo Testamento a Israel (Ex 4,22s), a los israelitas (Dt 14,1; Is 1,2; Os 11,1) y al rey de Israel (2 Sm 7,12; 1 Cr 22,10). En Sabiduría se tiende a reservarlo para los justos (Sab 9,7; 10,15; 12,19; etc.) y se entiende en

un sentido más profundo que culminará en la revelación neotestamentaria sobre la filiación divina de los hijos de Dios.

2,21-24 Juicio sobre los razonamientos de los impíos. Frente a la concepción materialista de los impíos, el sabio manifiesta la suya propia. Los impíos se equivocan en sus razonamientos. Su error proviene de su malicia. No llegaron a la luz porque sus obras eran malas (1 Jn 3,19), porque, como decía san Pablo de los romanos, tenían aprisionada la verdad con sus maldades (Rom 1,18). La entrega desmesurada a las cosas de la tierra cierra el espíritu a la trascendencia. Profundizando un poco más, afirma el fundamento de la esperanza de los justos: la bienaventuranza inmortal para la que Dios creó al hombre, a quien hizo *imagen de su propio ser* (Sab 2,23). El autor de Gn 1,27 colocaba la semejanza del hombre con Dios en su naturaleza racional, como ser dotado de entendimiento y voluntad. El autor de Sabiduría sobrepasa ese sentido colocándose en una perspectiva ultraterrena. San Pedro llevará la revelación a su último grado cuando afirma que hemos sido hechos partícipes de la naturaleza misma de Dios (2 Pe 1,4).

Concluye recordando que el pecado, que priva de esa inmortalidad feliz, entró en el mundo por *envidia del diablo* ante el destino feliz del ser humano. Los impíos, al imitar las obras del diablo, se convierten en hijos suyos (véase Jn 8,44). Seguramente san Pablo en Rom 5,12 se ha inspirado en Sab 2,24a.

3. Contrastes entre justos e impíos (3,1-4,19)

El capítulo precedente ha presentado la diversa suerte de los justos y los impíos en esta vida. Aquéllos son sometidos a toda suerte de vejaciones; éstos disfrutaban de toda clase de placeres y participan en todo tipo de orgías. ¿Dónde está la justicia de Dios? El autor de Sabiduría tiene a mano la respuesta: a la vida terrena sigue otra en el más allá donde los justos reciben el premio de sus trabajos y sufrimientos, y los impíos el castigo de

sus malas obras. Lo va a poner de relieve mediante un triple contraste entre la suerte de uno y otros: el premio de los justos y el castigo de los impíos (Sab 3,1-12); la esterilidad con virtud y la fecundidad con pecado (Sab 3,13-4,6); la muerte prematura del justo y el final trágico de los malvados (Sab 4,7-19).

3,1-12 Primer contraste: Premio de los justos y castigo de los impíos. Los impíos tuvieron por infelices a los justos, que no disfrutaron como ellos de los placeres de esta vida. Pero después de ella los justos viven una vida feliz junto a Dios, en *cuyas manos están*; esta expresión indica el dominio que Dios tiene sobre las criaturas (véase Sab 7,16; 11,17; 16,15). La muerte ha sido para ellos el tránsito a una vida llena de *paz*, término que significa para los hebreos la ausencia de todo mal y el disfrute de todo bien. La aportará el Príncipe de la paz (Is 9,2; véase Lc 2,14). La fe cristiana lo ha expresado, desde los primeros tiempos de la Iglesia, con el “duerme”, “descansa en paz”, que colocó como epitafio sobre los sepulcros. Expresa muy bien la felicidad que sigue a la lucha y persecuciones sufridas en esta vida.

A continuación (Sab 3,4-6) se descifra el eterno enigma del sufrimiento del justo. Esta es una prueba que Dios permite para probar y fortalecer la virtud. Dios lo acepta como *holocausto* (Sab 3,6). El sacrificio de holocausto en el que se consumía toda la víctima, sin reservar nada para los oferentes, era considerado como el sacrificio más agradable a Dios. Conscientes de ello y del premio que les espera, los justos sentían una gran fortaleza, como la habían sentido los Macabeos, para superar con resignación, y hasta con alegría, los sufrimientos a que eran sometidos. Sab 3,7-9, con su estilo y lenguaje profético y apocalíptico nos lleva al final de los tiempos. La *visita* de Sab 3,7a expresa la intervención favorable de Dios sobre los justos en el juicio escatológico. Y la imagen de Sab 3,7b alude al triunfo de los justos simbolizado con las imágenes de la luz y el resplandor (véase Dn 12,3; Mt 13,47). El juicio que ejercerán sobre las naciones no será una dominación temporal sino la que proviene de su conducta ejemplar

que discrimina y condena la actitud de los malvados. Así el autor de Sabiduría ha resuelto con claridad hasta ahora desconocida el problema del sufrimiento que tanto había preocupado a los hagiógrafos precedentes y que nuestra naturaleza rehúye tan obstinadamente. El cristianismo sólo tuvo que completar estas ideas añadiendo el valor redentor del sufrimiento (Col 1,24) para tener una respuesta válida, al menos en parte, al gran misterio del dolor humano permitido por Dios. Con razón la Iglesia ha escogido esta perícopa para la misa de los mártires.

Al precedente cuadro luminoso sigue el cuadro sombrío sobre el futuro de los impíos. Estos sufrirán el castigo por un doble pecado: apartarse de Dios y perseguir a los justos. Se cerraron con sus malas obras al sentido trascendente de la vida y, en consecuencia, no practicaron la norma que conduce a ella. Su posteridad no podrá gloriarse con su memoria. Más aún, su impiedad repercutirá en sus mujeres e hijos. La impiedad de los hijos no es consecuencia fatal de la iniquidad de su padre. Es más bien el resultado habitual de la educación que de ellos reciben y del ejemplo que tuvieron ante sus ojos.

3,13-4,6 Segundo contraste: Mejor esterilidad con virtud, que fecundidad con pecado. El tema de los hijos y la posteridad mencionado en el versículo anterior (Sab 3,12) lleva al autor a presentar un contraste entre quien, habiendo practicado la virtud no tuvo hijos y quien, habiéndose dado a la impiedad, se vio rodeado de ellos. La esterilidad de los justos planteaba un problema, dado que los hijos eran considerados como una bendición de Dios. Los estériles quedaban excluidos de la ascendencia del Mesías (Gn 16,1-4; Ex 23,26; Lv 20,21s; Dt 7,4; Sal 77,3). Del eunuco dice Dt 23,2 que se le excluía de la asamblea del Señor. Pero Isaías anuncia que Dios dará un nombre eterno a los eunucos que hicieron lo que es grato al Señor. El sabio tiene algo muy importante que decir sobre quienes no tuvieron hijos: éstos, si practicaron la virtud, obtendrán también en el más allá el premio reservado a los justos. El Templo del Señor (Sab 3,14) no es el de Jerusalén,

sino el cielo, como indica el parelismo con Sab 3,13 donde el justo obtiene la herencia gloriosa. La fecundidad de los impíos fue estéril en virtud. La esterilidad de los justos fue fecunda en virtud. La afirmación del autor de Sabiduría supone un paso hacia la doctrina del Nuevo Testamento sobre la virginidad libremente aceptada por el Reino de los cielos (Mt 19,12; 1 Cor 7,1.6-8.25-38). La *prudencia* de Sab 3,15 es el ordenamiento práctico de la vida conforme a la voluntad de Dios.

A la esterilidad fecunda de los justos, que lleva a la inmortalidad feliz, sigue un juicio peyorativo sobre la descendencia de los adúlteros. Se trata de los hijos de adúlteros reales y jurídicos, pero también muy probablemente de matrimonios mixtos prohibidos por la ley o la costumbre. Como no toda carencia de posteridad es deplorable, así no toda posteridad es signo de bendición. Si sufren una muerte prematura, consumidos por sus vicios, morirán sin descendencia. Esta sería para ellos la única posibilidad de sobrevivir. Si llegan a la vejez, carecerán de la estima y reverencia de la ancianidad que sigue a una vida virtuosa.

El final de la perícopa (Sab 4,1-6) continúa el contraste, con nuevos matices, entre la esterilidad con virtud y la fecundidad con pecado. La imagen de Sab 4,2 está tomada de los juegos atléticos griegos, en los que el vencedor recibía una corona. La imagen es expresiva y san Pablo la utiliza en sus cartas (1 Cor 9,5; 1 Tim 6,2; Heb 12,4). Los hijos que llevan en sí la impronta de los vicios de sus padres tendrán el destino de los troncos bastardos, que no podrán arraigar y constituir árboles frondosos cubiertos de frutos. Durante la vida serán oprobio para sus progenitores. Y a la hora de rendir cuentas ante el tribunal de Dios serán acusadores de sus padres.

4,7-19 Tercer contraste: Muerte prematura del justo y longevidad del impío.

Un misterioso enigma. Sucede a veces que una persona justa muere joven, sin haber disfrutado de la felicidad merecida. Esto tenía que desconcertar a los judíos, acostumbrados a leer en la Escritura las promesas de longevidad para los observadores de la ley

(véase Ex 20,12; Dt 5,16; 30,20; Sal 21,5; 23,6; etc.). El sabio indica que la muerte prematura puede llevar consigo un triple beneficio. En primer lugar la liberación de los trabajos, sufrimientos y persecuciones a que se ven sometidos los justos en esta vida y un más pronto disfrute de la vida feliz junto a Dios. Un segundo beneficio puede llevar consigo la muerte prematura: la liberación del ambiente corruptor que rodea con frecuencia a la juventud y de la que no es fácil liberarse, habida cuenta de las pasiones juveniles. El sabio ve en ello un acto amoroso de la providencia de Dios. Un tercer motivo puede haber inducido a Dios a llevarse a un justo en edad joven (Sab 4,13-16): ha llegado en poco a la perfección. "Nadie ha vivido poco, decía Cicerón, si ha realizado plenamente en sí la perfección de la virtud". "No es mejor la vida más larga, afirmaba Plutarco, sino la más virtuosa". "La edad es perfecta, añadía san Ambrosio, cuando ha sido perfecta la vida". La Iglesia ha canonizado, proponiéndolos como modelo de virtud, a personas adolescentes y jóvenes. Una vez realizado el fin de su vida sobre la tierra, Dios, que se complace en el justo, se apresura a sacarlo de ella y hacerlo feliz junto a sí. Evidentemente, esto sólo es comprensible a los ojos de la fe. Para quienes carecen de fe resultará un contrasentido. Es posible que con la expresión *Dios se lo llevó* (Sab 4,10) el autor haya pensado en Enoc (véase Gn 5,22.24; Eccl 44,16; Heb 11,5). Los mismos paganos decían que a quien los dioses aman muere joven (Plutarco-Menandro).

El autor acumula expresiones en Sab 4,17-19 para indicar la desgracia de los impíos, que se juzgaban sabios a sí mismos y consideraban necios a los justos. La frase *el Señor se reirá de ellos* (Sab 4,18) no indica que Dios se complazca en la ruina de los injustos (véase Ez 18,23; 33,11), sino que Dios es el Señor poderoso que triunfa al final de sus enemigos (véase Sal 2,4; 37,13; 59,9). Lo del *cadáver sin honra* (Sab 4,19) hay que entenderlo a la luz de la concepción de los judíos para quienes verse privados de honrosa sepultura constituía el mayor oprobio y el más terrible castigo (véase 2 Re 9,10; Is 14,9; Jr 22,19; 36,30; Ex 29,5).

4. Suerte final de justos e injustos (4,20-5,23)

Concluye la primera parte del libro con unas reflexiones de los impíos ante la suerte de los justos, reflexiones que vienen a ser la contrapartida a las de Sab 2,1ss. Revelan el cambio de situaciones que formulará Cristo en la bienaventuranzas de Lc 6,20-26 (Sab 4,20-5,14). Sigue una viva y conclusiva contraposición entre la suerte final de los justos y la de los impíos. El autor hace una pintoresca presentación de Dios como guerrero invencible a cuyo lado lucha la creación entera contra sus enemigos (Sab 5,15-23). Este tema reaparecerá ampliamente en la tercera parte del libro.

4,20-5,14 Reflexiones de los impíos ante la suerte del justo. En este final de la primera parte el autor de Sabiduría nos sitúa –imaginariamente como Cristo en Mt 25– ante el juicio final. Sitúa ante el tribunal de Dios a justos y pecadores no arrepentidos para desvelar la suerte que espera a unos y otros. Y lo hace con cierto dramatismo. Tuvieron razón quienes practicaron la justicia, reconocen ahora los impíos. En cambio, se equivocaron quienes se entregaron a los placeres terrenos, pensando que todo acababa aquí abajo. Ahora se sienten sobrecogidos de espanto. Se han vuelto las tornas y se cumplen las bienaventuranzas e imprecaciones de Cristo (Lc 6,20-26). Los justos, humillados y perseguidos por practicar la justicia, son ahora felices y dichosos. Los que se creyeron tales, inmersos en las satisfacciones terrenas, se sienten ahora desdichados y llenos de oprobio. El arrepentimiento que ahora sienten los impíos no es el que supone la conversión del pecador, confiado en la misericordia de Dios, ya imposible para ellos, sino el pesar íntimo que les hace cambiar de parecer. La expresión *hijos de Dios* (Sab 5,5) puede referirse a los justos (véase Sab 2,18); pero dada la distinción que se hace en ese mismo verso entre justos y ángeles, más probablemente se refiere a éstos últimos (véase Job 1,6; 15,15; Sal 29,1).

Sab 5,9-23 presenta expresivas imágenes en boca de los impíos, a las que el autor aña-

de otras por su cuenta, para poner de relieve el carácter efímero de la vida del hombre sobre la tierra. Tanto la literatura bíblica como la clásica profana comparan con frecuencia la vida humana con la travesía marítima. La expresiva comparación de la flecha es del autor del libro. Indiquemos otra vez que la ascética cristiana ha invitado siempre a la consideración de la caducidad de las cosas terrenales, pero como estímulo a no poner en ellas el corazón, sino en las cosas trascendentales.

5,15-23 Porvenir glorioso del justo.

Concluye la primera parte del libro con este bello y dramático cuadro en el que se alternan luces y sombras. Por lo que a los justos se refiere, señala dos características: la eternidad de la vida feliz en el más allá y el hecho de que esta felicidad tiene lugar junto a Dios. Una felicidad sólo temporal no sería plena y perfecta. Y una dicha plena y perfecta tiene que ser una participación de la felicidad infinita de Dios. El autor utiliza para expresarla imágenes que se aproximan, pero que no pueden abarcar la profunda realidad que conlleva la felicidad eterna (véase 1 Cor 2,9). Nadie puede arrebatarse esa dicha a los justos ni impedir a Dios que castigue a los impíos. El autor presenta a Dios, con imágenes de la tradición escatológica, como un guerrero invencible a cuyo servicio está toda la naturaleza. Las armas que empuñará: la coraza, el casco, el escudo y la espada, simbolizan la justicia, que no puede menos de premiar el bien y castigar el mal; el juicio sincero que, al conocer las intenciones de cada uno, no puede equivocarse; la santidad invencible, incompatible con todo mal; la ira inexorable, que no puede menos de ejercerse contra la iniquidad. El universo entero luchará con él contra los impíos. Su maldad afectó también a las obras de la creación, por lo que ésta deberá también tomar parte en la lucha contra la maldad. En Sab 5,21-23 aparecen los elementos tradicionales de las teofanías. Al final el poder de Dios acabará con toda iniquidad. Esta se volverá también contra quienes la cometieron. También contra los poderosos, cuyos tronos serán derribados. La mención de los reyes alude a Sab

1,1, formando con él una inclusión semita que encierra el contenido de la primera parte. Ignoramos la correspondencia del género apocalíptico con la realidad. No podemos, por lo mismo, determinar de qué manera actuarán los elementos de la naturaleza. O si se trata de meras imágenes para poner de relieve lo terrible del castigo de los impíos.

* * *

En esta primera parte del libro de la Sabiduría se constata un maravilloso avance, respecto al destino final del hombre, en relación con los libros sapienciales precedentes. Nuestro sabio afirma con claridad meridiana que existe un más allá, donde los justos gozan de una inmortalidad feliz y los impíos sufren un castigo eterno por sus pecados. Queda con ello descifrado el enigma de los justos que sufren en esta vida y de los malvados que triunfan. Problema que había desconcertado a los autores de Job y Eclesiastés.

II

ELOGIO DE LA SABIDURIA (6,1-9,18)

Estos cuatro capítulos, parte central del libro, ofrecen la más elevada reflexión teológica sobre la sabiduría. La dividimos en tres secciones. La primera (Sab 6,1-21) contiene una nueva exhortación a los reyes a adquirir la sabiduría. La segunda (Sab 6,22-8,21) hace un elogio de la sabiduría, tratando de penetrar en su naturaleza y propiedades. Pone de relieve sus singulares beneficios, que la colocan por encima de los valores más estimables. La tercera (Sab 9,1-18) presenta una preciosa plegaria del autor (que se hace pasar por el rey Salomón) implorando la sabiduría de Dios, consciente de que es imposible alcanzarla con las solas fuerzas humanas.

1. Exhortación a adquirir sabiduría (6,1-21)

Esta sección sirve de introducción a la segunda parte (también podría servir de con-

clusión a la primera) y contiene una preciosa doctrina sobre el poder político: el Señor es la fuente de todo poder (véase Rom 13,1-4). También los reyes están sometidos a su ley y deben gobernar con justicia y rectitud. Son ministros del reino del Señor. Comprende dos partes: en la primera (Sab 6,1-11) se dirige en tono conminatorio a los gobernantes advirtiéndoles su responsabilidad, conforme a la cual serán juzgados. En la segunda (Sab 6,12-21), de carácter laudatorio, comienza a presentar el encanto de la sabiduría y las inestimables consecuencias que lleva consigo.

6,1-11 Responsabilidad de los gobernantes. El autor tiene un especial interés en que los gobernantes acepten las instrucciones de la sabiduría. Lo expresa con los cuatro imperativos de Sab 6,1-2. Les advierte en seguida que no son señores absolutos que puedan gobernar a su capricho, sino que han recibido su autoridad de Dios. Y en tono conminatorio les indica el juicio severo que les espera si no gobiernan con la rectitud y justicia que corresponde a quienes no son sino ministros de Dios. Orígenes advertía a este propósito que si los hombres reflexionasen sobre el juicio que espera a los que gobiernan, no ambicionarían los principados. Dios, en cambio, será condescendiente con los pequeños: su conducta no tiene la trascendencia que tiene la de los grandes y poderosos. Los pecados de los que dirigen los pueblos tienen dos consecuencias que los hacen más punibles ante Dios que los pecados del común de los hombres: el escándalo y la ingratitud. Sab 6,7 contiene una preciosa afirmación sobre la soberanía trascendente de Dios. De él procede igualmente el grande y el pequeño y de todos cuida por igual. Así se convierte en modelo de todo gobernante que debe evitar cualquier acepción de personas. Quienes se comportan conforme a los dictámenes de la sabiduría son constituidos por ella amigos de Dios (Sab 7,27). Y obtendrán un juicio favorable, al que seguirá la inmortalidad feliz.

6,12-21 Encuentro con la sabiduría. Hay en esta perícopa un cambio de tono que

nos introduce en el elogio de la sabiduría. Esta no es algo misterioso y oculto que haga difícil su encuentro. No es preciso recorrer las plazas y los caminos, ni agotar las energías para darle alcance. Basta sentir interés y amor por ella, estar dispuesto a seguir sus instrucciones, y ella misma sale al encuentro. Más aún, es ella la que toma la iniciativa y se adelanta a la acción misma del hombre. La doctrina teológica sobre la iniciativa de Dios en el orden de la salvación, tan frecuentemente afirmada por san Pablo, está ya aquí esbozada.

Y el deseo de la sabiduría conduce al Reino. Lo demuestra el autor mediante la figura literaria "sorites" (silogismo formado por unas cuantas proposiciones, cada una de las cuales tiene como sujeto el predicado de la anterior). Un dato más que revela la formación helenística de nuestro autor. El primer paso, conclusión de los versos precedentes, es el deseo ardiente de la sabiduría. Este lleva a dejarse instruir por ella. Su instrucción conduce a un amor sincero de la misma y éste al cumplimiento de sus dictámenes. La obediencia a los mismos asegura la inmortalidad. Y ésta lleva a la vida eterna y feliz junto a Dios. Así la sabiduría conduce al reino donde el justo recibe la corona de la gloria (Sab 5,16). Con ella tienen los gobernantes el medio para asegurarse, después del reino de este mundo, el reino celestial que no tiene fin. Es la amonestación que dirigía Bosuet a Luis XIV de Francia: "Vivid siempre bien, siempre justamente, siempre humilde y siempre piadosamente... Así nos veremos coronados en este mundo y en el otro".

2. Elogio de la sabiduría (6,22-8,21)

El autor había ya iniciado el elogio de la sabiduría en la perícopa precedente. Ahora lo va a ampliar en esta sección asumiendo la figura de Salomón, el rey sabio por excelencia, con el fin de inculcar, con mayor autoridad, la dignidad, atributos maravillosos y efectos de la sabiduría. Advierte que va a hacer el elogio de la sabiduría con toda claridad

y sinceridad (Sab 6,22-7,6). Sigue una valoración de la sabiduría por encima de todas las cosas, aun las más estimables de este mundo (Sab 7,7-14). A continuación el sabio rey, que ha recibido de Dios una profunda ciencia de las cosas, implora de Dios el poder hablar con acierto sobre la sabiduría divina. Después hace el supremo elogio de la sabiduría, tratando de penetrar en su naturaleza y propiedades (Sab 7,22-8,1). Concluye describiendo los singulares beneficios de la misma (Sab 8,2-16).

6,22-7,6 El autor anuncia el elogio de la sabiduría. El sabio expone en esta perícopa brevemente qué es la sabiduría y cuál es su origen. Lo hace sin reservarse conocimiento alguno de cuantos él posee sobre ella. No seguirá la actitud de aquellos filósofos que no enseñaban sus doctrinas más que a un grupo de iniciados, o se reservaban para sí una ciencia superior a la que comunicaban a sus discípulos. No se dejará llevar de la envidia –que está de parte del diablo y de la muerte (Sab 2,24)– y lo comunicará todo, pues la sabiduría, como el bien y la luz, tiende a la expansión. Es desinteresada, caritativa y universal. Y el auténtico sabio quiere que todos sean iluminados por su ardiente luz. Recomienda al rey (Sab 6,24) que sea sensato y se rodee de un adecuado número de sabios consejeros. Ello le granjeará la estabilidad y prosperidad de su reino (Eclo 10,1-5).

Concluido el anuncio de su enseñanza, el autor-Salomón va a presentar su origen y condición, que es la de cualquier otro mortal. Seguramente tiene ante su mente a los reyes orientales. Sobre todo a los egipcios, que se atribuían origen divino. El título de rey no eleva a Salomón, ni a ningún otro rey, por encima de la naturaleza común de los demás mortales. Aludiendo a Gn 2,7, advierte que él ha sido engendrado y ha nacido a su debido tiempo. Lo de los *diez meses* respecto del tiempo de la gestación es debido a que, antes de la reforma del calendario llevada a cabo por Julio César, los egipcios, los griegos y los romanos computaban por meses lunares. En ese cómputo el nacimiento tenía lugar hacia la mitad del mes décimo que, una vez co-

menzando, se computaba por mes completo. Su nacimiento estuvo acompañado por el llanto que provoca la primera entrada brusca del aire en los pulmones. Y le fueron prodigados los mismos cuidados que ha de recibir todo niño en el tiempo que sigue a su nacimiento.

7,7-14 Valoración de la sabiduría. El autor-Salomón es consciente de que no tiene la sabiduría, ni por nacimiento ni por su dignidad real. Por eso acude a Dios para que se la otorgue. Y Dios le concede la sabiduría especulativa y la práctica (el *espíritu* aporta un matiz de interioridad que transforma a quien lo recibe). Ambas las poseyó el rey sabio Salomón en grado excelente. El autor estima la sabiduría por encima de todos los bienes terrenos. Cita entre ellos los que los griegos estimaban de modo especial: la belleza, la salud, la luz del día. Nada hay en la naturaleza más hermoso que la luz del día. La sabiduría, sin embargo, la supera (véase Sab 7,20). Aquella se extingue al atardecer, ésta pertenece a otro orden. Es reflejo de la luz eterna y, por lo mismo, inextinguible. De la Sabiduría hecha carne dirá san Juan que es la luz del mundo (Jn 8,12) y que ilumina a todo hombre (Jn 1,9; Ap 22,5).

Salomón pidió a Dios solamente la sabiduría, pero Dios le otorgó además gloria y riquezas incalculables, por lo que pasó a la posteridad no sólo como el rey sabio por excelencia, sino también como el rey más glorioso y admirado de Israel. En la medida que uno coloca el espíritu de la sabiduría por encima de las cosas materiales es realmente sabio. Sab 7,13 expresa una actitud digna del sabio, que descubierto el valor de la sabiduría, trata de comunicarlo a los demás. Al final menciona el don de la sabiduría que supera a todos los demás: *la amistad de Dios*, a que lleva el cumplimiento de las prescripciones de la sabiduría. Amigos de Dios fueron denominados los grandes hombres de la historia de Israel: Abrahán (Is 41,8; 2 Cr 20,7) y Moisés (Ex 33,11).

7,15-21 El autor implora de Dios la sabiduría. Abrumado por la grandeza y subli-

midad de la sabiduría, el autor-Salomón se siente impotente para declarar sus misterios. Por ello implora de Dios el arte de saber expresarse con acierto. Reconoce que nuestras palabras y nuestras obras están en las manos de Dios. Como decía el poeta citado por Pablo, *en él vivimos, nos movemos y existimos* (Hch 17,28). El ha conseguido sus conocimientos mediante su actividad y esfuerzos. Pero reconoce la intervención de Dios en ella. Así puede decir que Dios le ha dado lo que ha conseguido con su esfuerzo. La *prudencia* de Sab 7,16 es “el arte de regular adecuadamente todas nuestras actividades hacia un fin práctico determinado... como el timonel que dirige al hombre en todo” (J. Vílchez).

Sigue la mención de los diversos conocimientos que Dios comunica a Salomón mediante la sabiduría (Sab 7,17). Se basa en los datos de 1 Re 5,9-14, que el autor amplía atribuyendo a Salomón la ciencia que buscaba la cultura helénica del tiempo en que fue compuesto el libro de la Sabiduría. Conocimientos astronómicos y cronológicos, botánicos y antropológicos, cuyo conjunto constituía la ciencia enciclopédica de su tiempo. La tradición atribuía a Salomón poder *sobre los espíritus invisibles*, en especial sobre los malos. De Salomón dice el historiador sagrado que su sabiduría sobrepasó a la de los orientales y egipcios. La misma reina de Sabá vino a probarle con enigmas, reconociendo que su sabiduría era superior a cuanto le había sido ponderado (1 Re 4,30; 10,1-7). La última frase, la sabiduría *artífice de todo*, expresa un atributo propiamente divino. Dicho ahora de la sabiduría, prepara la perícopa siguiente.

7,22-8,1 Naturaleza y propiedades de la sabiduría. Esta perícopa, central en Sab 6-9, nos presenta la revelación más elevada sobre la sabiduría dentro de la literatura sapiencial (la preceden y preparan Prov 8,22ss y Eclo 24) y constituye la aportación más considerable a la revelación neotestamentaria sobre la segunda persona divina. Utiliza terminología y expresiones tomadas de la filosofía griega, pretendiendo un acercamiento entre la religión israelita y la cultura griega. Podemos di-

vidir la perícopa en tres partes: a) La sabiduría considerada en sí misma (Sab 7,22-24); b) la sabiduría en su relación con Dios (Sab 7,25-26); y c) la sabiduría en relación con el universo y con el ser humano (Sab 7,28-8,1).

a) La sabiduría considerada en sí misma (Sab 7,22-24).

La frase con la que comienza el autor el elogio de la sabiduría *–tiene un espíritu–*, a la vez que refleja la personificación de la sabiduría, favorece la revelación del Espíritu (véase 1 Cor 12,4ss). Algunos quieren ver su origen en la fórmula platónica: “hay en el alma (del mundo) un entendimiento”. El autor de Sabiduría podría haber tomado la expresión de los estoicos, en su intento de acercamiento y diálogo con la filosofía helenística, pero la idea de nuestro autor difiere totalmente de la de los estoicos y proviene del AT. Tendríamos una idea bíblica con ropaje helenístico. La expresión le viene muy bien en su pretensión de exaltar la Sabiduría, a la que va a atribuir una serie de atributos que suponen una realidad dinámica y que en el AT se atribuyen al espíritu divino.

Le atribuye veintiuna propiedades, algunas de las cuales las ha tomado del vocabulario de la filosofía griega. Habida cuenta de que el veintiuno es múltiplo de tres por siete, dos números sagrados por excelencia, el autor con ese número de atributos pretende afirmar la perfección suma de la sabiduría. Advirtamos el relieve especial de algunos. El primero, *inteligente*, es la designación más frecuente, sobre todo en los medios estoicos, del atributo más elevado del “pneuma/espíritu” (definían a Dios espíritu inteligente y abrasador). El segundo, *santo*, expresa una noción eminentemente bíblica, que se atribuye a Dios con frecuencia y en grado singular (véase Is 6,3). Son dos formas distintas –griega y bíblica– de expresar la trascendencia. La unión de ambos responde muy bien a la finalidad del autor que pretende poner de relieve la perfección suma de la sabiduría. Tiene los atributos de la tradición bíblica y los más elevados de la filoso-

fía griega. Siguen los atributos *único y múltiple*: el espíritu de la sabiduría, siendo uno, contiene todas las perfecciones y produce todos los frutos. Evocan el *unigénito* de Jn 1,14-17 y los múltiples efectos que 1 Cor 12 atribuye a un mismo Espíritu. La *sutileza* y la *agilidad* son cualidades que 1 Cor 15,43 atribuye a los cuerpos glorificados. Destaquemos también que el espíritu de la sabiduría es *benévolo*, siente una inclinación innata hacia el bien; *bienhechor*, derrama sus beneficios sobre todo el universo; *amigo de los hombres*, a quienes ama especialmente, hace amigos suyos y conduce a una inmortalidad feliz (Sab 1,6; 6,18; 7,4). Se le atribuye también la *omnipotencia*, atributo estrictamente divino. Sab 7,24 insiste en la preeminencia de la sabiduría sobre todo ser que posee vida. Está presente en todos ellos gracias a su inmaterialidad.

b) La sabiduría en su relación con Dios (Sab 7,25-26).

En Sab 7,25-26 el autor, no satisfecho con la mención de los veintiún atributos, va a considerar la sabiduría en su relación con Dios. Lo hace por medio de las metáforas más inmatriciales que ha podido encontrar; con frecuencia no hay otro lenguaje para expresarnos cuando se trata de las realidades divinas. Son metáforas, no puros conceptos que pueden transmitimos una idea exacta. Será preciso tratar de descubrir lo que a través de ellas nos quiere decir.

La primera metáfora afirma que el espíritu de la sabiduría es un *hábito del poder de Dios*: procede de Dios, algo así como de nosotros procede el aliento, y expresa la intimidad de Dios con la sabiduría. Y al ponerlo en relación con el poder de Dios, quiere reflejar la actividad dinámica de la sabiduría (véase Eclo 24,3).

La segunda metáfora, *emanación pura de la gloria del Omnipotente*, subraya otra vez el origen de la sabiduría. Como el agua procede de la fuente la sabiduría procede de la gloria de Dios. La *gloria*, atributo exclusivo de Dios en el Antiguo Testamento, designa la manifestación de la persona y el poder de Dios por

medio de las obras (véase Jn 1,1-14; 2,11). El *Omnipotente (pantocrator)* era un título de fácil inteligencia incluso para los no judíos, que designaban así a algunas de sus divinidades supremas. Se pone a la sabiduría en la más íntima relación con Dios.

La tercera metáfora, *irradiación de la luz eterna*, expresión que unos refieren a la santidad (pureza) trascendente y otros a la luz del entendimiento divino. Larcher une las dos, considerando la segunda como prolongación de la primera: “La sabiduría es el resplandor singular no sólo del Ser santo y trascendente, sino también de la ciencia que ilumina eternamente los espíritus y hace la verdad de las cosas”. La luz es una metáfora frecuentemente utilizada por el autor en relación con la sabiduría (Sab 6,12; 7,10.29). Y la elección está justificada por el valor intrínseco y la belleza de la luz. Dios es la luz (1 Jn 1,5). De la Sabiduría encarnada dirá san Juan que *es la luz que ilumina a todo hombre* (Jn 1,9) y Hebreos llama al Hijo *resplandor de la gloria de Dios* (Heb 1,3). Luz de Luz dice de Cristo el Símbolo Niceno.

La expresión de la cuarta metáfora, *espejo inmaculado de la actividad de Dios*, no se refiere a la sabiduría de Dios que queda reflejada en sus obras, sino que, como las anteriores, hay que referirla a Dios mismo. Y significa que el modo de actuar de la sabiduría es el mismo actuar de Dios, y por lo mismo un reflejo perfecto del actuar de Dios. San Juan dirá del Hijo que *lo que hace el Padre, eso hace también el Hijo* (Jn 5,19).

La quinta y última metáfora, *imagen de su bondad*, tampoco hay que referirla a la bondad de Dios que queda reflejada en las obras de la creación, sino a Dios mismo. El es el único bueno, hace todas las cosas con su sabiduría, de modo que ésta viene a ser como una imagen viviente de la bondad de Dios, de esa inclinación profunda del Ser divino a hacer el bien. El autor de Colosenses llama a Cristo *imagen del Dios invisible* (Col 1,15). Y el de Hebreos *imagen perfecta del ser de Dios* (Heb 1,3). Las citas del Nuevo Testamento aducidas manifiestan el influjo que esta perícopa ha tenido en los escritos de Pablo y de Juan.

c) La sabiduría en relación con el universo y el ser humano (Sab 7,27-8,1).

Esta perícopa presenta a la sabiduría en relación con el universo y con el hombre para revelar en ellos su acción y presencia. Respecto del universo, la sabiduría, siendo una, extiende su actividad a multitud de seres y produce en ellos numerosos efectos. Es superior a los astros, que las religiones astrales de oriente divinizaban. La luz del sol no es sino una participación de la luz inextinguible de la sabiduría; aquélla ilumina los cuerpos, mientras que ésta penetra las almas. A la luz creada suceden las tinieblas; la sabiduría, en cambio, resplandece siempre y jamás puede ser vencida por las tinieblas del error y del mal. Participa en la creación del mundo (véase Sab 7,12; 8,6; 9,1s), en la renovación de las cosas (Sab 7,21; Sal 104,30) y en el gobierno del universo. Respecto de la criatura humana, sus delicias es *estar con los hombres* (véase Prov 8,31), ama entrañablemente a quien *convive* con ella. El verbo utilizado por el autor (*synoikein=habitar con*) expresa en Is 65,2 la cohabitación y convivencia íntima entre los esposos. Aplicado al justo y a su relación con la sabiduría revela una comunidad de vida entre quienes conviven con ella: son *amigos* de Dios, como llamó Cristo a sus discípulos en la noche de la Cena (Jn 5,15). Y son profetas, es decir, portavoces y transmisores de su mensaje y enseñanza. Así denominó también Cristo a sus discípulos (Mt 10,41).

La perícopa concluye atribuyendo a la sabiduría el gobierno universal de las cosas. En otros pasajes esta función se atribuye a Dios mismo (véase Sab 6,7d; 14,13a; 17,2c). El papel cósmico que se le atribuye en este pasaje y otros del libro –interviene en la creación, conservación, renovación y gobierno del mundo– influyó sin duda, y explica, la fe temprana de las comunidades cristianas en el papel cósmico de la Palabra encarnada (véase Col 1,15ss; Heb 1,3; Jn 1,3.10). Si tenemos en cuenta las mediaciones que se atribuyen a la sabiduría en éste y precedentes escritos sapienciales: profética (Prov 1,20-33), sacerdotal (Prov 9,1-6; Eclo 24,1.2.10.15), real (Prov

8,16-36; Eclo 24,4-6.11.22; Sab 8,1; 9,4), mediadora de la salvación ultraterrena (Sab 6,18-20; 7,14.22.27; 9,7), llegamos a la conclusión de que tenemos en esta perícopa algo más que una mera personificación del atributo divino. No se llega a la afirmación de la Persona, pero estamos a más de medio camino. Los Sabios de Israel (véase también Prov 1,23ss; 8,22-31; Eclo 24) pusieron las premisas: en el principio existía la Sabiduría, y la Sabiduría estaba en Dios. Faltó la conclusión, que estaba reservada para la revelación neotestamentaria. Juan la formuló con toda nitidez: *Y la Palabra era Dios* (Jn 1,1).

8,2-16 La sabiduría, esposa perfecta. La excelencia y propiedades de la sabiduría han llevado al autor a enamorarse de ella. Para expresar su amor y estima evoca las relaciones del esposo y la esposa. Imagen que con frecuencia utiliza la Escritura para poner de relieve el amor de Dios a su pueblo (Os 2,21s; Is 64,4s; Jr 2,2). Indica a continuación las singulares cualidades de la sabiduría que la hacen sumamente amable y digna de estima. Piensan algunos que se trata de la sabiduría divina, que continuará personificada en Sab 8. Pensamos que se trata unas veces de la sabiduría divina y otras de la humana; dado que ésta es una participación de aquélla, el paso de una a otra se hace sin violencia alguna. La hace estimable, en primer lugar, la *nobleza de su origen*, que es divino, de ahí su íntima relación con Dios, cuya vida participa y cuyos secretos conoce. Y ella, la sabiduría divina, es la que escoge las obras de Dios y está presente en la formación del universo. Recuerda de nuevo que ella supera los bienes terrenos más estimables: las riquezas, por las que tanto se lucha en la vida; y la inteligencia, el bien humano más estimable. Su actividad extiende sus efectos también al orden moral: al que se porta virtuosamente (en ese sentido debe entenderse la *justicia* de Sab 8,7a), le da como fruto las que han venido denominándose “las cuatro virtudes cardinales”.

Estas virtudes eran patrimonio cultural de los estoicos que consideraban la sabiduría como la raíz de esas cuatro virtudes. Cicerón señala a cada una su propia tarea: “la for-

taleza se demuestra en los trabajos y peligros; la templanza en la abstinencia de los placeres; la prudencia en saber elegir entre las cosas buenas y malas; la justicia en dar a cada uno lo suyo”.

Sab 8,8 vuelve a los conocimientos enciclopédicos de Sab 7,17-21a. A ellos añade, como patrimonio de la sabiduría, el conocimiento de todas las cosas, pasadas, presentes y futuras. Ella lo tiene por su convivencia con Dios y ningún mortal puede conseguir con su propio esfuerzo tal conocimiento. La sabiduría hace expertos en el arte de la retórica, que tanto estimaban en aquel entonces griegos y romanos, y proporciona prestigio y honor ante los ancianos, aun en edad joven; la sabiduría puede llevar a una virtud consumada sin haber llegado a la ancianidad. Facilita también el saber hablar y callar en el momento adecuado, arte harto difícil, como reconocen con frecuencia los sabios (véase Prov 19,19; 29,20; Ecl 5,1; Eclo 19,16). Finalmente permite alcanzar la inmortalidad, recuerdo imperecedero en las generaciones futuras. Comenzó el sabio diciendo que sintió tal encanto por la sabiduría que decidió tomarla por esposa. Concluye constatando la felicidad que sentiría cuando, después de haber realizado las tareas públicas, retorne al hogar familiar. En él se sentirá feliz como el esposo de una mujer ideal.

8,17-21 La sabiduría puro don de Dios.

Esta perícopa recapitula la anterior y prepara la oración de Sab 9. El sabio reflexiona sobre tantos y tan estimables beneficios de la sabiduría, entre los que recuerda la inmortalidad personal (véase Sab 4,1) y manifiesta de nuevo su más ardiente deseo de poseerla. En realidad el autor-Salomón tenía las mejores disposiciones naturales para adquirirla. La frase de Sab 8,19 no supone la preexistencia de las almas de la doctrina platónica, ni la preeminencia del cuerpo sobre el alma. El equívoco que pudiera crear, queda obviado con Sab 8,20: Dios le dio un alma dotada de buenas disposiciones y un cuerpo sin inclinación alguna especial hacia el pecado. En consecuencia, con aptitudes favorables para una vida dirigida por la sabidu-

ría. La mente del autor queda clara comparando este pasaje con Sab 7,1-3 (formación del cuerpo en el seno materno) y Sab 15,11 (Dios infunde el alma en el cuerpo). Afirmó antes el autor que su condición de rey no le dio título alguno exigitivo respecto de la sabiduría. Reconoce ahora de nuevo que las cualidades naturales que recibió de Dios tampoco le confieren derecho alguno a ella. Se trata de un don que sólo Dios puede otorgar. Consciente de ello, el sabio prorrumpe en una sentida plegaria a Dios, suplicándole tenga a bien el concedérsela.

3. *Súplica implorando la sabiduría* (9,1-18)

Esta sección contiene una preciosa plegaria que amplía la que hizo Salomón cuando se le apareció el Señor en Gabaón, enriquecida con aportaciones de la tradición sapiencial y de la experiencia propia del autor. Podemos distinguir en ella tres partes, cada una de las cuales tiene como centro el don divino de la sabiduría. En la primera implora a Dios humildemente la sabiduría (Sab 9,1-6). En la segunda indica los motivos por los que precisa la adquisición de la misma (Sab 9,7-12). En la tercera reconoce que si el Señor no se la concede, no tiene posibilidad de obtenerla (Sab 9,13-18).

9,1-18 Plegaria para alcanzar la sabiduría. Comienza el autor su plegaria al Señor invocándolo como *Dios de nuestros antepasados y Señor de la misericordia* (Sab 9,1-6). Con la mención de los Patriarcas, que recibieron la promesa de bendición para el pueblo escogido, pretende apoyar su oración. Pero es consciente que la última razón por la que su oración puede ser oída es la misericordia de Dios, que tanto proclamaron los salmistas (véase Sal 136,1). Aduce como motivo apremiante la creación y finalidad que Dios le señaló. El autor reconoce que tiene que obrar, respecto de ella, conforme al plan establecido por Dios. Ha de conducirse con *santidad y justicia*, es decir conforme a la voluntad de Dios y en recto comportamiento con los de-

más. Son las actitudes que tiene que observar todo gobernante: gobernar conforme a las leyes de Dios y comportarse sin acepción alguna de personas. La expresión *que comparte tu trono* (Sab 9,4) indica la proximidad y convivencia de la sabiduría de Dios (véase Sab 7,25s; 8,4). Concluye la primera parte de su oración con una actitud de humildad, que es la mejor disposición para ser oído. La oración humilde penetra los cielos (Ecl 35,17). La afirmación de Sab 9,6, que puede parecer pesimista, hay que valorarla desde el punto de vista del hombre de fe que descubre valores trascendentales por encima de los valores humanos. “El autor no niega los valores humanos, ni los valores de la creación (véase Sab 1,14), pero afirma que existen otros valores, los que da la sabiduría divina, que trascienden infinitamente a los más grandes valores de los sabios y filósofos. Estos valores son *nada* en comparación de aquéllos. Se insinúa en este pasaje la doctrina que desarrollarán los teólogos cristianos sobre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia (véase Sal 127,1-2; 1 Cor 3,18-19)” (J. Vilchez).

En la *segunda parte* (Sab 9,7-12) de su oración el autor (que sigue revistiendo la personalidad de Salomón) aduce un doble motivo por el que precisa que Dios le otorgue su sabiduría: ha sido escogido para regir el pueblo elegido por Dios y tiene que llevar a cabo la construcción del templo, gloria soñada por David (2 Sm 7,2.5; 1 Re 5,5-9.25), conforme al diseño de la tienda que Dios mostró a Moisés en el Sinaí (véase Ex 25,9-40; 26,30; Hch 7,44; Heb 8,5). Los motivos que antes aducía se basaban en su debilidad como ser humano. Los que ahora presenta pertenecen a los designios que Dios tiene sobre él. Asistido por la sabiduría podrá cumplir con toda fidelidad su misión y ser, como su padre David, grato a los ojos de Dios y digno sucesor de su trono.

En la *tercera parte* (Sab 9,13-18) pretende legitimar, una vez más, su plegaria con una reflexión filosófica y teológica. Repitiendo la idea de Is 40,13, que recordará san Pablo (Rom 10,13; 1 Cr 2,16), se pregunta: ¿Qué hombre puede conocer los designios de Dios, hacerse idea de lo que quiere el Señor? No re-

sulta fácil a nuestra pobre inteligencia conocer los designios de Dios sobre el hombre. Los grandes caudillos de Israel acudían en sus dudas a la tienda, donde Dios se hacía presente, para recibir iluminación de lo alto. Con el vocabulario de las escuelas filosóficas neoplatónicas (Sab 9,15), pone de relieve lo que es patrimonio de todas las escuelas morales: la influencia del cuerpo mortal en el espíritu. Efectivamente, el cuerpo y el contacto con las realidades terrenas dificultan al espíritu su elevación a las cosas suprasensibles, pero no hay referencia alguna a la doctrina platónica que hace del cuerpo la cárcel del alma. Lo que aquí se afirma es una consecuencia del pecado original que dio lugar a la lucha entre el espíritu y el cuerpo con sus inclinaciones sensibles y terrenas. Si después de mucho esfuerzo sólo llegamos a una ciencia limitada y conjetural de las cosas terrenas, ¿cómo podremos remontarnos a las cosas sobrenaturales y divinas? Sólo si Dios nos envía su *santo espíritu*. Este equivale a la sabiduría, como indica el paralelismo. Evidentemente no se trata del Espíritu Santo, pero se utiliza un lenguaje que va preparando su revelación. Lo que los profetas habían dicho del espíritu del Señor (Jr 31,33s; Ez 32,26s; Sal 51,12s; Jl 3,1) se atribuye aquí a la sabiduría. Guiados por él es como los hombres pueden descubrir lo que agrada a Dios y conducirse conforme a su voluntad. La actitud del rey sabio contiene una lección para todos, particularmente para los que han recibido la misión de guiar a los demás.

III LA SABIDURIA EN LA HISTORIA DE ISRAEL (10,1-19,22)

Después de la sorprendente reflexión teológica sobre la sabiduría y de la afirmación de su necesidad para que los gobernantes puedan cumplir con su tarea, el sabio va a hacer, en la tercera parte del libro, una descripción de la actividad de la sabiduría sobre el pueblo de Israel. Lleva a cabo esta des-

cripción en contraste con los egipcios que, alejados de tal sabiduría, hubieron de sufrir los más duros castigos. El género literario, como ya hemos advertido, es el midrash haggádico en forma homilética y la técnica helenística de la síncrexis o desarrollo por comparación o confrontación.

La dividimos en tres partes: la primera (Sab 10,1-12,27) refiere cómo la sabiduría protegió a los Patriarcas, y condujo a Moisés y a Israel a través del desierto. Incluye, en un primer contraste, la protección sobre los israelitas y el castigo de los egipcios y cananeos, advirtiendo a los israelitas que saquen las debidas consecuencias. La segunda parte (Sab 13,1-15,19) interrumpe el hilo de la narración precedente para presentar la idolatría como pecado opuesto a la sabiduría. Pone de relieve la necesidad de los ídólatras. Ridiculiza con la más fina ironía tanto a los ídolos como a quienes los fabrican. Clarifica el origen de algunas de sus formas. Y concluye contrastando la dicha de los israelitas y la necesidad de los ídólatras. La tercera parte (Sab 16,1-19,22) conecta con la primera y presenta siete contrastes entre la providencia de Dios sobre los hebreos y el castigo de los egipcios que se resisten a los planes de Dios sobre su pueblo elegido.

1. Acción protectora de la sabiduría (10,1-12,27)

Refiere esta sección la actividad protectora de la sabiduría divina desde los tiempos de los más remotos antepasados hasta el episodio de la sed en el desierto (Nm 20,2-13). A esto se añaden algunas consideraciones sobre el modo de castigo con los egipcios y cananeos. Y las lecciones que de ello derivan. Comprende los apartados siguientes: Protección a los Patriarcas (Sab 10,1-14); providencia sobre Moisés e Israel (Sab 10,5-11,3); primer contraste entre Israel y Egipto con ocasión de la prueba de la sed (Sab 11,4-14); moderado castigo de los egipcios, para darles lugar al arrepentimiento (Sab 11,15-12,2); castigo también moderado a los cananeos con idéntico fin (Sab 12,3-18); doble lección que

ello entraña para los israelitas (Sab 12,19-22); castigo de los egipcios por su idolatría, que abre la sección siguiente sobre los ídolos (Sab 12,23-27).

10,1-14 La sabiduría protectora de los patriarcas. La acción protectora de la sabiduría comenzó ya con los progenitores de la humanidad y del pueblo judío. El autor no menciona expresamente sus nombres, pero un lector enterado descubre fácilmente a quién se está refiriendo en cada caso. Pudo hacerlo para despertar más la atención e inducir al estudio de la historia bíblica. Pero tal vez los omitió para dar a la narración un valor más universal, conforme al estilo de los sabios.

Sab 10,1-4 alude a tres personajes: Adán, Caín y Noé. La creación de Adán fue un acto de sabiduría de Dios, que lo creó a su imagen y semejanza, constituyéndolo rey y señor de la tierra (véase Sab 9,2s). Cometido el pecado en el paraíso, abrió su mente a la esperanza en la redención. Y sin duda fue la sabiduría la que inspiró sentimientos de arrepentimiento que condujeron a Adán y Eva a la salvación. Tal es el sentir de los judíos contemporáneos del autor y de muchos Padres de la Iglesia. Por haberse apartado de ella y albergar sentimientos de envidia contra su hermano Abel, prototipo del justo, Caín cometió el fratricidio incurriendo en la perdición, que el texto no concreta. Ni la Biblia, ni la tradición, hablan de arrepentimiento alguno por su parte. Filón dice que al dar muerte a su hermano, se dio muerte a sí mismo. Muerte espiritual en consonancia con la doctrina del libro (Sab 2,21-24; 3,10). La maldad de sus descendientes provocó el diluvio. Una nueva intervención de la providencia de Dios salvó de él a Noé, hombre justo, objeto de bendición, a quien Dios repite el *creced y multiplicaos* de Gn 1,28 (Gn 1,9ss). Que mandando etapas, el autor menciona a las *gentes de Babel* que, orgullosas de su poder, pretendieron levantar una gigantesca torre que perpetuase su memoria. Pero la sabiduría, que no puede tolerar el orgullo, confunde sus lenguas y tuvieron que dispersarse (Gn 11,1-9).

La actuación de la sabiduría se manifestó con especial fulgor en Abrahán. Dios le saca de un país idólatrico (Mesopotamia) y le conduce a la que será patria prometida. En ella dio el patriarca un admirable ejemplo de fe, creyendo, contra toda esperanza humana, que tendría una numerosa descendencia. Y de "obediencia de fe", con su disposición a sacrificar a su hijo (Gn 22). También su sobrino Lot fue liberado por la sabiduría de la suerte acaecida en las ciudades de Pentápolis (Gn 19,15ss). Una de ellas, Segor, fue perdonada ante las súplicas de Lot. Dios quiso que quedase un testimonio de la impiedad de aquellas ciudades, para aviso de quienes no se dejan conducir por la sabiduría. Así interpreta el autor el impresionante aspecto de desolación que presenta aquella tierra. El *humante* (Sab 10,7) podría explicarse por la intensa evaporación del mar Muerto. La *estatua de sal*, especie de monolito que semeja una figura humana, perpetúa el recuerdo de la incredulidad de la mujer de Lot. La figura dio lugar en la antigüedad a leyendas populares. El autor da una explicación religiosa.

Hecha la precedente observación, sigue la lista de personajes que fueron objeto de peculiar protección, liberados por la sabiduría por haber confiado en ella. Jacob experimentó tal protección de manera especial pues la sabiduría le dio a conocer la majestad de Dios y su gobierno del mundo por el ministerio de los ángeles (véase Gn 32,25-33). Le comunicó la habilidad suficiente para llegar a ser rico a pesar de la codicia de su tío Labán. Y ve disipados los temores que albergaba respecto de su hermano Esaú que tramaba su muerte (Gn 27,41-45). El premio del *rudo combate* dice relación a la batalla que sostuvo Jacob, al regreso de Harán, con el ángel del Señor. A raíz de ese combate le fue cambiado el nombre en *Israel*, por haber luchado con Dios y haber vencido. El patriarca pudo aprender que la súplica humilde y confiada es más poderosa que cualquiera otra actitud. Concluye la perícopa con la alusión a otro personaje que aparece en la tradición como tipo de persona sabia, José, cuya historia abarca Gn 37-50. Gracias a la sabiduría, venció la tentación de la mujer de

Putifar, se congració con el carcelero y vino a ser constituido virrey de Egipto. Fue la sabiduría quien le proporcionó una *gloria eterna*, no sólo ante los egipcios, sino también ante los otros pueblos que hubieron de acudir a los graneros de Egipto en busca de provisiones que, por indicación suya, habían sido acumuladas en ellos.

10,15-11,3 La sabiduría guía a Moisés y a Israel. A la protección dispensada por la sabiduría a los Patriarcas, sigue ahora la que otorgó al pueblo escogido. Ante la multiplicación del pueblo hebreo, los egipcios, viendo en ello un peligro, deciden oprimirlos. Las maravillas que el Exodo había atribuido a Dios, el autor de este libro las atribuye ahora a la sabiduría. Obra suya fue la liberación de los israelitas respecto de Egipto, hecho fundante de la historia de Israel. El intermediario de la liberación, y de los prodigios que la determinaron, fue *Moisés* quien, por medio de las plagas, consiguió la liberación de la esclavitud egipcia y condujo a los israelitas a través del mar Rojo, lo que celebran con el canto de alabanza de Ex 15,1-18. La afirmación de Sab 10,21 es una hipóbole poética –género literario muy del gusto de los orientales– para indicar que los israelitas que habían estado como mudos o niños que apenas saben hablar, prorrumpen en cantos jubilosos y celebran su victoria –la del Señor– sobre los egipcios. A la luz del género midrásico y del Sal 8,3 podría también interpretarse en el sentido de que era tan evidente la protección de Dios sobre los israelitas que hasta los niños pequeños la perciben. Los pueblos contra los cuales tuvieron que luchar los israelitas fueron: los amalecitas (Ex 17,8ss), el rey cananeo de Arad en el Négueb (Nm 21,1-3), Sijón rey de los amorreos (Nm 21,21ss; Dt 2,23-33), Og rey de Basán (Nm 21,33ss; Dt 3,1-7), los moabititas (Nm 22,1-6) y los madianitas (Nm 25,16ss; 31,2ss).

11,4-14 Primer contraste: Israel y Egipto: la prueba de la sed. El autor pasa ahora a poner de relieve siete contrastes entre la actuación que Dios tuvo con los israelitas y la que tuvo con los egipcios. El pueblo de

Dios aparece constantemente idealizado: es la nación santa escogida por Dios. Se prescinde de los numerosos fallos que tuvo ya en los primeros pasos de su historia. Egipto aparece como el adversario de Israel que se opone y resiste a los planes de Dios sobre él. Israel se verá continuamente favorecido. Egipto continuamente castigado.

El primer contraste se verifica a propósito del agua. Un mismo elemento sirve a Dios para proteger a los israelitas y castigar a los egipcios. Principio (Sab 11,5) que se verificará en los otros contrastes. San Pablo ve en la roca que manó agua ante la vara de Moisés a Cristo (1 Cor 10,3s). Este exclamó en la fiesta de las tiendas: *Si alguien tiene sed que venga a mí y beba. Como dice la Escritura, de lo más profundo de todo aquél que crea en mí brotarán ríos de agua viva* (Jn 7,37s). A los egipcios, en cambio, Dios les convierte las aguas del Nilo en agua turbida mezclada con sangre (Ex 7,20). Hubieron de sufrir con ello una sed ardorosa. En Ex 7,17-25, se da como motivo general de la plaga la confirmación de la tarea de Moisés. Aquí se presenta como motivo peculiar el servir de castigo por el decreto infanticida del faraón. También los israelitas sufrieron sed en el desierto (Ex 17,17; Nm 20,2-5). Pero fue simplemente una prueba por la que Dios quiso que pasase el pueblo escogido para que comprendiesen la dureza del castigo infligido a los enemigos. La *doble pena* de Sab 11,12 se refiere a la sed que sufrieron los egipcios y al hecho de haberse enterado de que Dios proporcionó a los israelitas agua abundante en el desierto. El autor supone informados de ello a los egipcios. Esto les hizo ver que la mano de Dios estaba con aquel niño salvado de las aguas, a quien ellos habían desoido y despreciado.

11,15-12,2 Moderación del castigo divino. Dos cosas quiere poner de relieve el autor respecto del castigo de los egipcios: que tal castigo responde al principio general de que Dios utiliza para castigar lo que el hombre utiliza para ofenderlo (Sab 11,16). Y que Dios, Padre bondadoso, los castigó con moderación. A la plaga de las aguas convertidas en aguas turbidas y de color sanguíneo, su-

cedieron las plagas de las ranas, mosquitos y tábanos (Ex 7,26-29; 8,12-20). La razón peculiar de tal castigo fue el culto idolátrico a animales despreciables. Los egipcios dieron culto a las ranas, serpientes, cocodrilos, lagartos, escarabajos, etc. Adoraban a Júpiter en la figura de un carnero, a Apis en la de un buey, a Mercurio en la de un perro. Y Dios omnipotente, que formó el mundo de la masa caótica (Gn 1,2) y que pudo castigarlos con bestias feroces que los habrían aniquilado, quiso darles solamente un castigo moderado, adecuado a su idolatría, enviándoles animales insignificantes. Dios no pretendió hacer ostentación de poder, sino sólo ejercitar su justicia, temperada por la misericordia. El realiza las cosas con *peso, número y medida*. La expresión es célebre en la literatura clásica desde Platón y opone al uso de la fuerza la sabiduría y la prudencia. Santo Tomás enseña que el ejercicio de la misericordia es la expresión más perfecta de la omnipotencia divina, porque al perdonar y tener misericordia de los hombres los hace partícipes de un bien infinito, que es el último efecto de la virtud divina, y porque la misericordia divina es fundamento de todas las acciones divinas (I,21,4; 25,3). 2 Pe 3,9 dirá que la razón de la paciencia de Dios respecto de los pecadores es darles tiempo a la conversión.

El autor expone la razón (Sab 11,24) por la que Dios no procede en tales ocasiones al aniquilamiento de las cosas: es porque él las ha creado por amor y no siente odio hacia ninguna de ellas. Ni Platón, ni los filósofos del tiempo del autor habían descubierto una doctrina tan sublime. Pero Dios, que ama todas las cosas, siente peculiar predilección por la obra cumbre de sus manos: el hombre formado a su imagen y semejanza. Por ello perdona a los pecadores, también a los egipcios a pesar de sus graves pecados. “Es un gran motivo de confianza para el hombre –escribe san Agustín– considerar que ha salido de las manos de Dios, que ha recibido de él cuanto es y que no lo ha creado solamente para ser una contraseña de su poder –como las criaturas irracionales– sino que lo ha hecho a su imagen y semejanza, digno de entrar en la gloria”. La expresión de Sab 12,1

resultaba fácilmente comprensible en el ambiente alejandrino en el que escribe el autor. Era conocida la idea que los estoicos tenían de Dios como alma del mundo, como espíritu que lo penetra todo.

12,3-18 Castigo progresivo y moderado de los cananeos. También castigó Dios a los cananeos, que habían cometido mayores crímenes que los egipcios. Pero igualmente con moderación. Llegaron a sacrificar seres humanos al dios Moloc, especialmente niños (véase Dt 12,31; 18,10; 2 Re 3,27). No tenemos datos sobre la antropofagia de los cananeos, ni en la Biblia ni en las excavaciones arqueológicas. Tal vez el autor la concluyó del hecho de que a cualquier sacrificio seguía habitualmente el banquete. Según otros habría tomado el dato de las tragedias griegas en las que se presentan asesinatos de niños y canibalismo.

Dios los castigó con mano dura por medio de los israelitas, pero con misericordia. Pudo exterminarlos de modo fulminante, con su palabra o a través de bestias feroces, pero les envió avispa que los fueron exterminando poco a poco. Ex 23,28 da como motivo el que no quedase desierta la tierra que iba a ser ocupada por los israelitas. El autor de Sabiduría añade una motivación religiosa: darles lugar al arrepentimiento (Sab 12,10). Y ello a pesar de la poca esperanza de conversión que ofrecían los cananeos, raza maldita y perversa desde su origen (véase Gn 9,25). En Sab 12,12-14, el autor hace una clara afirmación del monoteísmo. Dios es el Señor absoluto de todas las criaturas y no hay otro Dios más que él (véase Dt 32,39; Is 45,5s). Nadie puede pedirle cuenta de sus acciones en las que armoniza la justicia con la misericordia, dando siempre aquí en la tierra preferencia al ejercicio de la segunda. Su señorío es el principio de la justicia en la que no puede equivocarse, pues todas las acciones del hombre son transparentes a sus ojos. Pero Dios ama a las criaturas, porque son suyas (véase Sab 11,16-26) y su señorío le hace ser compasivo con ellas (Sab 11,23). Sólo con dos clases de personas hace Dios ostentación de su poder y castiga con dureza: con los que no creen en

su poder (como el faraón) y con quienes, reconociendo su poder, obran temerariamente como si no lo conocieran (como los judíos apóstatas; véase Rom 1,20-32).

12,19-22 Doble lección para los israelitas.

La misericordia con que Dios castigó a los egipcios y cananeos debe llevar a los israelitas a una doble conclusión. Si un día ellos prevarican, el pueblo de las Promesas y la Alianza, con mayor razón podrán esperar de Dios un juicio misericordioso. Y cuando ellos actúen como instrumentos de la justicia de Dios deberán proceder con misericordia, a ejemplo de Dios, compasivo y misericordioso. Espléndida lección de humanismo. Esta actuación se eleva por encima de la ley del talión y va preparando la revelación neotestamentaria sobre el amor incluso a los enemigos (véase Mt 5,44).

12,23-27 El castigo de los egipcios. Concluida la digresión sobre el castigo moderado a egipcios y cananeos con sus consecuencias para los israelitas, el autor vuelve al tema de la plaga de los animales (véase Sab 11,15s). Quiere constatar, una vez más, el principio de Sab 11,16: con lo mismo que uno peca, con eso es castigado por Dios. Las primeras plagas fueron realmente irrisorias, destinadas a mofarse de los egipcios. O mejor, de sus dioses incapaces de detener el castigo ejecutado a través de los mismos seres a los que adoraban. Sólo al no ser suficiente ese castigo moderado, para que dejaran libres a los israelitas, tuvo que enviarles otros castigos que ya no tenían nada de irrisorio. Fueron éstos los que los llevaron a descubrir la mano de Dios. El pensamiento del *Dios verdadero* (Sab 12,27) y la mención de los ídolos y animales a los que adoraban los egipcios, lleva al autor a una amplia digresión sobre la idolatría, desarrollada en la siguiente sección.

2. Alegato contra la idolatría (13,1-15,19)

El autor interrumpe la narración sobre la diversa actitud de Dios con los israelitas y

los egipcios, que continuará en Sab 16. Lo hace con el fin de presentar unas amplias reflexiones sobre la idolatría. El peligro que ésta suponía para los judíos residentes en Alejandría (gran centro cultural donde se practicaba la idolatría en sus más variadas formas) era sin duda muy grande. El autor pretende conjurar este peligro y lograr que los judíos alejandrinos se mantengan firmes en la monoteísta fe israelita. Y seguramente también pretende hacer reflexionar a los no judíos de buena voluntad e inducirlos a salir de sus crasos errores idolátricos. Para conseguir lo primero el autor hace continuas referencias a la Escritura. Para lo segundo utiliza recursos de la cultura helenística. Podemos dividir esta sección en tres partes: necesidad de quienes dan culto a la naturaleza (Sab 13,1-9); ironía sobre el culto a los ídolos y sus artifices (Sab 13,10-15,17); peculiar rechazo de la zoolatría de los egipcios (Sab 15,14-19).

NECEDAD DE QUIENES DAN CULTO A LA NATURALEZA (13,1-9)

Nos encontramos ante una perícopa de sumo interés teológico. El autor afirma la posibilidad del conocimiento de Dios ante la contemplación de las cosas creadas. Comienza constatando la insensatez de quienes a través de las maravillas de la creación no han sabido descubrir al Dios autor de todas ellas, sino que tomaron por dioses a los elementos de la naturaleza. De ellos dice el autor que son *totalmente* insensatos. El término griego utilizado (*fysei*: por naturaleza) podría significar tanto el origen como la naturaleza de una cosa. Interpretando en el primer sentido, algunos lo refieren al pecado original, raíz última de la idolatría. Pero aquí se trata de la naturaleza o culpabilidad de los idólatras, por lo que hay que interpretar en el segundo sentido, es decir, son totalmente (en su misma naturaleza) insensatos quienes habiendo alcanzado un profundo conocimiento de las cosas creadas, no supieron elevarse al que es Creador de las mismas. Han fallado con ello

en algo fundamental en su existencia, confundiendo a la obra de arte con su artífice. San Pablo dice de los ídolos que “no son realmente (*fysei*) dioses”. Son según su íntima naturaleza vanos. Son nada. En el lenguaje bíblico “vanidad” es empleado frecuentemente como sinónimo de falsos dioses (véase 1 Re 16,32; 2 Re 17,15; Jr 8,19; Sal 36,7). Por tanto, quienes ponen su corazón en ellos vienen a ser vanos, insensatos (véase Jr 2,5; Rom 1,21). De hecho los cultivadores de la naturaleza divinizaron diversos elementos de la misma (Sab 13,2). Por lo que se refiere al fuego, viento y aire, el autor se muestra conocedor de las corrientes filosóficas de su tiempo, inspiradas sobre todo en el estoicismo. Constituía éste la síntesis más atrayente y abierta del helenismo. En cuanto a las lumbreras del cielo, su divinización era general en el mundo antiguo.

Ante la contemplación de la belleza y el poder que manifiestan las obras de la creación –el tema de la hermosura del universo era típicamente helenista– aquellos filósofos debieron descubrir, razonando del efecto a la causa, la existencia del Creador. Como esa belleza y ese poder no tienen en sí mismos la razón de su existencia, ya que la pueden perder, es preciso reconocer una causa ulterior y última de ese poder y esa hermosura. Repugna en sana filosofía una serie indefinida de causas. El fundamento de tal reconocimiento está en el principio metafísico de que todo efecto presupone una causa. Decía Filón que el “universo ha sido hecho con un arte tan consumado que tiene que tener como autor un artífice de ciencia excelente y perfectísimo”. Los Padres y teólogos ha desarrollado esta prueba de la existencia de Dios. Santo Tomás dice que “de las cosas sensibles nuestro entendimiento no puede llegar a conocer la esencia divina, porque las creaturas sensibles son efectos de Dios que no adecuan la causa... Pero, como son efectos dependientes de su causa, podemos por ellas conocer la existencia de Dios y aquellas cosas que le convienen, en cuanto que es causa que excede todo lo causado”. El Concilio Vaticano I declaró que “la santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las

cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas” (sesión III, cp. II). Como advierte J. Vilchez: “Sab 13,5 es el primer texto conocido en toda la literatura griega donde se aplica el ‘esquema de proporción’ a la relación criatura-Dios. Aquí radica la gran importancia histórica de Sab 13,5”. Afirmación fecunda del autor sagrado para la filosofía y la teología. Cabe decir con Girotti que “todo el mundo de la cultura filosófica y teológica ha nacido de esta afirmación inagotablemente fecunda del autor sagrado”.

Sab 13,6-9 contiene una reflexión sobre la culpabilidad moral de quienes adoraron la belleza y los poderes de la naturaleza. Los filósofos paganos buscaron sinceramente a Dios, pero seducidos por la belleza de las criaturas lo identificaron ellas. No son excusables, pues si fueron capaces de realizar investigaciones tan profundas sobre el universo, debieron descubrir al Señor del mismo. Supone menos esfuerzo. “Quien no es ilustrado por tantos resplandores de las cosas creadas –escribe san Bernardo– es ciego; quien no está despierto a tantos clamores, está sordo; quien de tantos indicios no advierte el principio primero, es necio”. ¿Porque no lo descubrieron? Tal vez no poseían la humildad y el desprendimiento suficiente de las cosas de la tierra para “ver a Dios”. El autor a la vez que confirma a los judíos fieles en su fe, proporciona a los filósofos paganos elementos de reflexión filosófica que deberían cambiar su forma de pensar.

IRONIA SOBRE EL CULTO A LOS IDOLOS Y SUS ARTIFICES (13,10-15,17)

El autor pretende ridiculizar a los ídolos y a quienes los adoran. Porque hay, en efecto, una aberración más degradante que la de aquellos que divinizaron las fuerzas u obras maravillosas de la creación: la de quienes tomaron por dioses las obras puramente humanas. Para conseguir su objetivo el autor lleva a cabo el siguiente recorrido: los ídolos son simple madera labrada (Sab 13,10-17).

¡A ellos invoca el navegante! (Sab 14,1-11). Origen del culto a ídolos en forma humana (Sab 14,12-21). Consecuencias morales de la idolatría (Sab 14,22-31). La fe preserva de la idolatría (Sab 15,1-6). Conclusión: necesidad de los que fabrican ídolos (Sab 15,7-13).

13,10-19 Los ídolos son simple madera tallada. Primera constatación: adorar a un ídolo supone un ridículo mayúsculo. ¡Un carpintero construye el ídolo con los desperdicios de la madera que no le sirven para nada y se encomienda a él! La descripción, pintoresca e irónica, recuerda las de Is 40,18-20; 44,9.20; Jr 10,1-5; Cjr. En términos parecidos a los del autor los satiriza Horacio que pone en boca de uno de ellos: "Yo era en otro tiempo un tronco de higuera, madera inútil. El artesano vaciló si hacer de mí un banco o un Priapo; se decidió por un dios; yo soy, pues, dios". Dice Séneca: "Llaman dioses a los que, si de repente recibieran vida, serían tenidos por monstruos". El salmista presenta como el colmo de la necedad adorar tales ídolos (Sal 115,3-8).

14,1-11 ¡A ellos invoca el navegante! En la perícopa anterior el carpintero invocaba al ídolo de sus manos para realizar un viaje feliz (Sab 13,18). Ahora hace lo mismo el navegante. Lanzarse a los mares en aquel entonces era siempre una aventura. Por eso los navegantes invocaban a los dioses protectores de la navegación antes de embarcarse. Las naves llevaban siempre alguna imagen sobre todo en la proa. El sabio ridiculiza la actitud del navegante que, disponiéndose a realizar una travesía arriesgada, invoca un leño más frágil que la misma embarcación. ¡Como si de él dependiera el éxito de la navegación!

A continuación (Sab 14,3) el autor afirma que es Dios con su providencia, no el ídolo, quien conduce a la nave y la hace superar los riesgos de la navegación. Es Dios, Padre providente, quien tiene previsto en sus planes que los hombres alcancen las riquezas por él creadas allende los mares. El sabio hace alusión al arca de Noé, que escapó del peligro gracias a la protección de Dios que la

gobernaba. Quería con ello preservar de la destrucción un pequeño resto que continuase la historia de la salvación, que se inicia en el paraíso. Y no sólo el arca de Noé fue madera de bendición, lo es todo madero que utiliza el hombre en conformidad con los planes de Dios. La expresión de Sab 14,7 ha dado lugar a que muchos Padres la hayan aplicado a la cruz de Cristo, por la que fuimos liberados de nuestros pecados. El autor no piensa en ella, pero la frase tiene aplicación eminente en el caso de la cruz de Cristo.

Los ídolos, pues, y quienes los fabricaron son objeto de maldición (Dt 27,15; Is 44,9-11). Los primeros porque vinieron a ser lazo de perdición, induciendo a la idolatría. Pero lo son aún más sus artífices, objeto de mayor maldición, porque violentaron el orden natural elevando los ídolos a la categoría de dioses. Ellos son los más responsables de las consecuencias indicadas.

14,12-21 Origen del culto a ídolos de forma humana. Comienza el autor constatando que la idolatría entraña una *infidelidad*, que expresa con el término *porneia* (fornicación). Es el término que utilizaron los profetas para significar la infidelidad de Israel cuando se apartaba de su Dios y adoraba a los dioses falsos. La idolatría es una verdadera fornicación por la que el hombre dejando a su esposo y Señor, se postra ante los dioses falsos dándoles un culto que sólo pertenece a Dios. Y ese alejamiento de Dios lleva consigo la corrupción moral, como expondrá después (véase Sab 14,22-31). Afirma a continuación que los ídolos no existieron siempre, sin decir cuándo de hecho comenzó la idolatría. En sus orígenes la humanidad fue monoteísta. La historia de las religiones confirma el dato del Génesis, también por lo que a Egipto se refiere. En consecuencia, la idolatría no durará siempre; los ídolos conocerán inexorablemente su final. Hay una referencia a los tiempos mesiánicos. Los profetas y salmistas anunciaron que en ellos serían abatidos los ídolos y los hombres volverían los ojos al Santo de Israel. En efecto, Jesucristo, con su evangelio dio un golpe mortal a los ídolos que irán desapare-

ciendo a medida que el cristianismo se extendía por los diversos pueblos. Egipto fue uno de los pueblos que recibieron el mensaje cristiano y abatió sus ídolos. "Lo que ha sido introducido abusivamente en el mundo de las criaturas no puede durar; sólo subsistirá lo que ha sido querido por Dios en el origen y es conforme a sus designios" (C. Larcher).

La reflexión siguiente (Sab 14,15-20) se refiere al origen del culto familiar y del culto público a los soberanos. Un padre pierde a su hijo y, llevado de su profundo dolor, le erige una estatua, que viene a ser objeto de culto. El autor resalta que se trata de un verdadero contrasentido. Se tributan honores divinos a quien ya ni siquiera existe. Ptolomeo III ordenó que fueran tributados honores divinos a su hija difunta Berenica. San Fulgencio refiere el caso de Sirófanes que, habiendo perdido a su hijo, llevado del dolor por su muerte le erigió una estatua en su casa. Le llevaban flores, le tejían coronas y quemaban ante él perfumes. Los siervos, por adulación a su señor, iban a buscar al pie de la estatua refugio contra los castigos merecidos. Lo que en un principio se reducía al círculo familiar vino después a ser ley. Los Lápidas, por ejemplo, ordenaron que fueran tributados honores divinos a sus antepasados. El culto a los muertos estaba muy extendido en los días del autor.

La vanagloria está también en el origen de la idolatría: era práctica habitual levantar estatuas en honor de los reyes, sobre todo en regiones distantes con el fin de que recordasen su memoria. Nada hay en ello vituperable. Pero terminaron siendo objeto de culto. Nabucodonosor había ordenado el culto a la suya. Los Lápidas en Egipto fueron honrados como dioses. A la idolatría contribuyeron también los artistas que, llevados de su deseo de honrar al rey, esculpieron estatuas bellas y atractivas. Esto contribuyó a fomentar su culto. El nombre *incomunicable* de Sab 14,21 es el revelado por Dios a Moisés (Ex 3,14), o simplemente el nombre de Dios que no puede darse a ninguna criatura. Cuando los hombres han perdido la noción de Dios, divinizan instintivamente la

creatura; tan profundamente siente nuestra naturaleza la necesidad de lo infinito.

14,22-31 Consecuencias de la idolatría.

Dada la relación que existe entre las ideas y la vida práctica, un error tan grave como la idolatría no puede menos de tener deletéreas consecuencias. Sab 14,23-26 hace una amplia enumeración de los pecados morales a los que llevó la idolatría. Cuadro sombrío y realista de los desórdenes a que se entregaban los paganos en tiempo del autor. No tenemos noticia de que los egipcios practicasen sacrificios de seres humanos, lo que era frecuentes en los cananeos, persas y fenicios. Los cultos místicos, muy extendidos por toda la cuenca mediterránea, se celebraban de noche y los excesos no tenían límite. Tito Livio lo constata respecto de los bacanales de Roma. En Sab 14,22 hace el autor una perspicaz observación: se puede llegar a perder la conciencia del bien y del mal de tal manera que puede uno sentirse en paz en medio de tantas y tan graves aberraciones.

El autor constata a continuación que la idolatría es *principio, causa y fin* de todos los males (Sab 14,27) entre los que menciona expresamente tanto los oráculos como los juramentos *falsos* que se proferían en el curso de aquellas diversiones. A falta de la fe en Dios, los adivinos pronunciaban oráculos y no tenían inconveniente en pronunciar tales juramentos. Concluye advirtiendo que quienes se comportan de esa manera sufrirán el adecuado castigo por un doble motivo: por la idolatría que los llevó a toda clase de maldades y por el perjurio, con el que menospreciaron la santidad divina (Ex 20,7). Infringen, además, la misma ley natural inscrita en el corazón humano (Rom 2,12-16).

15,1-6 La fe preserva a Israel de la idolatría.

Frente al desolador cuadro precedente, el autor presenta ahora la suerte de los israelitas, a quienes Dios, fiel y paciente con su pueblo, ha liberado de la idolatría y de sus catastróficas consecuencias. "Contraste fortísimo con la pericopa anterior; es como un oasis de espíritu vivificante después de un cuadro desértico desolador" (J. Vilchez). El

autor se siente orgulloso de pertenecer a un pueblo que adora a un Dios cuyo conocimiento conduce a la *plena salvación*. Se trata del conocimiento no meramente especulativo, sino del práctico y amoroso que lleva consigo la orientación de nuestra persona a Dios. Cristo dirá: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, Dios único y verdadero, y a tu enviado Jesucristo* (véase Jn 17,3). Y ese conocimiento de Dios y de su poder lleva a la inmortalidad personal. Lo que en Dt 30,15-20 era una promesa de larga vida, se ha convertido en el libro de la Sabiduría en una promesa de vida eterna y completamente feliz. Ciertamente que el pueblo de Israel incurrió a veces en la idolatría, pero fue una acción pasajera. Y la élite del pueblo, entre la que el autor se cuenta, siempre permaneció fiel a Dios. Y ciertamente nunca incurrió en las aberraciones de los idólatras que llegaron a enamorarse de sus ídolos y a cometer con ellos acciones inmorales. Arnobio refiere que Pygmatión, rey de Chipre, amaba a un ídolo como a una mujer y que tenía con él relaciones amorosas. Sab 15,6 prepara la perícopa siguiente del alfarero idólatra.

15,7-13 Necedad de los que fabrican ídolos. El autor de Sabiduría pretende ridiculizar otro caso concreto: el del alfarero que fabrica un ídolo de barro, sin fe alguna religiosa, por el único afán de lucro. Esto le hace más responsable que el carpintero que construía su ídolo para su devoción particular. El alfarero de la misma tierra con que fabrica toda clase de vasos para diversos usos, ¡fabrica un dios! Y no se da cuenta que él procede también de la tierra y tiene en ella su final. Tendrá que dar cuenta a Dios de sus obras. Pero ahora nada le preocupa y pone todo su empeño en hacer figuras que, recubiertas de oro y plata, son ya ellas un engaño. En Sab 15,10-13 el autor presenta el juicio condenatorio y las razones para el mismo. No duda en tildar al alfarero de *ceniza* (véase Is 44,20s), es decir, algo que supone una existencia extinguida y que no vale para nada. En verdad en el corazón del alfarero está extinguida la luz que lleva a la inmortalidad y el fuego del amor al Dios ver-

dadero pues desconoce al supremo Hacedor (véase Sab 13,1ss). Esa es la causa fundamental de la aberración moral del alfarero que fabrica ídolos, con la grave responsabilidad añadida de inducir a otros a la idolatría. Toma la vida como una “feria” en la que lo que importa es la ganancia. Hace suyo el “Haz dinero, dinero, honestamente si puedes, si no de la manera que sea” (Horacio).

PECULIAR RECHAZO DE LA ZOOLATRIA DE LOS EGIPCIOS (15,14-19)

El autor de Sabiduría reserva para los egipcios un juicio más severo que el emitido contra los constructores de ídolos. Los considera peores que un niño sin conciencia. La comparación no tiene sentido alguno peyorativo contra el niño, sino que acusa a los egipcios de carecer de discreción e inteligencia. La razón de tal juicio es doble. El primero, porque dieron culto a los dioses de todas las naciones, lo que debió hacer más absurda a sus ojos la idolatría. Después de Alejandro Magno pueblos que habían adorado a sus propios dioses, adoptaron los dioses de los pueblos vecinos. El sincretismo religioso es característica del tiempo helenístico. Contribuyó a ello el gran cambio intercultural y comercial entre Oriente y Occidente. Insiste el autor en poner de relieve que el ídolo es algo inerte y sin vida. Es obra del hombre que no puede trascender su naturaleza humana y crear un ser de naturaleza divina. Dice san Agustín que si el artífice que dio figura al ídolo hubiese podido darle un poco de sentimiento, el ídolo mismo adoraría al artífice. La segunda razón del juicio más peyorativo respecto de los egipcios es lo aberrante de su idolatría al dar culto a los animales que inspiran más repugnancia: serpientes, cocodrilos, ranas, escarabajos y al representar a sus dioses con cabeza de halcón, gato, cocodrilo...

Lejos de tales aberraciones el hombre actual da culto a otros dioses: el poder, el dinero, el placer, que son *una especie de idolatría* (Col 3,5). Con no poca frecuencia se

apega de tal manera a las cosas de la tierra que éstas cierran su mente y corazón a los bienes ultraterrenos.

3. Contraste entre egipcios e israelitas (16,1-19,22)

Concluida la digresión sobre la idolatría, el autor de Sabiduría conecta con la primera sección en la que expuso el primer contraste de la actitud de Dios respecto de los israelitas y los egipcios, a propósito del agua y la sed. El autor va a referir en esta tercera sección otros seis contrastes que recuerdan las plagas con que Dios castigó a los egipcios y la paralela protección que dispensó a los israelitas: codornices para los israelitas, ranas para los egipcios (Sab 16,1-4). La serpiente de bronce y la langosta (Sab 16,5-14). El gránico, el fuego y el maná (Sab 16,15-27). Las tinieblas y la columna de fuego (Sab 17,1-18,4). Muerte de los primogénitos egipcios (Sab 18,5-19) e intercesión de Aarón en favor de los israelitas (Sab 18,20-25). Último contraste: los israelitas y los egipcios ante el mar Rojo (Sab 19,1-12).

Concluye afirmando que los egipcios fueron más culpables que los sodomitas (Sab 19,13-17) y entonando un canto de alabanza a la armonía de la creación (Sab 19,18-22).

16,1-4 Segundo contraste: Codornices para los israelitas, ranas para los egipcios. Este segundo contraste, que cumple de nuevo el principio de Sab 11,16 (con lo que uno peca recibe el castigo adecuado), y conecta con el primer contraste desarrollado en Sab 11,14-20, radica en la diversa actitud de Dios con los israelitas y los egipcios en torno al alimento. A aquéllos, al faltarles la comida a su paso por el desierto, Dios les proporciona las codornices en Rafidín (Ex 17,2-7) y en Cadés (Nm 20,1-3). A los egipcios, en cambio, en castigo de su actitud para con los israelitas, les envió la plaga de ranas, mosquitos y tábanos. Era el castigo adecuado a su culto idolátrico a los animales. “Los enjambres de moscas son a veces tan numerosos –escribe

Wood– que el extranjero come moscas, bebe moscas, respira moscas”. Lo que seguramente se vio incrementado esta vez por la acción de Dios (Ex 7,28s). También a los israelitas hizo pasar hambre en el desierto. Pero fue para que comprendiesen lo duro del castigo de los enemigos y descubriesen la gravedad de su pecado. Véase la perspectiva del deuteronomista en Dt 8,3.

16,5-14 Tercer contraste: La serpiente de bronce y la langosta. Al referir este contraste, el sabio no se limita a los datos de Exodo y Números, sino que da una interpretación teológica. Los autores sagrados descubren en los acontecimientos históricos la peculiar intervención de Dios. Al partir de Hor, en dirección al mar Rojo, los israelitas murmuran contra Moisés por haberlos sacado de Egipto a aquel lugar desierto, sin agua y alimentos. Dios les envía como castigo serpientes venenosas que con picaduras causaron la muerte a numerosos israelitas. Pero no los exterminó. Sólo quería conducirlos al arrepentimiento y la conversión castigando oportunamente su pecado, tanto más grave cuanto que el pueblo había recibido ya numerosos beneficios. Para ello les dio un *signo de salvación* (Sab 16,6), que les recordase los preceptos de la Ley, cuyo cumplimiento da vida y su transgresión muerte. Esta señal fue la serpiente de bronce. Mirando a ella, los israelitas recobraban la salud. El autor muestra interés en precisar que no era la serpiente la que, por una especie de virtud mágica, curaba. Mira a la serpiente era una condición; el que sanaba era Dios. La serpiente de bronce fue conservada hasta el tiempo de Ezequías, rey de Judá. Este mandó destruirla porque se había convertido en objeto de culto (véase 2 Re 18,4). Juan descubre su sentido figurativo respecto del Hijo del hombre levantado en la cruz (Jn 3,14).

Los egipcios, en cambio, murieron víctimas de la voracidad de las langostas y las picaduras de los mosquitos sin que pudieran poner remedio al castigo merecido. Si bien la acción de estos animales no es mortífera, Exodo habla de la devastación e infección que produjeron en el país, lo que pudo cau-

sar a muchos la muerte (véase Ex 8,13.20; 10,4-6). Hay una especie de mosquito, denominada "dthehab", cuya picadura, si no se cura a tiempo, puede provocar la muerte.

Concluye el autor afirmando el límite del poder del hombre que no se extiende más allá de la muerte. Sólo Dios puede volver a la vida a quienes entraron ya en la región de los muertos. No es imposible que el sabio piense en la resurrección de los muertos (véase 1 Re 17,17-22; 2 Re 4,28-35; 13,21). Pero en sus formulaciones lo que afirma es la inmortalidad feliz del alma más allá de la muerte. Si no habla expresamente de la resurrección de los cuerpos seguramente es debido, como ya hemos indicado, al influjo del ambiente helenista para el que el cuerpo era una especie de cárcel del alma. Resucitar, por tanto, suponía devolver el alma a la cárcel.

16,15-29 Cuarto contraste: El granizo, el fuego y el maná. Con una reafirmación del poder de Dios, al que nada puede escapar (véase Is 40,12; Tob 13,3; Sal 138) comienza esta antítesis. Dios castiga a los egipcios con el fuego y el granizo (Ex 9,18-35), mientras que protege a los israelitas con el maná. En esta narración amplifica imaginariamente los datos de Exodo, con el fin de poner más de relieve la providencia de Dios sobre Israel a su paso por el desierto y el castigo que infligió a sus enemigos. De todo ello "se desprende una enseñanza central —que retornará al final del libro—: los elementos cambian de naturaleza al servicio de Dios para castigar o favorecer, y en este servicio los elementos revelan quién es su amo y señor. También el alimento entra en la transustanciación, cambiando de sabores y revelando el 'sabor' de su Señor" (L. Alonso Schökel).

A las plagas de carácter atmosférico con que Dios castiga a los egipcios, contraponen el autor la gran bendición que supuso el maná. El autor lo denomina *comida de ángeles* (Sab 16,20), como el Sal 78,25. Quizás porque les fue enviado del cielo donde moran los ángeles, o tal vez porque, según la tradición, Dios se sirvió de los ángeles para enviarlo. Ex 16,31 dice del maná que era blanco y sabía como a torta de miel. Y Nm 21,5 que los

hebreos se sintieron cansados de *este pan tan liviano*. Probablemente el autor se sirve de tradiciones extrabíblicas para indicar que el maná sustituía los más variados alimentos, de modo que nada faltó a los israelitas en el desierto. El maná es una figura muy adecuada de la Eucaristía, que realiza en el orden espiritual lo que el maná realizó en el material. Cristo lo utiliza en el discurso de la sinagoga de Cafarnaún (Jn 6,32ss). Los Padres vieron siempre en él una prefiguración de la Eucaristía. Y la liturgia lo ha utilizado en la festividad del Corpus Christi.

A partir de Sab 16,22 el autor vuelve otra vez a la acción de Dios que utiliza los elementos de la naturaleza para sus designios de salvación o castigo. El es el creador de todas las cosas y todas están a su servicio. Doctrina corriente en el Antiguo Testamento, y que se adapta a la de los estoicos sobre la transformación de la materia primordial en todos los elementos y de éstos entre sí. Concluye nuestro sabio con una doble conclusión. La primera es de orden doctrinal: la palabra omnipotente de Dios es la que conserva la vida de los que creen en él (Dt 8,3; Mt 4,4). La segunda de orden práctico-ascético: el maná se derretía apenas salido el sol, por lo que era preciso recogerlo muy de mañana. Lo que el autor aprovecha para inculcar la oración matinal, a la que exhorta el salmista (Sal 5,4; 59,17; 88,4) y que practicaban los israelitas piadosos. La acción de gracias abre la puerta a nuevos beneficios.

17,1-18,4 Quinto contraste: Las tinieblas y la columna de fuego. Después de una breve introducción en que afirma la grandeza e indescriptibilidad de los juicios de Dios, el autor presenta una amplia e impresionante descripción de las tinieblas con que Dios castigó a los egipcios. Opone a este castigo, más brevemente, el beneficio de la luz otorgado a los israelitas. Al recargar las tintas sobre el relato de Exodo más que en las descripciones precedentes, intenta el sabio subrayar el castigo inferido a los egipcios frente a la protección que dispensó a los israelitas. Los comentaristas relacionan esta plaga de la tinieblas con el terrible viento *khamshin*, que

oscurece el aire con un polvo finísimo que penetra hasta los lugares más recónditos. Este fenómeno atmosférico natural habría sido aumentado por la intervención divina y el autor de Sabiduría lo describe sirviéndose del estilo midráshico propio de esta parte del libro.

Sab 17,3 comienza una larga reflexión alegorizante. Los *pecados secretos* posiblemente aluden a los cultos de las religiones místicas con sus orgías y obscenidades. El *sobresalto de los fantasmas* podría describir el estado psicológico de una conciencia acusadora (Sab 17,11). Los *ruidos terroríficos* (Sab 17,4), reales o imaginarios, venían producidos por la impresión del terror. Los *lúgubres espectros*, dato tomado de la tradición (no aparece en Ex 10,2-23), serían visiones subjetivas, consecuencia de una imaginación atormentada por la plaga. Como dice J. Vilchez la imagen puede estar inspirada en una tormenta nocturna, en la que los resplandores instantáneos de los rayos hacen más profundas las tinieblas, y los objetos iluminados se convierten en espectros. Estos son aún más terribles después de la oscuridad, donde nada pueden ver y, por eso, las supuestas visiones adquieren proporciones desmesuradas. Los *magos*, añade el autor, que superaron la prueba de las primeras plagas, ahora nada pueden hacer, quedando humillados y en ridículo (Sab 17,7). El pánico era tal que ni al mismo aire, en el que vivimos inmersos, se atrevían a mirar. Hasta él les producía terror.

Sab 17,11 da la causa de ese temor, a la vez que hace consideraciones de orden filosófico-moral. La experiencia anterior debió llevar a los egipcios al menos a la sospecha de que estaban siendo castigados por su mala conducta. Pero quien está dominado por el miedo difícilmente puede reflexionar. Y al no poder hacerlo no distingue lo imaginario de lo real. Y el clima de temor lleva a toda clase de alucinaciones atormentadoras. Sab 17,14, conectado con Sab 17,10, sigue la descripción del estado a que se vieron sometidos los egipcios. *Insoportable* denomina ahora aquella noche de tinieblas que describe como una *cárcel sin hierros* que procede del abismo y que reduce a la impotencia a los egipcios y los priva de toda activi-

dad. Sab 17,18-19 enumera un conjunto de cosas de la naturaleza que causan admiración y encanto a los sentidos, pero provocan a los egipcios un terror paralizante. Había además algo que les hacía la situación más terrible que todos esos tormentos que provenían del exterior. El remordimiento de la conciencia, causa desconocida de todos sus temores (Sab 17,11). "Entre todas las tribulaciones del alma, dice san Agustín, no la hay mayor que la de la conciencia".

Y entre tanto los israelitas disfrutaban de una *espléndida luz* (Sab 18,1). El autor supone a los israelitas vecinos de los egipcios y que éstos conocen la situación feliz de aquéllos. Y a los que antes habían oprimido piden ahora perdón y dan gracias porque no se aprovechan de su situación para tomar venganza de ellos. Pero no concluyó ahí la protección de Dios con su pueblo. Liberados de los egipcios, Dios los conduce a través del desierto por medio de una nube luminosa (Ex 13,21; Nm 9,15), símbolo de su presencia y protección. Y en el Sinai les dio la Ley, que sería luz no sólo para Israel sino para todas las naciones (Is 51,4; Miq 4,2), algo que se cumplió plenamente en Jesucristo, *luz del mundo* (Jn 8,12; 1,9) y en la predicación de sus discípulos (Mt 5,14). Por eso precisamente, los que se opusieron a los designios de Dios sobre un pueblo llamado para tan altos designios cometieron un grave error y se hicieron acreedores a un fuerte castigo.

18,5-19 Sexto contraste: Muerte de los primogénitos egipcios y liberación de los israelitas. La justicia de Dios con los egipcios y la protección sobre los israelitas llega a su punto culminante con la muerte de los primogénitos de los egipcios y la liberación de los israelitas. El desarrollo de la narración, después de una introducción al nuevo tema (Sab 18,5), se desdobra en dos fases: noche de salvación para Israel (Sab 18,6-9) y de exterminio para los egipcios (Sab 18,10-19). Los hebreos esperaban la liberación que se realizó en aquella noche. Los patriarcas habían transmitido la promesa de la liberación de la tierra extranjera en que serían oprimidos (Gn 15,13s; 26,3). Moisés mismo anunció para

esa noche la muerte de los primogénitos de los egipcios y la salida de los israelitas (Ex 1,14; 12,27). Antes de partir habían celebrado en sus casas un sacrificio ritual. La celebración del mismo en aquellas circunstancias simbolizaba la unión de los israelitas que se comprometen a compartir la gran aventura que iban a comenzar el día siguiente. La participación en un mismo sacrificio expresa la unidad del pueblo y su destino común. Los *cánticos de los antepasados*, con que concluye la cena, deben referirse a cánticos compuestos por Moisés y Aarón, que darían origen al Gran Hillel (Sal 113-118) que se recitaba en la cena de pascua (Mt 26,30; Mc 14,26). Cena ritual que vino a constituir el centro de la vida religiosa del pueblo escogido.

Con el canto de los israelitas contrastaba el clamor de los egipcios por la muerte de sus primogénitos (Sab 18,10-19). Sobre el número de muertos el autor probablemente habla de modo hiperbólico. El dato de Sab 18,12 podría explicarse por la costumbre egipcia de embalsamar los cadáveres, que llevaba mucho tiempo, y por los complicados ritos funerarios. Los mismos magos hubieron de reconocer que los israelitas contaban con la protección de su Dios. En una impresionante descripción poética, Sab 18,14ss nos ofrece una singular personificación de la palabra de Dios, a la que presenta como un implacable guerrero sobre la tierra de los egipcios. Extermina sus primogénitos y consigue la liberación final de los israelitas. La imagen del guerrero de dimensiones cósmicas es hiperbólica, pero no lo es su significado: el poder omnipotente de Dios que trasciende toda imaginación. La liturgia de la Iglesia en el Domingo I de Navidad aplica Sab 18,14-16 a la Palabra de Dios hecha hombre: como el ángel exterminador puso fin a la cautividad egipcia aquella noche, así la Palabra de Dios, que nace en el silencio de otra noche en Belén, nos libró de la esclavitud del diablo y del pecado. El autor añade un dato al relato del Exodo: los propios afectados por la muerte *manifestaban por qué causa morían* (Sab 18,18). Es un dato que pudo tomar tal vez de una tradición existente, o deducirlo del hecho de que esa misma noche los egipcios ro-

garon a los israelitas que salieran de su país (Ex 12,31).

18,20-25 Aarón libra del exterminio a los israelitas. Surge una dificultad: también los israelitas hubieron de sufrir la muerte a causa de sus prevaricaciones en el desierto, en concreto a causa de su rebelión contra Moisés y Aarón, seducidos por Coré, Datán y Abirón (Nm 16,41-50). El autor pasa por alto lo duro de aquella prueba y se fija preferentemente en la parte positiva. Fue un castigo, pero temperado por la misericordia, que es lo que el autor quiere resaltar. Esta vez fue decisiva la intercesión de Aarón que pone en juego todas *las armas de su ministerio*: la oración, el incienso expiatorio, las vestiduras sacerdotales. De sus vestiduras sagradas (minuciosamente descritas en Ex 38 y Eclo 45,6-12) el autor de Sabiduría hace mención explícita de la túnica, el pectoral y la diadema (Sab 18,24). La *túnica* era una especie de “microcosmos” que recordaba a Dios y a su providencia paternal con todas las criaturas que él ama (Sab 11,25). El *pectoral*, en el que estaban engarzadas doce piedras preciosas con los nombres de las doce tribus de Israel, recordaba las promesas hechas a los patriarcas. La *diadema* era la insignia de la consagración personal de Aarón al servicio de Dios y de su derecho de intercesión ante él. Así revestido, se encontraba en las mejores condiciones para interceder por el pueblo. “Aarón aparece en Sab 18,24 como un personaje mesiánico de dimensiones cósmicas: un mesías sacerdotal con rasgos reales y aureola divina. Todo él representa y asume el universo, pero lleva sobre su corazón los nombres de las doce tribus de Israel, sobre su frente el reflejo del ‘Nombre’ sagrado, es decir, de la trascendencia y del poder de Dios único y personal” (C. Larcher).

19,1-12 Séptimo contraste: Los israelitas y los egipcios ante el mar Rojo. Un último contraste. El más terrible de todos. Parecía que con la muerte de los primogénitos habría concluido toda oposición por parte de los egipcios. Pero no fue así. Y una vez más se va a cumplir la afirmación de Sab 11,5. Ape-

nas se han sobrepuesto al impacto de la muerte de los primogénitos, los egipcios deciden salir en persecución de los israelitas. Pretenden darles alcance y devolverlos a la servidumbre que les proporcionaba barata mano de obra. Parece como si un destino fatal los arrastrase a la ruina. Pero ésto no proviene de la voluntad de Dios, que pretendió convencerles con castigos más suaves, sino de su obstinada resistencia a los planes de Dios sobre su pueblo. En consecuencia Dios tuvo que enviarles un último y definitivo castigo: sumergirlos en las aguas del mar Rojo. Con su actitud los egipcios vienen a ser tipo del pecador que se cierra obstinadamente a la gracia de Dios que le impulsa a la conversión.

Los israelitas, en cambio, fueron objeto de la providencia amorosa de Dios y pudieron atravesar sin problemas las aguas del mar Rojo. Una vez más el autor sagrado constata que Dios utiliza los mismos elementos para castigar a los egipcios y salvar a los israelitas (Sab 11,5).

19,13-17 Los egipcios más culpables que los sodomitas. Otro pueblo sufrió un merecido castigo por su mal comportamiento: los habitantes de Sodoma que intentaron abusar de aquellos mensajeros enviados a Lot para comunicarle que Sodoma iba a ser destruida. Grave pecado contra la hospitalidad, tan estimada y venerada en aquel entonces. Fueron castigados con la ceguera. Pero el pecado de los egipcios fue mayor. Aquellos mensajeros del cielo eran personajes desconocidos para los sodomitas. No así los israelitas para los egipcios, de quienes fueron huéspedes bienhechores y emparentados con José, el gran bienhechor de Egipto (Gn 41,37ss; 47,13ss). Por ello los egipcios fueron castigados con un castigo mayor. Además de ser también envueltos en tinieblas y *heridos de ceguera*, fueron anegados en el mar Rojo, catástrofe precedida de *violentos rayos* (Sab 19,13), conforme atestigua Sal

77,17-19 y similares tradiciones que recogen Filón y Flavio Josefo.

19,18-22 Maravillosa armonía y alabanza final. La conclusión del libro viene a ser un resumen de la tercera parte del mismo. Y una alabanza y acción de gracias a Dios por la providencia que tuvo con su pueblo en todo momento. Recuerda la acción de los elementos de la naturaleza y la de los animales que, manejados por Dios, actúan en favor de Israel. Esa acción es ahora presentada como una melodía musical en la que las diversas notas concurren a un conjunto armonioso. Sab 19,19a puede aludir al paso de los israelitas y sus ganados por el mar Rojo. Y Sab 19,19b probablemente hace referencia a la invasión de ranas, salidas del río (Ex 8,2-3).

Conclusión final. Dios no ha abandonado a su pueblo, no obstante sus muchas prevaricaciones. Al contrario, lo ha protegido constantemente conforme a la promesa que hizo a sus padres (Ex 6,2-8). Al poner tan de relieve la acción protectora de la sabiduría en una etapa tan importante de la historia de Israel, el autor de Sabiduría pretende transmitir un mensaje de esperanza a los judíos de la diáspora. Sometidos también ellos a duras pruebas en su fe, pueden contar con la protección divina, siempre que permanezcan fieles a sus enseñanzas. Tal fidelidad los conducirá a la inmortalidad feliz en un más allá, lleno de luz y de gloria. Pues bien, lo que se pedía a los israelitas, destinatarios inmediatos del libro, es lo mismo que se nos pide a los lectores actuales, a siglos de distancia de su composición: fidelidad a las inspiraciones y dictámenes de la sabiduría de Dios, suprema expresión para ellos y para nosotros de la voluntad divina. Jesucristo, sabiduría de Dios hecha hombre, nos exige en el evangelio la misma fidelidad, pero nos garantiza también la eficacia permanente de su presencia salvadora: *Sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo* (Mt 28,20).

ECLESIASTICO

Víctor Morla Asensio

INTRODUCCION

El nombre proviene de la tradición greco-latina: libro de la asamblea (*ekklesía*), debido al frecuente uso que de él se hizo entre las comunidades cristianas de los primeros siglos de la Iglesia. A pesar de su alto valor teológico y de la profunda piedad que comunican sus páginas, no entró a formar parte del canon judío (aunque paradójicamente es citado con frecuencia en la literatura judía), probable motivo por el que sólo tardamente fue admitido en el canon cristiano. De ahí su naturaleza de “deuterocanónico”. El libro del Eclesiástico constituye el ejemplo más completo y consistente de literatura sapiencial judía.

1. Autor y fecha de composición

Se trata del único libro del Antiguo Testamento con la firma de su autor. Los demás son anónimos o atribuidos a alguna personalidad sobresaliente del pueblo de Israel. Los textos de que disponemos dan el nombre en varias formas. El manuscrito B (ver más abajo) dice en Eclo 50,27: “Simón, hijo de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sira”. El colofón (después de Eclo 51,30, presenta dos versiones: la primera “Simón, hijo de Jesús, llamado hijo de Sira”, y la segunda como en Eclo 50,27. No es improbable que la inclu-

sión de “Simón” sea un error del escriba, debido a la aparición de este personaje en Eclo 50,1.24. Los mejores manuscritos griegos añaden el nombre de Eleazar. Dado que el traductor griego llama al autor “mi abuelo Jesús” y que el título griego prefijado a Eclo 51,1 lee “oración de Jesús hijo de Sira”, es probable que el autor del Eclesiástico fuese conocido como Jesús Ben Eleazar Ben Sira.

Si nos atenemos a consideraciones de pensamiento y estilo, hemos de convenir que la obra fue escrita antes de la revuelta de los Macabeos en el 168 a. C. Pero hay dos pasajes en el libro que pueden suministrarnos una información más precisa. Por el prefacio de la obra sabemos que el traductor, nieto del autor, llegó a Egipto el año trigésimo octavo del reinado de Evergetes (“Benefactor”) y, que después de cierto tiempo, dio comienzo a su labor de traducción. Ahora bien, hubo dos reyes de la dinastía de los Ptolomeos con ese nombre: Ptolomeo III Evergetes I (247-221) y Ptolomeo VII Evergetes II Physicon (170-117). En consecuencia, el nieto de Ben Sira tiene que referirse forzosamente al segundo, pues su reinado ocupó más de 38 años. Podemos así deducir que el traductor llegó a Egipto hacia el 132 a. C., y que su abuelo destacó como escritor en las primeras décadas del siglo II. De hecho no se men-

ciona en la obra, ni por alusión, la persecución de Antíoco IV Epifanes (168 a. C.).

En Eclo 50,1-24 Ben Sira hace un elogio encendido del sumo sacerdote Simón, hijo de Onías. ¿Quién era éste? El tratamiento de este personaje induce a pensar que había ocupado el oficio recientemente, y que Ben Sira había sido testigo del ejercicio de su ministerio. Por otra parte, la expresión "en su tiempo" (Eclo 50,1) parece implicar que su muerte había tenido ya lugar. Si nos atenemos a los datos de Flavio Josefo, existieron dos sumos sacerdotes llamados "Simón hijo de Onías". Uno de ellos, Simón I el Justo, es situado en un periodo de tiempo en torno al año 300 a. C.; Simón II desempeñaría su cargo aproximadamente un siglo después. A pesar de que algunos autores identificaron tiempo atrás a Simón I con el sumo sacerdote de Eclo 50, podemos decir actualmente que Simón I es en realidad una ficción histórica de la imaginación rabínica, creada para cubrir el oscuro periodo que va de Esdras a Antíoco (180 a. C.).

Según estos datos, podemos deducir razonablemente que el Eclesiástico fue escrito entre el 195 (fecha aproximada de la muerte del sumo sacerdote Simón) y el 171, año en que Antíoco Epifanes, tras deponer a Onías III (sumo sacerdote legítimo de la línea sadoquita) en favor de su hermano Jasón, sustituyó a éste por el benjaminita Menelao. De haber conocido este dato, Ben Sira lo habría hecho constar en su obra de algún modo.

2. Características literarias

Ben Sira dominaba numerosas formas literarias utilizadas por sus predecesores. Lo mismo que el autor de Prov 1-9, hizo uso con gran provecho del *ensayo didáctico*. Para transmitir su mensaje no era suficiente el simple *dicho* aislado (como Prov 10ss); la exposición se convirtió en su forma habitual de discurso. En las antiguas colecciones de proverbios los maestros se daban por satisfechos con estimular a los demás a discursar y a buscar analogías a partir de las implicaciones de una determinada sentencia. En muy raras ocasiones da paso Ben Sira a un proverbio

sin interpretarlo o ampliarlo críticamente. Su tendencia a la exposición temática le indujo al uso de estribillos para subrayar la continuidad del problema tratado. Son llamativos los estribillos de Eclo 2,7-9 (*los que teméis al Señor*), de Eclo 2,15-17 (*los que temen al Señor*) y de Eclo 41,19-42,8 (*avergüénzate; no te avergüences*), y también la serie de "ayes" de Eclo 2,12-14. Algunos estribillos adoptan el principio de alternancia, como en Eclo 7,22-24 y 10,19. El modelo de Eclo 19,13-17 recuerda el esquema de versificación ab a'b'. Otros estribillos recurren sin más a la repetición de una simple frase, como *un amigo fiel* de Eclo 6,14-16.

El libro de los Proverbios proporciona a Ben Sira otra forma literaria: la *plegaria*. La súplica de Eclo 22,27-23,6 puede compararse formalmente con Prov 30,7-9. Una de las plegarias más famosas de la obra aparece en Eclo 36,1-17, donde el autor deja entrever sin rubor sus sentimientos nacionalistas y sus intereses particularistas, algo alejados del antiguo universalismo sapiencial. Puede que Ben Sira bebiese en la misma fuente que Prov 5,15-20 y Cant 2,8ss para componer sus poemas amorosos alegóricos (p. e. Eclo 14,20-27).

Parece que el libro de Job ha facilitado a Ben Sira el recurso a la *plegaria himnica* (Eclo 16,24-17,14; 39,12-35; 42,15-43,33) y los Salmos ciertamente le sirvieron de inspiración para la *acción de gracias* (Eclo 51,1-12) y la *lamentación* (Eclo 33,1-13; 36,16-22; motivos lamentatorios en Eclo 14,17-19). De Qohélet ha adaptado la antigua forma de *debate* ("No digas...", ver Ecl 7,10). Esta forma literaria no es exclusiva del ámbito palestino, pues con anterioridad había sido usada en las obras sapienciales egipcias de Ani y Amenemope. Ben Sira la hace suya en contextos que tratan el enojoso problema de la justicia de Dios (Eclo 5,1-6; 11,23-24; 15,11-12; 16,17).

No podemos decir que el estilo de nuestro autor sea original, pero tampoco podemos hacer nuestra la afirmación de algunos especialistas de que es decadente. Aunque repetitivo y monótono, tiene el suficiente talento como para expresar en auténticos arre-

batos líricos la materia tratada en otros lugares de la obra, o para combinar sin esfuerzo lo didáctico con lo devocional, las retahilas moralizantes con sorprendentes imágenes literarias. Domina a la perfección el hebreo clásico (aunque tardío), y estilísticamente no es inferior a los salmistas más recientes o a los autores tardíos de algunas piezas de Proverbios.

El debate sobre la influencia helenista en la obra de Ben Sira sigue en la actualidad ocupando numerosas páginas de comentarios o de obras especializadas. Las posturas extremas de épocas pasadas (desde quien defendía su virulento antihelenismo hasta quien le proponía como ejemplo de apertura a las nuevas corrientes de pensamiento griego) han cedido terreno. Actualmente los autores se muestran más cautos. Hay textos que inducen a pensar en una clara influencia de la cultura helenista que se difundió por Oriente tras la conquista de Alejandro Magno (333 a. C.), no tanto de su filosofía cuanto de su estilo de vida. Así, algunos consejos de Ben Sira (como los relativos al comportamiento en los banquetes, Eclo 31,12-32,13) reflejan unas pautas sociales afectadas sin duda por los gustos de la civilización griega. Nada extraño en una persona que seguramente había asimilado durante sus viajes (véase Eclo 34,9-12) una forma de vida que poco tenía que ver con las tradiciones judías. Por otra parte, se va haciendo doctrina común la tesis de que nuestro autor no sólo conocía las obras de algunos autores griegos (especialmente Teognis y la Estoa), sino que hizo uso de su temática, quizá a través de algún florilegio que circulaba en su época en Jerusalén. La dependencia literaria respecto a ellos no puede traspasar, sin embargo, los límites de la posibilidad. Desde luego, no es un filohelenista incondicional, pues siempre trata de poner en consonancia sus empréstitos literarios con la sabiduría proverbial israelita.

En definitiva, el influjo griego puede deducirse en todo caso de las características generales de su obra. Parece que Ben Sira escribe un libro escolar al estilo de los educadores griegos y que tiene presente la orien-

tación educativa de los estoicos. Por otra parte, es posible deducir de su libro el uso implícito de citas de autores griegos. Pero en un sentido Ben Sira sí estaba totalmente helenizado: en lo que se refiere a su orgullo de autor. Al final de su majestuoso himno a la sabiduría (Eclo 24,1-29), se atreve a comparar sus enseñanzas con la profecía, y contempla a las futuras generaciones usando su propia obra inspirada lo mismo que las proclamaciones proféticas.

Mucho más claro es, sin embargo, el influjo negativo del helenismo, pues, cuando Ben Sira escribe, la sociedad judía comenzaba a estar seriamente amenazada por los atractivos de la nueva civilización (véase 2 Mac 4,13). Basta con asomarnos a Eclo 36,1-17 para percibir su ardor nacionalista y su incontenible cólera frente al dominio extranjero. Las tradiciones sagradas israelitas y la teología patrocinada por el Judaísmo corrían el riesgo de sucumbir ante el ímpetu de la cultura helenista. La discordia había empezado a anidar en el propio hogar judío. Por una parte, había yahvistas tradicionales que miraban con recelo la literatura sapiencial, pues carecía de rasgos específicos autóctonos. Por otra parte, había otro grupo que concebía dicha carencia como la única fuerza propia, pero que al mismo tiempo no veían razones para preferir esta literatura a la herencia intelectual griega con la que acababan de entrar en contacto. Ben Sira emprende la noble tarea de buscar respuestas adecuadas a ambos grupos. Sólo desde este punto de vista hay que entender la frecuente opinión de que "hay que situar a Ben Sira entre el Judaísmo y el Helenismo". No en el sentido de que nuestro autor proponga una vía media de compromiso entre ambos sistemas de pensamiento, sino como respuesta al proyecto de reformular el yahvismo tradicional recurriendo, aunque sólo fuera de manera superficial y restringida, al legado conceptual griego. Lo que Ben Sira no acepta es la rendición; de ahí su continua llamada a obedecer sin compromisos a la palabra del Señor y a tratar de evitar el "doble camino" (Eclo 2,12).

3. Contenido doctrinal

El capítulo 51 (salmo de acción de gracias e invitación final a la búsqueda sin desmayo de la sabiduría) no aparece en la traducción griega. Si prescindimos de él y del prólogo del traductor, la obra de Ben Sira puede dividirse en tres grandes bloques:

1) Eclo 1,1-23,27, sección introducida por un poema de alabanza a la sabiduría, que tiene su origen en el temor/respeto al Señor. Algunos de los tópicos de las unidades menores son ya conocidos por el libro de los Proverbios: excelencias de la sabiduría; paciencia y confianza; honra de los padres; humildad y presunción; pasión y autocontrol; amigos y enemigos; hombres y mujeres; esposos e hijos; gobernantes y súbditos; prestar y tomar prestado; ricos y pobres; generosidad y tacañería; pecado y virtud; Dios creador y retribuidor.

2) Eclo 24,1-42,14, sección que muy bien pudo constituir la parte más antigua de la segunda publicación de la obra. Como la sección precedente, es introducida por un poema sobre la sabiduría, don divino que penetra toda la realidad creada, pero que reside especialmente en Jerusalén y es identificada con la ley de Moisés. Se repiten numerosos tópicos de la sección anterior, a los que conviene añadir: trato con mercaderes; la venganza; vino y banquetes; siervos y dueños; culto y justicia; salud y médicos; el oficio de sabio; reflexiones sobre la condición humana; la muerte.

3) Eclo 42,15-50,29, sección integrada por una serie de poemas relativamente largos, que pudieron haber aparecido en circunstancias particulares, antes de su incorporación a la obra tal como la conservamos actualmente. El hermoso himno a la creación y al Creador de Eclo 42,15-43,33 da paso al elogio de los héroes de la historia israelita (Eclo 44,1-50,24).

4. Claves teológicas

El Eclesiástico presenta sorprendentes semejanzas, formales y de contenido, con el libro de los Proverbios, aunque, a diferencia

de éste, se trata de la obra de un solo autor, lo que le hace acreedor con todo mérito del calificativo de "obra", pues va más allá de la mera recopilación. Y tal peculiaridad se pone de manifiesto en el uso de determinadas claves teológicas y en la función aglutinadora de éstas en el entramado del libro.

Al igual que Proverbios, el Eclesiástico hace suyo el teologúmeno del *temor del Señor*. El ensayo himnico con el que comienza el libro (Eclo 1,9-18) es testigo de la importancia del tema en la obra de Ben Sira; no es casual su función de elemento de apertura (ver idéntica función en Prov 1,7). Ahora bien, "temor del Señor" no implica necesariamente miedo a Dios ni responde a la experiencia sobrecedora de lo numinoso. Más bien se trata de reverencia creatural hacia Dios, de toma de conciencia de las propias limitaciones, que motivan la "pietas religiosa" en el hombre. El temor del Señor, por otra parte, tal como lo formulan Proverbios y Eclesiástico, está más cerca del desarrollo del ser humano como proyecto que de la pura experiencia religiosa. Para llegar a penetrar en la esencia de este concepto, resulta imprescindible que nos remontemos a la concepción bíblica de la sabiduría. Ben Sira está ya lejos de la antigua visión de los sabios, cuando parecía suficiente la observación y el estudio de la naturaleza y de la experiencia humana para deducir principios cognoscitivos y normas de comportamiento. Su obra se sitúa, al menos implícitamente, en el final de etapa de la antigua sabiduría; Qohélet ya había pronunciado una sentencia relativa a la imposibilidad de un conocimiento que posibilitara la feliz existencia del ser humano. Siempre se terció, según él, el azar y la casualidad. En Ben Sira (y también en Prov 1-9) se percibe un dramático esfuerzo por superar esa crisis epistemológica. La perspectiva cambia (o se completa) radicalmente: el ser humano fracasa y se consume en su deseo de conocimiento por haber olvidado su dimensión creatural, por no haber descubierto desde una instancia religiosa que el pleno conocimiento sólo se localiza en el seno de la divinidad (véase Job 28). Esto significa tener "temor del Señor". Los primeros padres, allá en el Edén, cometieron la torpeza de

pretender tener acceso al conocimiento desde la pura autonomía; el resultado fue la autodestrucción y la ruptura del orden creatural. La pareja no sólo fue expulsada del jardín del Edén, sino también de su propio paraíso interior. La conciencia de criatura y el ejercicio de tal condición abre al ser humano el camino del conocimiento como don.

Pero Ben Sira aporta también ideas radicalmente nuevas: la integración de la historia sagrada en la sabiduría y la función cognoscitiva de la Ley mosaica. El recurso a la "historia sagrada" no constituye en su obra una ocurrencia tardía, como podría deducirse del lugar que ocupa al final del libro su alabanza a los héroes históricos del pasado israelita (Eclo 44,1-50,21). En realidad, todo el libro está salpicado de simples alusiones o de referencias explícitas a personajes y acontecimientos del Antiguo Testamento, especialmente del Pentateuco. Ninguna obra de sabiduría canónica anterior a ésta había recurrido a la historia. ¿Cuál es la función de esta Historia de la Salvación en la obra de Ben Sira? Persigue fundamentalmente un doble objetivo. Por una parte, nuestro autor trata de demostrar mediante prueba histórica que la sabiduría, aparte de un esfuerzo que la persona se autoimpone, constituye la colación de un don a ciertos personajes por parte de Dios. Gracias a ellos, Israel ha podido completar su gloriosa peregrinación histórica en medio de las naciones. Por otra parte, la exposición sistemática de tan glorioso pasado y de no menos glorioso presente, situada en un disimulado cuadro apologetico, pretende arrastrar a sus contemporáneos a la convicción de que sólo en el Señor tienen un sólido apoyo y de que la tradición israelita en nada desmerece frente a los atractivos de la cultura helenista. Como puede observarse, este recurso a la historia sagrada está estrechamente vinculado al "teólogomeno" del temor del Señor.

Tampoco antes de Ben Sira había tenido la ley de Moisés carta de ciudadanía en la patria de los sabios. El carácter aperturista y cosmopolita de la antigua sabiduría había pasado por alto los aspectos nacionales como irrelevantes para su empresa. En nues-

tro autor, sin embargo, el recurso a la ley supone una revolución teológica de dimensiones sin precedentes. ¿En qué sentido? Habrá que volver de nuevo a la crisis epistemológica mencionada líneas arriba. Si Qohélet ha demostrado con un cinismo no exento de humor que la tarea de la búsqueda de un conocimiento que asegure la existencia del ser humano acaba indefectiblemente en un escandaloso fracaso, Ben Sira pretende poner de manifiesto que dicha tarea ha estado mal enfocada desde el principio. Para nuestro autor, la sabiduría, que es de origen divino y posesión eterna de Dios, recibe el mandato de establecer su morada en Israel y acaba materializándose en la Ley. La imagen se despliega en círculos concéntricos: cosmos - mundo - Israel - Torá. Este es el mensaje del magnífico capítulo 24. Quien quiera llegar a sabio tiene el camino expedito siempre que esté dispuesto a hacer de la Ley su guía. Implícitamente quedan identificados temor del Señor y ley de Moisés. Los avatares históricos, que han reducido a Israel a un resto insignificante en el periodo postexílico, han obligado a Ben Sira a reformular la tradición sapiencial en clave yahvista. Se demuestra así que la sabiduría israelita, al igual que el resto de las sabidurías orientales, no puede ser impunemente tildada de ahistórica.

La *teología de la creación* ocupa un puesto de cierto relieve en el libro de los Proverbios (Prov 8). En Ben Sira, sin embargo, se ofrece al lector una reflexión de alto nivel. Ya no se trata de algo episódico, sino de la entraña misma de su reflexión sapiencial. La sabiduría es una entidad primordial creada por Dios (Prov 8) o encontrada por él (Job 28). En su calidad de ser cuasi-divino se comunica al ser humano, que ya no tendrá que andar a ciegas en la búsqueda del conocimiento. En los textos citados de Proverbios y Job se ha dado sutilmente el paso de la sabiduría pragmática, intramundana, a la sabiduría divina. El temor del Señor condiciona su recepción (Job 28,28). Ben Sira se encuentra, pues, con la elaboración anticipada ("in nuce") de la teología de la creación y de su relación con el temor del Señor. De ahí que nuestro autor ofrezca como exordio de su li-

bro (indicando así su importancia) un magnífico tratado sobre esta temática (Eclo 1). Pero es en Eclo 24 donde podemos descubrir su vena de teólogo: teología de la creación, sabiduría y ley de Moisés tejen un soberbio poema. Ben Sira, sin embargo, es consciente de que el acto creador del Señor no se circunscribe al tiempo primordial. Del mismo modo que el autor de Gn 2-6 se las ingenia para no hacer de la creación un acontecimiento aislado e inefable, integrándolo en la prehistoria humana, también Ben Sira percibe con perspicacia la acción creadora del Señor en la historia de su pueblo, especialmente en los grandes personajes enviados por él (Eclo 44-50). De este modo queda cerrado el magnífico círculo teológico diseñado por Ben Sira: teología de la creación, sabiduría, temor del Señor, ley de Moisés e Historia de la Salvación.

A pesar de este sólido reajuste doctrinal y esta coherencia de pensamiento, la obra de Ben Sira trasluce, incluso a simple vista, ciertas paradojas doctrinales, consecuencia sin duda de su posición "entre el Judaísmo y el Helenismo" y también de la tensión entre su voluntad por hacer sobrevivir las tradiciones de sus mayores ante el empuje de la cultura griega y su talante de hombre "moderno". La primera paradoja proviene de su fe monoteísta y de la función de rector del destino humano que atribuye a Dios. Por una parte, al aceptar que de Dios proceden tanto el bien como el mal, elabora una doctrina muy cercana al moderno concepto de predestinación: el destino del ser humano está en manos de su Creador. Por otra parte, no niega en ningún momento que el hombre es un ser libre, capaz de forjarse un futuro pleno y feliz mediante una voluntaria y esforzada búsqueda de la sabiduría. Valiéndose de esta paradoja, Ben Sira pretende salvar un grave escollo teológico: si el destino del ser humano está en manos de Dios, ¿cómo se le puede exigir responsabilidad respecto al eventual mal que cometa? Pero si la persona tiene libertad de elección, el mal no puede ser atribuido a Dios (Eclo 15,11-20).

Una segunda paradoja está relacionada con la naturaleza humana. En este ámbito,

Ben Sira se mueve entre un optimismo y un pesimismo antropológicos. El ser humano ha nacido de la tierra (Eclo 33,10) y a ella ha de volver (Eclo 17,1; 40,11); su efímera existencia (Eclo 17,2; 18,9s) acaba en las puertas del "sheol" (morada de los muertos). Sin embargo, estas ideas, radicalmente bíblicas, son suavizadas por otras espigadas asimismo en los primeros capítulos del Génesis: el ser humano fue creado a imagen de Dios, dotado de inteligencia y destreza, señor de todo lo creado.

La doctrina de la retribución implica una tercera paradoja doctrinal. Por una parte, Ben Sira se sitúa en la línea tradicional patrocinada sobre todo por Proverbios, según la cual Dios, al ser justo e imparcial, concede cosas buenas al justo y encamina al malvado a la desgracia (Eclo 39,25). Esta justicia de Dios opera siempre en el más acá. Sin embargo, ante el escándalo que supone el sufrimiento del justo (nuestro autor conocía sin duda la tradición literaria relativa a Job), se daba el caso de que numerosas personas ponían en entredicho la justicia divina. Ben Sira sale al paso de estas objeciones a la teodicea ofreciendo una teoría utilizada ya por los trágicos griegos, relativa a la dilación temporal del premio de los buenos y del castigo de los malvados: no sabemos cuándo, pero todo se cumplirá a su debido tiempo, aunque las irregularidades que observamos parezcan tirar por tierra la justicia de Dios. Respecto al inevitable castigo del malvado, sus ideas están claras: *a nadie felicites antes de su muerte* (Eclo 11,28).

Las ideas de Ben Sira sobre la revelación manifiestan otro aspecto paradójico de su mensaje. Por una parte, la concepción de un Dios universal como Yahvé/el Señor implica el carácter vinculante de su voluntad para toda la humanidad: universalismo de la revelación. Sin embargo, cierto venero doctrinal del AT, que él explota con entusiasmo, le impulsa a concebir a Israel como la porción o heredad particular del Señor, y a Jerusalén como lugar de su reposo y receptora de su revelación. Dada esta concepción, no debe extrañar (aunque pueda escandalizar) la llamada de Ben Sira a Dios para que

aplaste a las naciones extranjeras que se oponen al pueblo elegido (Eclo 36,3-10).

Finalmente, nuestro autor nos ofrece una paradoja doctrinal relativa a las relaciones entre razón y revelación. No es extraño descubrir en el Eclesiástico afirmaciones tajantes sobre las posibilidades éticas de la persona apoyada en su esfuerzo cognoscitivo y en su propia reflexión racional. Las llamadas a la búsqueda de la sabiduría y a su cultivo mediante el adiestramiento y el empeño personales (algo común en Proverbios) son inequívocas y frecuentes en Ben Sira. Sin embargo, consciente por la experiencia propia y ajena de las limitaciones de la comprensión humana y de los inevitables y funestos errores que comete el ser humano al tomar decisiones, insiste con ardor en la necesidad de recurrir a la ley de Moisés como garantía de bondad ética para tales decisiones. La autonomía racional y ética se combina con la heteronomía; el prudencialismo racionalista cede terreno al carácter axiomático de la revelación divina.

5. Texto y versiones

Aunque se conocía la existencia de un original hebreo de la obra de Ben Sira por el testimonio del nieto-traductor en el prólogo y por las numerosas citas en la literatura rabínica, lo cierto es que hasta 1896 los estudiosos sólo tenían acceso a las traducciones. Entre 1896 y 1900 fueron descubiertas casi las dos terceras partes del Eclesiástico hebreo. Los textos pertenecían a cuatro tradiciones manuscritas distintas, conocidas como A, B, C y D, que se fecharon entre los siglos XI y XII de la era cristiana. Los manuscritos en cuestión fueron hallados en una "gueniza" (almacén de manuscritos deteriorados) de la sinagoga del antiguo El Cairo a raíz de unas excavaciones. En 1931 fue publicado un quinto manuscrito, del material de la citada "gueniza", que, al no pertenecer a los ya catalogados, fue conocido como E. Añade 34 esticos a los 1056 ya existentes en los manuscritos A, B, C y D. Entre

1958 y 1960 fueron identificados nuevos fragmentos de B y C. En 1956 fueron reconocidos como pertenecientes al libro de Ben Sira algunos retazos de manuscrito que habían sido encontrados en la cueva 2 de Qumrán, en concreto el texto de Eclo 6,20-31; la escritura, de transición asmoneo-herodiana, permite fecharlo en la segunda mitad del siglo I a. C. El texto es prácticamente el mismo que el del manuscrito A, aunque esticométricamente se parece a B y E. Diez años más tarde la arqueología sacó a la luz parte de un nuevo manuscrito (M), encontrado en una casamata de Masada. Recientemente ha sido identificado un fragmento de la biblioteca de la universidad de Cambridge que formaba parte también del lote de manuscritos de la "gueniza". Los especialistas dudan si se trata del manuscrito D o si nos encontramos ante un pequeño testigo de lo que habría que denominar manuscrito F.

Por si la historia textual del Eclesiástico hebreo no fuera lo bastante complicada, las versiones colaboran con su peculiar complicidad. Por lo que respecta al texto griego, hay que postular la existencia de dos tradiciones textuales (G1 y G2). La recensión hebrea usada por G2 parece haberse basado en la que hay tras G1. Por otra parte, las dos recensiones tardías, representadas por el siríaco y los manuscritos hebreos, parecen hallarse en línea de descendencia directa respecto al autógrafo de Ben Sira. De todos modos, acusan signos de influencia de las antiguas recensiones: los manuscritos siríacos tienen lecturas peculiares de G1 y G2, y en los hebreos se observan lecturas peculiares de G1, G2 y el siríaco. Esta complicada tradición textual, con numerosos cambios y corrupciones, se debe sin duda a que, al no ser canónico, el texto no pudo ser sometido a un control autoritativo; por otra parte, como la obra era popular, fue memorizada y copiada durante un largo periodo de tiempo.

El presente comentario sigue básicamente el texto griego, con algunas aportaciones del hebreo.

6. Bibliografía

M. García Cordero-G. Pérez Rodríguez, *Biblia Comentada, IV. Libros Sapienciales.*, Madrid 1962.

J. Leal (ed.), *La Sagrada Escritura, Antiguo Testamento V.* Madrid 1970.

E. Lussier, *Proverbios y Eclesiástico.* Bilbao /Santander 1970.

Th. H. Weber, *Eclesiástico (Sirac)*, en Co-

mentario Bíblico "San Jerónimo" II. Madrid 1971.

L. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiástico (Los Libros Sagrados).* Madrid 1972.

V. Morla, *Libros sapienciales y otros escritos.* Estella 1994.

J. Vilchez, *Sabiduría y sabios en Israel.* Estella 1995.

D. Doré, *Eclesiastés y Eclesiástico.* Estella 1997.

COMENTARIO

Prólogo del traductor griego. El prólogo del nieto-traductor, escrito en buen griego, se asemeja, en cuanto al estilo, a los prólogos de las obras de los grandes historiadores griegos. Su contenido, puede dividirse en tres partes: a) razones que movieron a Ben Sira a componer su obra; b) benevolencia pedida por el traductor a los lectores por las imprecisiones en la traducción; c) nota autobiográfica del traductor.

En la primera parte aparece documentado por vez primera el carácter tripartito de lo que, con el correr del tiempo, constituiría el canon judío: Ley, Profetas y Escritos (véase Lc 24,44). Este caudal de tradición literaria, que hace a Israel digno de elogio (véase Dt 4,6.8), exige su transmisión a las nuevas generaciones. Es posible que en los *lectores* haya que ver a los escribas, y que los *de fuera* sean los laicos (tanto judíos como prosélitos), personas que no tienen acceso directo a las tradiciones israelitas por no conocer el hebreo. En este sentido, los "escribas" son *útiles con sus palabras y escritos*. En esta línea se sitúa la aportación de Ben Sira, escriba aplicado a la lectura de los escritos de los antepasados, cuyo contenido llegó a dominar. "Sabiduría", "instrucción" y "doctrina" resumen programáticamente el alcance de la obra del abuelo. En la segunda parte, el plural *quedáis invitados* hace referencia a los judíos de la diáspora egipcia. Desde el s. VI a. C. Egipto se había convertido en el lugar ideal de asilo político para numerosos disidentes judíos. La necesidad de apoyo militar por parte de los Ptolomeos, contribuyó a que las autoridades del país del delta apoyasen y animasen la inmigración judía. El olvido o desconocimiento del hebreo coloquial y religioso por parte de estos judíos obligaba a la traducción al griego de las obras religiosas más características. Por último, en la nota autobiográfica menciona el traductor la fecha de su emigración a Egipto. Teniendo en cuenta los años del reinado de Evergetes (= Benefactor, sin duda

Ptolomeo VII Evergetes II, 170-164/146-117), deducimos que el nieto debió de llegar a Egipto en torno al 132 a. C. Allí se encontró con alguna copia de la obra del abuelo. La traducción del libro de Ben Sira tuvo lugar a partir del 132, y la publicación coincidiría más o menos con la muerte de Evergetes. La mención de la *ley* (piedra angular de la tradición religiosa judía) justo al principio y al final del prólogo nos pone en la pista de las pretensiones de la obra.

I

NATURALEZA Y BENEFICIOS DE LA SABIDURIA (1,1-23,27)

Esta primera gran división del libro está integrada por cuatro partes menores: Eclo 1,1-4,10; 4,11-6,17; 6,18-14,19; y 14,20-23,27. La temática general de la primera (Eclo 1,1-4,10) se centra en la sabiduría como temor del Señor en sus distintas manifestaciones: confianza y esperanza activa en el Señor; paciencia en las adversidades; respeto hacia los padres; sencillez en nuestras actitudes y nuestra conducta; humildad, limosna y preocupación por los más desheredados de la sociedad. La segunda (Eclo 4,11-6,17), que comienza con una breve invitación de la sabiduría, se centra en una variada temática: lo positivo y negativo de la vergüenza; peligros de la presunción y de la lengua; la amistad. Una amplia instrucción sobre las ventajas de dejarse moldear por la sabiduría abre la tercera sección (Eclo 6,18-14,19): consejos para la vida político-social, familiar y religiosa, coronados con una reflexión sobre la caducidad humana y la forma de afrontar la muerte. La cuarta sección (Eclo 14,20-23,27) comienza con un salmo sobre la sabiduría y se centra en aspectos relacionados más directamente con Dios: pecado y libertad; Dios retribuye, es omnisciente y rige el universo;

el arrepentimiento mueve a Dios a la compasión; vuelve el autor a la instrucción sobre la persona como ser social, centrándose en algunos tópicos tratados ya con anterioridad: generosidad y autodomínio; difamación y disciplina en el lenguaje; necios y sabios; la amistad; el adulterio.

1,1-10 Origen divino de la Sabiduría. Este poema inicial sirve de introducción a todo el libro. Su temática está íntimamente relacionada con Prov 8,22-31 y Job 28: toda sabiduría proviene de Dios. No se trata del fruto de los conocimientos acumulados por la experiencia humana, sino de una cualidad divina. Dios la creó antes que todas las cosas y la concede como don a quienes le aman (temen). Ejemplos de pequeñez –*arena*–, de multiplicidad incontable –*gotas, días*–, de dimensiones inabarcables –*altura, anchura, hondura*– nos ponen en la pista del carácter irrazonable de la sabiduría para quien no sea Dios. La presentación de estas “tareas imposibles”, un elemento retórico muy querido por la sabiduría teológica, pretende ser positiva (véase Is 40,12-14), lejos del pesimismo de Prov 30,4. La formulación de estas preguntas sin respuesta pretenden situar al ser humano dentro de sus propios límites creaturales y exaltar la grandeza divina. Dios es *temible* (véase Eclo 43,29), “adorable”, precisamente por ser el único capaz de “contar” la sabiduría, por ser el único sabio. Si nadie es capaz de *contar* lo minúsculo (Eclo 1,2), Dios es capaz de “contar” lo más sublime, lo que es principio de todas sus demás obras. De este modo, Eclo 1,9 constituye una respuesta implícita a las preguntas de Eclo 1,2-3. Los Santos Padres sobre todo harán uso de este texto en clave cristológica. La iniciativa partió de san Pablo, al considerar a Jesús sabiduría de Dios (véase 1 Cor 1,24; leer Col 1,15-19).

1,11-20 El temor del Señor, camino de la sabiduría. Tiene algo de sustancialmente programático situar este poema sobre el temor del Señor después del himno a la sabiduría preexistente. *Temor del Señor* que no significa “terror”, sino “autoconciencia de criatura”, “estructura religiosa” del ser hu-

mano. El temor del Señor es *principio* (Eclo 1,14), *plenitud* (Eclo 1,16), *corona* (Eclo 1,18) y *raíz* (Eclo 1,20) *de la sabiduría*. No se trata sólo de un principio temporal, sino de dignidad; por eso es corona, insignia del “príncipe” (princeps, principio). Por otra parte, constituye la raíz de la sabiduría, elemento a través del cual la planta recibe su savia vital. El temor del Señor es lo “capital” (cabeza, corona), lo “radical” (raíz) de la sabiduría, aquello que hace crecer a ésta, que le confiere madurez y plenitud. Acompaña al hombre desde su nacimiento (Eclo 1,14) hasta su muerte (Eclo 1,13), llenándolo de honor y alegría, paz y bienestar, y una larga vida, valores que se transmitirán a su descendencia. Naturalmente Ben Sira no pudo conocer la persecución macabea, época en la que murieron de manera ignominiosa numerosos jóvenes piadosos. Los hechos habrían desmentido su ingenuo optimismo. El Dios que se sienta en su trono increado (Eclo 1,8) concede a la sabiduría establecer su asiento entre los hombres (Eclo 1,15; véase Eclo 24,8-12). Por si quedaban dudas, el autor termina este poema con la misma idea con la que remataba el poema anterior: el Señor la vio y la midió, y la derramó/hizo llover. La imagen vegetal de Eclo 1,20 (véase Eclo 24,13-19; Sal 1) confiere al temor del Señor un potencial imaginativo que el autor explotará a lo largo de la obra. Del mismo modo que el árbol necesita de las raíces para absorber su elemento vital, el hombre recibe éste de su relación filial (temor) con Dios.

Algunos manuscritos griegos añaden Eclo 1,21: *El temor del Señor aleja los pecados; el que permanece en él, aleja la ira divina.*

1,22-30 Autocontrol y sinceridad. El binomio apasionado/pecador - paciente/temeroso del Señor sirve para ilustrar el valor del autocontrol y del reconocimiento de los propios límites. Si la obra de Ben Sira es un “libro escolar” dirigido a la educación de la juventud, es normal que empiece poniendo bocado de continencia al brío juvenil. Se trata de una paciencia fruto de la reflexión, orientada a la búsqueda del momento oportuno. Sorprende el paralelismo entre *máximas sen-*

satas y culto a Dios, como si la orientación sapiencial de la literatura gnómica constituyese un principio de orientación religiosa. Si es lícito establecer dicho paralelismo, nos hallamos sin duda en un estadio bastante avanzado y teologizado de la reflexión sapiencial. El sabio trata probablemente de decirnos que el orden descubierto en la realidad y formulado después con precisión en máximas, no es otra cosa que el orden inscrito por Dios en dicha realidad. Por tanto ser fiel al contenido de dichas máximas equivale al cultivo de una actitud religiosa. Eclo 1,28-30 orienta al ser humano en la adquisición del *temor del Señor*. Hay que evitar la doblez de corazón (véase Sal 12,3) ante Dios y la hipocresía (vigilancia de los labios) ante los hombres. El corazón constituye la sede de la elección reflexiva; los labios su vehículo. Las ideas de Eclo 1,30 son comunes en la literatura de sentencias (Prov 11,2; 16,18; 18,12; 29,23; Job 22,29) y en el Nuevo Testamento (Mt 18,4; 23,12; Lc 1,52s; 14,11; 18,14). El autor establece en esta perícopa los límites de su gran aportación a la tradición sapiencial israelita: identificación de sabiduría y Torá (Eclo 1,26). El temor del Señor es también *doctrina* (Eclo 1,27). La idea reaparece en Eclo 24,23. Si prescindimos en esta perícopa de la idea del temor del Señor, muy elaborada en el libro de Ben Sira, podemos decir que su temática se sitúa en el nivel de la educación escolar, compartiendo ideales con el resto de la literatura de sentencias del antiguo Oriente Próximo. Por poner un ejemplo, el binomio hombre apasionado/hombre frío, que define dos tipos de conducta humana contrapuesta (necio y sabio), constituye un tópico cultivado con mimo y detalle sobre todo en la literatura egipcia.

2,1-18 Paciencia y fidelidad. Supuesto que el joven educando está dispuesto a seguir el camino de la sabiduría (*si te acercas*, verbo que ya hemos visto en Eclo 1,28 y 1,30), el maestro le va a exponer los riesgos del camino y la forma de superarlos. El vocativo *hijo*, elemento formal típico de la tradición sapiencial (Eclo 3,12.17; 4,1; 6,32; Prov 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,10.20; 5,1.

20; 6,1.20; 7,1.24; etc.), es expresión en boca del maestro, que se arroga así la autoridad paterna. Denota una relación maestro-alumno común en Babilonia y Egipto. Eclo 2,1-6 rezuma sinceridad. El maestro no trata de engañar al educando; el camino está sembrado de dificultades, pero paciencia y confianza acabarán purificándonos, como se purifica el oro en el fuego (véase Is 48,10; Zac 13,9; Mal 3,3; Prov 17,3; 27,21; Sal 66,10; 1 Pe 1,7). Eclo 2,7-11 presenta una serie de tres *los que teméis al Señor* (confianza, esperanza y alegría) con su correspondiente prueba histórica (experiencia positiva de pasadas generaciones; véase Eclo 44ss). Naturalmente Ben Sira conocía el triste destino del piadoso rey Josías (véase 2 Re 23,29s) y el no menos triste destino de la nación; pero en definitiva contamos con la misericordia del Señor, un tema casi obsesivo en su obra (véase Ex 34,6; Sal 103,8). La serie de “*ayes*” de Eclo 2,12-14 va dirigida sin duda a los judíos coetáneos que han perdido la fe y la esperanza en las intervenciones históricas del Señor. Una nueva serie de tres *los que temen al Señor* (seguir sus caminos, cumplir la ley, humillarse) con una nueva invitación a confiar en la misericordia del Señor (véase 2 Sm 24,14), cierran la perícopa.

3,1-16 Respeto a los padres. Después de exponer programáticamente la naturaleza de la sabiduría y del temor del Señor, y la actitud que debe acompañar a nuestro compromiso con éste, el autor aborda un tema que él considera clave, y sobre el que volverá con frecuencia a lo largo de la obra: la relación con los padres. Tras manifestar la pretensión básica de la perícopa (la obediencia a los consejos garantiza la salvación, es decir, el éxito integral del ser humano), el autor va tejiendo su glosa al cuarto mandamiento en torno a la mención alternante, casi perfecta, del padre y la madre. La relación filial exige honra, respeto y servicio de palabra y obra; en definitiva, la honra o el deshonor de los padres redundan casi automáticamente, positiva o negativamente, en el futuro de los hijos. Aparte de esto hay que contar con el don divino: perdón de los pecados, escucha por parte del Se-

ñor, bendición divina. Hasta tal punto es clave el respeto a los padres como actitud propia de quien teme al Señor, que la promesa de *alegría y larga vida* de Eclo 1,12 –*El temor del Señor alegra el corazón, da deleite, alegría y larga vida*–. La expresión *hijo* de Eclo 3,12 introduce una breve variación sobre el mismo tema. La honra a los padres debe durar de por vida, incluso cuando ellos mismos se desacrediten ante los demás con la debilidad mental de la vejez. En el “haber” del hijo habrá que sentar los beneficios ya mencionados en la subsección anterior. La maldición final recuerda Ex 21,17; Lv 20,9; Dt 27,16; Prov 20,20; Mt 15,4. Impiedad para con los padres implica impiedad para con Dios.

El texto hebreo de Eclo 3,9 dice: *La bendición del padre hace echar raíces, la maldición de la madre arranca lo plantado*.

3,17-29 Humildad y orgullo. La actitud humilde es más valiosa que los actos positivos de hacer favores. A mayor dignidad humana y social, mayor necesidad de humillarse ante el Señor. Eclo 3,20 parece responder a la objeción de que la actitud del hombre no influye en Dios, pues su grandeza le sitúa por encima de los avatares de la existencia humana. Sorprende Eclo 3,21-24, pues parece alejar a Ben Sira de la tradición sapiencial más genuina, que animaba al hombre a indagar en lo recóndito. Es posible que esta actitud de “humildad” responda a una postura polémica de nuestro autor ante la tradición librepensadora de la cultura helenista, carente de libros revelados, que había introducido en Israel las especulaciones cosmogónicas y teosóficas. La idea, que aparece en Sal 131,1, –*Señor,... nunca perseguí grandezas ni cosas que me superan*– pretendería superar el callejón sin salida al que llegó Qohélet (véase Ecl 1,13). El israelita ya tiene bastante con lo que se le ha revelado. Es mejor situarse en esta seguridad que darse a peligrosas especulaciones y a conjeturas sin fundamento. Indagar cosas que le sobrepasan a uno puede acarrear la perversión de la inteligencia. Eclo 3,26-29 parece tener poca relación con lo precedente, aunque la mención del *corazón obstinado* encaja bien en la

sección. Corazón obstinado, terco, es sinónimo de mente obstinada; a él se opone el hombre inteligente (hebreo “corazón sabio”, mente cabal). A los oídos sordos del hombre terco (véase Ex 7,14; 8,28) se contraponen los oídos atentos del sabio. Los *proverbios* de Eclo 3,29 no son otra cosa que el precipitado de la tradición sapiencial israelita. La paradoja es extrema, pues Ben Sira, al mismo tiempo que pide oídos abiertos para captar el legado religioso y cultural de Israel, aconseja cerrar los oídos a las fantasías y las opiniones de los pensadores griegos.

Algunos manuscritos griegos añaden Eclo 3,19: *Son muchos los ensalzados y alabados, pero él manifiesta sus secretos a los mansos*. Y Eclo 3,25: *Si no tienes pupilas, te faltará la luz. Si careces de ciencia, no digas nada*. El texto hebreo de Eclo 3,20 dice: *Porque es grande la misericordia del Señor, y a los humildes desvela sus secretos*. Y en Eclo 3,28: *No te des prisa en curar la herida del impío, pues no tiene cura; es brote de mala planta*.

3,30-4,10 Justicia con el necesitado. Los últimos dos versículos del capítulo 3 preparan la siguiente sección: respuesta a los desheredados de la sociedad. Durante el siglo III a. C., época de la administración egipcia de Palestina, las barreras entre ricos y pobres se habían alzado hasta alturas insospechadas. Sorprende el paralelismo entre pecado y fuego. El pecado, siguiendo el desarrollo de la imagen, es capaz de destruir al ser humano hasta “consumirlo” como persona. La limosna (la entrega al necesitado) lo libera de ese proceso de autodestrucción. No hay que entender la limosna desde nuestra perspectiva. Al menos desde la época en que se escribió el libro de Tobit, la limosna era el acto de justicia por antonomasia (Tob 2,10; 4,7-11). Hasta tal punto que, en este periodo tardío del Judaísmo, se utilizaba en hebreo la misma palabra para decir “limosna” y “justicia”. La actitud, por tanto, no es “de caridad”, sino “de justicia”. En Eclo 4,1-5, la serie de diez negaciones, de carácter amenazante, sirve para subrayar, desde el punto de vista literario, la urgencia de las relaciones de justicia. Si hemos de considerar

programático el orden temático, tenemos que concluir que, para Ben Sira, la primera mirada del ser humano fuera del círculo familiar debe ir dirigida al mundo de los desheredados. Quien busque el camino de la sabiduría y del temor del Señor encontrará en ese ámbito uno de los lugares privilegiados. ¿No se identificó Jesús, sabiduría del Padre, con esos estratos sociales? A la serie de negaciones de Eclo 4,1-5, recapitulada por Eclo 4,6 (el Creador hace suya la maldición del menesteroso olvidado), hay que añadir la serie de ocho imperativos de Eclo 3,7-10ab, recapitulada a su vez por Eclo 4,10cd: *así serás como un hijo del Altísimo, y él te amará más que tu propia madre*. La actitud fría que puede acompañar a la generosidad, debe verse paliada por la afabilidad. Si eres como un padre para quien lo necesita, serás un hijo para el Altísimo. De nuevo el ritmo acelerado imprimido por los imperativos constituye un recurso estilístico que evoca la urgencia de responder al contenido de lo expuesto.

El texto hebreo de Eclo 4,10c dice: *Te dispensará su favor y te librará de la desgracia*.

4,11-19 La sabiduría como maestra. Comienza la segunda subsección de la primera parte de la obra de Ben Sira. En Eclo 1,1-10 se nos hablaba del origen de la sabiduría. Esta nueva reflexión en tercera persona se centra en su magisterio sapiencial. (En el texto hebreo, sin embargo, es la propia sabiduría quien habla a partir de Eclo 4,15: *El que me escucha...*). La sabiduría creada antes que todas las cosas, se ofrece ahora como maestra al hombre. Su función es adoc-trinar, bendecir y cuidar al hombre. La respuesta de éste se articula en una serie de verbos muy queridos de la tradición literaria deuteronomica: buscar, escuchar, amar, servir, dar culto, juzgar a las naciones, aplicarse a ella, vivir seguro; quien confía en ella la heredará (Eclo 4,16), heredará la gloria (Eclo 4,13). Sobre todo "servir" y "buscar" tienen con frecuencia a Dios como objeto: Dt 4,29; 10,8; 17,12; 21,5; Is 61,6; Jr 33,21; Sof 1,6; 2,3; Os 3,5; 5,6; etc. El verbo "escuchar" se ha convertido en sinónimo de actitud obediente, de disponibilidad absoluta del hom-

bre a la acción de Dios. En consecuencia se está identificando a la sabiduría con el Señor. Servirla es lo mismo que servir (dar culto) al Santo (véase Dt 10,8; 17,12; 21,5; Jr 33,21). A partir de Eclo 4,17 hace acto de presencia la imagen del camino, esencial en la tradición sapiencial bíblica para describir tanto la actividad humana en general cuanto la conducta ética en particular. Quien esté dispuesto a seguir a la maestra tiene que prepararse a la prueba (véase Eclo 2,1-5). Primero tendrá que demostrar que es digno de confianza; la vida se le hará difícil. Después el miedo se transforma en alegría y el ser humano acaba convirtiéndose en su confidente. La combinación de aguante inicial y alegría final ya había sido adelantada en Eclo 1,23. La imagen de la disciplina como senda de vida era conocida en la tradición bíblica (Prov 6,23; 10,17). El extravío voluntario implica el abandono por parte de la compañera maestra y la ruina humana (idea ésta análoga a las de Prov 7,27; 8,36; 15,24).

El texto hebreo en Eclo 4,15-19 lleva los pronombres en primera persona: *El que me escucha...* En Eclo 4,19 añade: *Si se aparta de mí lo rechazaré y lo entregaré a los malvados*.

4,20-31 Vergüenza y arrogancia. Nos encontramos de nuevo con el travestismo literario que trata de identificar al maestro de sabiduría con el padre. El vocativo *hijo* introduce una serie de consejos y advertencias en tono negativo que bien podría terminar en Eclo 6,4. En efecto, a partir de aquí desaparecen las prohibiciones para dar paso a consideraciones positivas. Esta primera parte de la serie, centrada en la vergüenza, modestia o apocamiento, pone de manifiesto uno de los rasgos más sobresalientes de la personalidad de Ben Sira: su profundo humanismo. Sabedor del carácter determinante de las circunstancias (Eclo 4,20) y de su naturaleza ambivalente para la actuación sabia y prudente de la persona, va desgranando sus consejos consciente de que, en determinadas ocasiones, una supuesta virtud no es más que la máscara de un defecto: *hay una vergüenza que conduce al pecado* (Eclo

4,21)... *no calles* (Eclo 4,23)... *no hables...* *avergüénzate* (Eclo 4,25)... *no te avergüences* (Eclo 4,26); *lucha* (Eclo 4,28)... *no seas bravucón* (Eclo 4,29). La excesiva modestia puede llegar a destruir la integridad personal; el silencio inoportuno puede abortar el servicio a la verdad, pero la palabra que no es fruto del equilibrio interior distorsiona la personalidad del hombre. Idéntica percepción de la ambigüedad de las circunstancias descubrimos en Prov 26,4-5. Si la acción sabia combina palabra/acción y ocasión, el conocimiento de las distintas facetas de una circunstancia se convierte en algo decisivo y vital. El *no ir contra corriente* de Eclo 4,26b puede tener una explicación sencilla: si con el transcurso del tiempo se van a hacer patentes tus defectos, es mejor que los confieses cuanto antes; así quedará intacta tu dignidad.

El texto hebreo en Eclo 4,27 dice: *No te achiques delante de un estúpido, ni te resistas a los que gobiernan. No te sientes con un juez inicuo, pues tendrás que juzgar según su caprichos. Y en Eclo 4,28 añade: No des pie a que te llamen hipócrita, ni calumnies con tu lengua.*

5,1-8 Las falsas seguridades. Continúa la serie de prohibiciones, centrada esta vez en la autoestima indebida. Eclo 5,1 pone de manifiesto una vez más el carácter ambiguo de la realidad y de los valores: ni excesiva *confianza en las riquezas* (véase Sal 62,11) ni un imprudente “Bah, con esto me sobra”. (Recordemos a este respecto la sabia y religiosa plegaria de Prov 30,8-9). La perícopa acaba como empieza: *no te fies de riquezas...*, formando una inclusión perfecta. Es posible que el autor conciba la riqueza como la fuente más fecunda y atractiva de pseudoconfianza humana, causante, entre otras cosas, de la ceguera religiosa, como el fruto más maduro de los instintos y las pasiones (Eclo 5,2). La ceguera religiosa puede implicar, por una parte, olvido autosuficiente —¿quién puede dominarme?— de que Dios nos puede castigar, si no es ahora, más tarde (“Dios nunca es viejo”, enseña el dicho popular); y por otra parte, que el compromiso divino con la misericordia (véase Ex 34,6-7) asegura automáticamente el perdón. Si Dios da largas al castigo es pa-

ra que el pecador pueda convertirse (Eclo 5,7). Esta idea surgió en Israel como una de las respuestas a la aparentemente irrealista teoría de la retribución. Si la desgracia es fruto del pecado y la felicidad hija de la piedad, ¿cómo es posible que medren los impíos? (véase Sal 73,1-13). El *día del castigo* o “día de la desgracia” debe ser entendido como una circunstancia intrahistórica, nunca como un acontecimiento ultraterreno. En definitiva, la confianza en la riqueza acarrea ceguera religiosa culpable y destrucción del valor del ser humano. La forma literaria *No digas*, usada con frecuencia por Ben Sira, tiene como sede vital la defensa de la justicia divina (teodicea) en ocasiones en que las circunstancias parecían ponerla en entredicho. En este caso se duda de que el pecado afecte a Dios y, en consecuencia, de que se vea obligado a castigar más allá de su naturaleza misericordiosa.

El texto hebreo en Eclo 5,4 añade: *No digas: el Señor es misericordioso, él perdonará todos mis pecados.*

5,9-6,4 Los pecados de la lengua. Sigue la serie negativa. Viento y camino sin dirección determinada —*cualquier*— son metáforas de lo desconocido y lo imprevisible, peligros que acechan a quien *habla con doblez*, que no es firme en sus convicciones, que pretende dar la razón a todos o que abre la boca aun sin saber de qué habla. (También podría tratarse del judío que, fascinado por la cultura helenista, está haciendo un doble juego). La persona de criterio sólido debe tener una sola palabra. La prudencia la obliga a pensar antes de responder, pues sabe que la palabra puede ser fuente de vida o de muerte, se trate de poco o de mucho (Eclo 5,15). En Eclo 6,1 se vuelve a mencionar, recapitulando, la “doble lengua”, fuente de vergüenza y desprecio. En Eclo 6,2-4 se describen los efectos negativos de la pasión (en general) en el ser humano, su poder demolidor y su fuerza para convertir en objeto de burla lo que en otro tiempo causó admiración por su dignidad. La pasión puede ser tan llamativa como un toro que embiste alocadamente, destrozando todo lo que en-

cuentra a su paso, o tan silenciosa, pero no menos letal, como la plaga que acaba con la fertilidad, la gallardía y la vida de un árbol. Esta imagen vegetal se corresponde con la de Eclo 1,20, donde las "ramas" de la sabiduría son una larga vida. La pasión, por tanto, constituye un freno letal al ejercicio de la sabiduría.

6,5-17 La verdadera amistad. La palabra dulce y la lengua afable (véase Prov 15,1; 25,15; 27,9) con que comienza esta sección se contraponen a la maledicencia y a la lengua doble de la sección anterior. En este breve tratado sobre la amistad (tema sobre el que volverá el autor en Eclo 9,10; 12,8-18; 22,19-26; 27,22-24; 37,1-6) Ben Sira distingue entre amigos y amigos de verdad. La exposición, como es habitual en él, progresa de las advertencias expresadas negativamente (Eclo 6,6-13) a las formuladas desde un punto de vista positivo (Eclo 6,14-17). No hay que abrirse precipitadamente a quien nos ofrece su amistad, pues puede acabar aireando nuestras confidencias (véase Prov 3,29; 25,9.18). Sobre Eclo 6,6 nos aconseja el refranero: "¿Me guardas un secreto, amigo? Mejor si no te lo digo". El tiempo y las pruebas mostrarán su fidelidad y si es digno de confianza. Porque hay amigos que sólo lo son de mesa ("Amigo de mesa y mantel, no fies de él"; "Con amigos de plato, poco o ningún trato") o de ocasión ("Amigo de buen tiempo, muda con el viento"). La parte positiva se desarrolla a partir de un triple *un amigo, fiel*. Este es valorado por encima del bienestar material y comparado con un elixir capaz de prolongar la vida. Se trata, en parte, de un prudencialismo ético afin al de la literatura de sentencias egipcia, con la diferencia esencial de que, para el sabio judío, todo depende en definitiva de si se tiene, o no, temor del Señor (Eclo 6,16). Sorprende observar que las condiciones que hay que exigir al candidato a amigo coinciden en parte con las que exige la sabiduría personificada a quienes quieren servirla (Eclo 4,17-19). En buena lógica, la sabiduría sería, por tanto, la "amiga" por excelencia. Esta idea no debe sorprender puesto que Ben Sira des-

cribe en su obra a la sabiduría como compañera, confidente y esposa (ver Eclo 15,4). A pesar de sus atinadas observaciones, los consejos de Ben Sira quedan aún muy lejos del amor a los enemigos del NT. El hemistiquio final es comparable al envés de nuestro "dime con quién andas y te diré quién eres".

6,18-37 Búsqueda de la sabiduría. Este poema, que insiste en la idea básica expuesta en Eclo 4,11-19, da paso a la tercera sección de la primera gran división del libro. Es normal que cada parte o sección dé comienzo con un himno a la sabiduría o con su recomendación por parte del maestro. El poema que nos concierne está compuesto de tres partes (Eclo 6,18-22; 6,23-31; 6,32-37), reconocibles, bajo el punto de vista formal, por comenzar con el ya familiar vocativo *hijo*. El tono exhortativo apremia al cultivo y al aprendizaje de la sabiduría. El derroche de imágenes facilita la percepción de perfiles del tema, imposibles de describir sólo con palabras. En la primera parte, la sabiduría es comparada a un productivo campo. Las parejas arar/frutos - trabajar/productos ponen de manifiesto que la sabiduría supone para el discípulo esfuerzo y recompensa. La tarea pesa, pero no aplasta. Sólo el ignorante, es decir, la persona que se queda en la superficie de las cosas, sin cultivar su interior, se resiste. No está claro el significado de Eclo 6,22. Algunos piensan en un juego de palabras hebreas: *musar* (disciplina, sabiduría) - *moser* (atadura, véase Eclo 6,25). Otros prefieren recurrir a una arriesgada etimología del término *musar*: "lo que no es obvio". Las imágenes de la segunda parte -*cadena*s, *argollas*, *ataduras*- nos remiten, en un primer momento, al mundo de los esclavos (véase Mt 11,28-30) o de los galeotes; a continuación nos transportan al mundo de la caza -*rastrear*, *buscar*, *alcanzar*-. Primero se requiere disciplina; después el discípulo trabajará por su cuenta: vigilar los pasos habituales de la pieza, seguir su rastro, dar con ella, descansar. Puede servir de comentario al refrán castellano "Quien no sabe aguantar no sabe alcanzar". De nuevo recurre el autor a las imágenes de esclavitud para com-

probar con sorpresa que el amante de la sabiduría no es un pobre esclavo sino un noble (Eclo 6,29-31). La tercera parte (Eclo 6,32-37) constituye una página propagandística de los maestros y de las escuelas de sabiduría (véase Eclo 51,23). *Anciano, sabio y hombre sensato* son sinónimos que definen por acumulación. Su función no consiste sólo en explicar sentencias agudas, sino en exponer los mandamientos y los preceptos de la ley (véase Eclo 39,1-3). Probablemente nos encontramos en una etapa evolucionada de la función del maestro escriba. La mención del *umbral* en Eclo 6,36 recuerda la casa de la sabiduría de Eclo 14,23.

El texto hebreo de Eclo 6,23-24 dice: *La vasija del alfarero se prueba en el horno, y el hombre en su razonar. El fruto depende del cultivo del árbol, y el razonar, del talante de cada uno.*

7,1-17 Consejos para la vida social. Tras la exhortación anterior a la búsqueda de la sabiduría, Ben Sira nos ofrece una serie de consejos en torno a diversos aspectos de la vida social, confeccionados negativamente. (Idéntico recurso literario en Eclo 4,22-31, tras el poema sobre el magisterio de la sabiduría de Eclo 4,11-19). La serie negativa comienza después de la introducción temática de Eclo 7,1-3. Algunas de las negaciones llevan motivación: “no sea que”, “porque”, “porque no”; otras una breve aclaración temática. Las ideas resaltan más por su variedad que por la vinculación temática. Reconocimiento de los propios límites, sobre todo ante personas que te puedan conocer bien o en la aspiración a cargos públicos que superan tu competencia o tu integridad. Necesidad de armonizar en nuestra vida religiosa ofrendas, oración y limosna. No burlarse del atribulado, porque Dios está al quite, y “el último que ríe, ríe mejor”. Evitar la palabrería en la oración recuerda Mt 6,7. El trabajo es una institución divina que el hombre nunca debe rehuir (véase Gn 2,15; 3,17-19,23). *El castigo del malvado es fuego y gusanos*; el hebreo dice “lo que espera a los humanos son los gusanos”, una realidad que expresa la naturaleza mortal del ser huma-

no (véase Eclo 10,11; 19,3; Job 21,26). El hebreo responde mejor a la mentalidad de Ben Sira, para quien todo acaba con la muerte. La adición *fuego* en los manuscritos griegos, aparte de constituir un eco de Is 66,24, puede responder a las ideas que ya circulaban en tiempos del nieto traductor de un juicio para vivos y muertos en un tiempo indeterminado. El fuego no es tanto un elemento de castigo cuanto imagen del aniquilamiento de la realidad hostil a Dios.

El texto hebreo en Eclo 7,16a dice: *No te creas más importante que los demás.* Y en Eclo 7,17b: *Pues la esperanza del hombre son los gusanos.* Y añade: *No insistas en decir: ¡qué lástima! Vuélvete a Dios y acepta con agrado sus propuestas.*

7,18-28 Relaciones familiares. Trato que el hombre ha de tener dentro del ámbito familiar con amigos, hermanos, esposa, siervos, padres. En el centro del poema el ganado y los hijos. Puede herir la sensibilidad del lector moderno comprobar que hijos y esposa son mencionados en idéntico contexto que el ganado (hijos y ganado en Job 1,2-3). Pero en la época de Ben Sira circulaban tales ideas: hijos y esposa eran considerados auténticas posesiones del pater-familias. *Dinero y oro* como imágenes del valor incomparable de la amistad (véase Eclo 6,14-15) y del cónyuge. El oro de Ofir es emblemático. Ben Sira volverá más tarde sobre alguno de estos temas: amigos en Eclo 22,19-26; esposa en Eclo 26,13-18; hijos en Eclo 30,1-13; hijas en Eclo 26,10-12 y 42,9-14. Al hijo hay que educarlo antes de que sea demasiado tarde (véase Dt 21,18ss). En una época en que se habían construido barreras infranqueables entre las distintas clases sociales, nuestro autor condena con una honda carga de humanismo el desprecio de los más indefensos y reivindica su derecho a ser tratados como personas (véase Eclo 10,22-25). Por otra parte exige el cumplimiento de la legislación deuteronomica al respecto (Dt 15,12-15). La seriedad en el trato con la hija recuerda el consejo de Eclo 26,10; los motivos, ausentes de nuestro texto, aparecen en Eclo 42,9-10. En la sociedad judía de en-

tonces, la decisión de divorciarse la tomaba el marido; la mujer no tenía otro recurso que la sumisión. Eclo 7,27-28 sobre el amor a los padres, es un pasaje que falta en hebreo y recuerda la instrucción de Eclo 3,1-16.

El texto hebreo de Eclo 7,23b dice: *Cuando aún son jóvenes, cásalos.*

7,29-36 Deberes religiosos. Temor y amor al Señor son mencionados en paralelismo con reverencia, sustento y honra de los sacerdotes. Se trata de una especie de "premotivación" que utiliza Ben Sira para asegurar la respuesta positiva a su consejo. Nuestro autor manifiesta en su libro cierta debilidad por las figuras sacerdotales de la historia de Israel (¡Aarón en Eclo 45,6-22 y, sobre todo, Simeón en Eclo 50,1-24!). *Como te fue prescrito* se refiere a la legislación sobre el modo de paliar las necesidades de los sacerdotes (Lv 6,11; Nm 18,11-13; Dt 18,3-5). Al estar privados de tierras (Nm 18,20-21), no tenían más remedio que depender de los dones del pueblo. Los textos griego y hebreo difieren bastante respecto a las ofrendas debidas a los sacerdotes. Es posible que Ben Sira hable del mantenimiento de los sacerdotes de una manera genérica, utilizando imprecisamente términos consagrados por la tradición literaria judía.

Eclo 7,32-36: Los deberes religiosos incluyen atención a los miembros de la sociedad generalmente más olvidados: pobres, muertos, afligidos y enfermos. Dt 14,28s expone las condiciones para hacerse con la bendición del Señor. La piedad para con los muertos incluía un entierro y una lamentación dignos. De la doctrina de la retribución se desprendía que un enfermo era víctima de su propia impiedad, objeto de la ira divina. En consecuencia, el consejo de Ben Sira rezuma humanismo y va más allá de la simple obra de misericordia. Hay que superar el miedo al "contagio". El *ten presente tu final* de Eclo 7,36 se refiere sin duda a la hora de la muerte, que para nuestro autor tenía una importancia decisiva. Al no creer en el más allá, el momento final de la vida tenía que ser testigo, de algún modo, de la intervención retributiva de Dios (véase Eclo 11,27; 28,6).

8,1-19 Actitudes erróneas en las relaciones. Nueva serie negativa. Se vuelve a insistir en los peligros que hay que evitar en las relaciones sociales. La tipología no es amplia, pero suficiente. Se tiende a generalizar: actitudes ante poderosos (también de carácter institucional: juez de Eclo 8,14), necios, irascibles, sabios y ancianos, pecadores, difuntos y extraños. Eclo 8,12-13 contiene una exposición temática sobre préstamos y fianzas. El "tanto tienes tanto vales", el poder de la influencia y el dinero, son tan antiguos como el mundo. El hombre pobre o sin recursos topa con una muralla infranqueable. Necios y sabios, el binomio tipológico predilecto de la tradición sapiencial, ocupan abundante espacio. *Charlatán, insensato, irascible, necio* entran en una tipología; *viejos y sabios* (interesante paralelismo entre *discursos de los sabios* Eclo 8,8 y *palabras de los viejos* Eclo 8,9) ocupan la otra. El valor de imagen negativa de la leña y el fuego (Eclo 8,3; véase Eclo 8,10), aplicada a situaciones contenciosas, sigue vigente en nuestros días (véase Prov 26,20). Eclo 8,8-9 deja traslucir una de las características de la literatura de sentencias: su carácter tradicional. Tradición no fosilizada, sino aceptada como normativa por su fecundidad y por haber demostrado la validez atemporal de numerosas sentencias cultivadas en ella. *Servir a los grandes* recuerda a numerosas instrucciones y colecciones egipcias de proverbios, compuestas con el fin primordial de servir de manuales de disciplina, de saber estar y responder con tino, a los jóvenes que se preparaban para las tareas de escriba o de diplomático en las escuelas de funcionarios estatales (véase Prov 22,29). El tema de los préstamos y las fianzas (véase Eclo 29,1-20) es también abordado en el libro de los Proverbios, casi siempre negativamente (Prov 6,1-5; 11,15; 17,18; 20,16; 22,7.26; 27,13). La mención del *aventurero* en Eclo 8,15 nos recuerda Prov 1,10-14. Nuestro "en la boca del discreto lo público es secreto" podría servir de comentario sucinto al consejo de Eclo 8,17.

El texto hebreo de Eclo 8,4b dice: *que desprecie a los nobles.* Y en Eclo 8,19b: *y no pondrás en peligro tu bienestar.*

9,1-9 Mujeres peligrosas. Sigue la instrucción en forma negativa, apoyada en motivaciones, algunas ampliadas. En esta sección, dedicada a la mujer, se nos presenta un extenso abanico de tipos específicos: desde la propia esposa a la mujer ajena, pasando por la *prostituta*, la *coplera*, la *doncella* y la *mujer hermosa* en general. El autor volverá sobre el tema de las mujeres peligrosas en Eclo 25,13-26; 26,5-12. Pero en Prov 1-9 encontramos amplias instrucciones que bien podrían servir de comentario a nuestro texto: Prov 5,1-14; 6,20-7,27. Si todos pusieran en práctica la actitud sensata recomendada en el consejo de Eclo 9,1, se podrían evitar casos crueles como el de la "ley de los celos" de Nm 5,11-31. En Eclo 9,3, el hebreo dice "mujer ajena/extraña"; el traductor griego ha interpretado por *prostituta*, una lectura que puede ser válida, pues con frecuencia, en Proverbios, mujer extraña (extranjera) es sinónimo de prostituta (Prov 2,16; 5,3; 7,5; 22,14). Sobre la *coplera* en su vertiente negativa, véase Is 23,16. Los "castigos" que puede acarrear el trato con doncellas estaban previstos en la legislación deuteronomica (Eclo 22,28-29; véase Job 31,1). Curiosear por *rincones solitarios* puede interpretarse como merodear por los lugares frecuentados por prostitutas (véase Prov 7,7-12). Los consejos del maestro sobre el peligro de fijarse en mujeres hermosas resultan poco felices en nuestra época, pero eran típicos en aquel entonces. También en Job 31,12 se compara a la pasión con el fuego. El adulterio estaba condenado con la pena de muerte (Lv 20,10; Dt 22,22; Jn 8,4-5; véase Prov 6,32-35).

El texto hebreo de Eclo 9,4b dice: *y no te abrasarás en su boca*. Y en Eclo 9,7: *te embobará con sus miradas y acabará destruyendo tu casa*.

9,10-16 Las compañías. Continúan las declaraciones negativas. A partir de Eclo 9,13 cambia la forma. El tema de la amistad ya ha sido considerado en Eclo 6,5-17 y 7,18; se volverá a él en Eclo 37,1-6. El del pecador/malvado es tratado junto con el del sabio/inteligente, las dos categorías éticas favoritas de la tradición sapiencial. La de-

sazón y la envidia concomitante que provoca la *prosperidad del pecador* es prototípica de la literatura de sentencias y textos afines (Prov 3,31-35; 24,1-2; Sal 36,1-5; 73,2-17). Su prosperidad es efímera y acaba bruscamente (véase Sal 73,18-19). Dios sabrá el momento adecuado para intervenir, pero su justicia no puede permitir que llegue impune a la muerte. El vocabulario negativo o prudencialista respecto al trato con los malvados (mantenerse lejos, acercarse con cuidado, caminar entre trampas: véase Prov 3,23-26) cambia radicalmente al hablar del contacto con los sabios (frecuentar, conversar, invitar). La mención de la *ley* (cosecha propia del traductor griego) y del *temor del Señor*, objetivo esencial de quien pretenda la sabiduría, inducen a pensar que Ben Sira no ha pretendido abordar casos concretos, sino situarse en un nivel tipológico. Por esta razón es desatinado pensar, como hacen algunos comentaristas, que "el hombre capaz de matar" es el tirano (véase Prov 16,14). Más bien se trata de quien es capaz de llevarnos a la ruina humana (= matar; véase Prov 1,11-19; 4,14-16).

9,17-10,5 Los gobernantes. No podía estar ausente el tema del gobierno prudente en una obra sapiencial, teniendo en cuenta sobre todo que la mayoría de los representantes de este género, principalmente en Egipto, estaban orientados a la formación de futuros funcionarios y hombres de gobierno. La "artesanía verbal" es comparada con la artesanía manual. Ambas son actividades "sabias" (véase Is 40,20 sobre la sabiduría artística). La falta de medida y la torpeza *-bravatas-* pueden estropear el resultado. La sabiduría es lo único que capacita para un auténtico gobierno y para el establecimiento de la justicia (Prov 8,15-16; véase Eclo 14,35; 20,26; 25,2,4-5; 31,8-9). Un gobernante sin sentido acabará rodeado de gente indeseable y arruinando a su pueblo (véase Prov 29,4,12; positivamente Sal 101). Eclo 10,4-5 aborda una temática que encontramos también entre las páginas del Nuevo Testamento: el gobierno de la tierra depende en última instancia del Señor, que lo de-

lega a sus elegidos (Dn 2,21; 4,14; Sal 113,4-8, véase Lc 1,52; Sab 6,1-3).

10,6-18 El orgullo. *Rencor, pasión y soberbia* son calificados de actitudes injustas. Por soberbia se traduce el texto griego *hybris* (transgresión culpable de los límites), un concepto favorito de los trágicos griegos. La alusión de Ben Sira a la caída de los imperios es de carácter genérico, algo de lo que Israel fue testigo durante siglos; no tiene por qué referirse específicamente a los cambios de su época entre Ptolomeos y Selúcidas. La desigual suerte de los imperios sirvió de telón de fondo a reflexiones básicas de la apocalíptica (véase Dn 2,20-21; 4,14). La decadencia física del ser humano y su destino de muerte (véase Is 14,10-12; Job 7,5; 21,26) definen con justeza el carácter fútil y absurdo de las actitudes arrogantes, aun de la del rey. Quizá haya que aceptar como telón de fondo polémico la autoproclamación de reyes ptolomeos y selúcidas como “dioses en la tierra”. Interesante la expresión *principio de la soberbia*, que nos trae a la mente la análoga *principio de la sabiduría* (Eclo 1,14). Si la primera está en conexión con el abandono del Señor y con el pecado, la segunda conecta con el temor del Señor. Si éste procura al fiel bienestar, felicidad y larga vida (véase Eclo 1,16-20), los frutos de la soberbia se resumen en conciencia amarga del carácter efímero de la vida y en reducción a la nada. Soberbia y sabiduría son los principios de los que depende la autodestrucción del ser humano o su felicidad, la muerte o la vida. Poderosos y soberbios tendrán que dejar su puesto a mansos y humildes. De nuevo evocamos el Magnificat (Lc 1,51-52). El trasfondo histórico de Eclo 10,16-17 se localiza en el recuerdo de las guerras de instalación (Dt 7,1s.22-24; véase Dt 32,26; Ez 16,49-50; Sal 44,3). La falta de fe de Ben Sira en la vida tras la muerte buscaba en la memoria (Eclo 10,17), en el recuerdo y el reconocimiento sociales, una salida a tal callejón sin salida. La expresión *borrar la memoria de la tierra* implica el horror de la inutilidad de la existencia, de la nada (véase Eclo 44,8-9; Sal 34,17; 109,15; Job 18,17).

El texto hebreo en Eclo 10,10a dice: *Una enfermedad repentina preocupa al médico.*

10,19-25 El que teme al Señor. Comienzan estas consideraciones sobre el temor del Señor con unas típicas “preguntas de escuela”, estilo pedagógico que trata de poner de manifiesto las cimas de grandeza y los abismos de degradación que puede alcanzar el ser humano. Se trata del principio del doble aspecto, bastante común en esta obra. La contraposición tópica del primer versículo entre temor del Señor y transgresión de la ley (véase Dt 6,1-3; Mt 22,38-38) le va a servir a Ben Sira para exponer las excelencias de aquél, un concepto que aparece tres veces en Eclo 10,20-24 en hábil combinación con la polarización sapiencial *inteligente/instruido* (Eclo 10,23.25), por una parte y *obstinación/orgullo* (Eclo 10,21), por otra. Honorabilidad, riqueza, nobleza, cargos públicos y poder, valores cotizados tradicionalmente en la sociedad, de nada sirven si no se tiene temor del Señor y la sabiduría que lo acompaña. Estas dos realidades gemelas están por encima de la diferencia de clases. Estas no cuentan en la empresa sapiencial. La honorabilidad social y tradicional se pone de manifiesto principalmente en la capacidad de reconocer la supremacía del temor del Señor (Eclo 10,20.24). No conviene honrar al pecador (Eclo 10,23); se entiende el pecador bien situado socialmente. Al criado sabio le servirán (Eclo 10,25); se supone que su sabiduría acabará recompensándole y lo sacará de su estado de servidumbre. Por el contrario, el hombre libre acabará en la esclavitud. Se entienden mejor, desde estas consideraciones, las imágenes de las aparentemente esclavizantes argollas y cadenas de Eclo 6,28-31.

Algunos manuscritos griegos añaden Eclo 10,21: *Quien teme al Señor, será acogido por él, quien se obstina y se enorgullece, será rechazado.* El texto hebreo en Eclo 10,22a dice: *Huésped o extranjero, inmigrante o pobre.*

10,26-11,9 Ser uno mismo sin pretensiones. Sorprende a primera vista la variedad de formas literarias a las que recurre el autor en esta unidad, sobre todo en la primera par-

te: prohibición *-más vale-*, vocativo *-hijo-*, oración interrogativa y oración de participio. Desconocemos su posible función. Se puede dividir la unidad en dos secciones (Eclo 10,26-31 y 11,1-6). Se trata en la primera de aceptar el propio valor que uno tiene, tanto desde una perspectiva pasiva (Eclo 10,26-27) como activa (Eclo 10,28). El desconocimiento de los propios límites (por exceso o por defecto) constituye una irreflexiva autolesión que nadie puede sanar (Eclo 10,29). Ha quedado claro antes que el mayor honor corresponde a los temerosos del Señor y que las clases sociales carecen de importancia ante Dios. En estas circunstancias es extremadamente estúpido pretender ser lo que no se es. La afirmación de Eclo 10,30 es apoyada por Eclo 10,31 mediante unos juegos de palabras de sabor enigmático que bien pueden ocultar alguna "cuestión de escuela": ¿quién es honrado en la pobreza y despreciado en la riqueza?, o algo semejante. La moraleja es clara. Inteligencia y riqueza son fuentes de honorabilidad; pero la primera está sobre la segunda, pues se supone que el hombre inteligente es temeroso del Señor. Si la riqueza, mientras no se demuestre su adquisición injusta, es signo del favor divino para el israelita, sin duda añadirá honor a la honorabilidad del pobre sensato; y viceversa. El honor no está en la riqueza, sino en el temor del Señor (Eclo 10,19); pero el bienestar económico añadirá cierta prestancia social al sabio.

La segunda sección de esta unidad (Eclo 11,1-6) abunda en el tema propuesto en la primera concretando la honorabilidad social a la que puede aspirar el sabio modesto: llevar alta la frente (véase Gn 40,13; 2 Re 25,27; "levantar la frente/cabeza de alguien" sería traducción de "acordarse de" y "conceder gracia"), sentarse entre los grandes (véase 1 Sm 2,8; Sal 113,8).

De todos modos, el carácter equilibrado del humanismo de Ben Sira propone a continuación, paradójicamente, un freno al posible autobombo: dos prohibiciones con sus respectivos ejemplos sirven para reducir a sus justos límites el valor de las apariencias. La primera recurre a la exaltación de lo pequeño *-la abeja-*; la segunda a la denigra-

ción de lo grande *-reyes, potentados, hombres ilustres-* (véase Eclo 10,14; Lc 1,52). En sus consejos late el contenido de Eclo 10,22-24. Is 55,8-9, podría servir de comentario a la idea de que Dios es la instancia libérrima, imprevisible y definitiva con la que debemos contar los seres humanos (Eclo 11,4cd).

Eclo 11,7-9: Tres consejos expresados negativamente en una perspectiva escalonada. La censura es sobre todo fruto de una disposición negativa interna; la respuesta implica escucha y diálogo y, por tanto, un interlocutor (véase Eclo 5,11; Prov 18,13); el acaloramiento acaba con las posibilidades de diálogo e implica ruptura. Se puede apostillar Eclo 11,9b con Prov 26,17. Algunos autores perciben en este pasaje, injustificadamente a mi juicio, un trasfondo judicial.

El texto hebreo en 11,4a-b dice: *No te rías del vestido raído, ni ridiculices a quien vive momentos de amargura. Y en Eclo 11,5a: Muchos humildes se sentaron en tronos.*

11,10-28 Trabajo y finanzas. Toda esta amplia exhortación podría resumirse en el consejo: "Concéntrate en tu trabajo y confía en el Señor". No es que el autor pretenda sentar las bases de una "aurea mediocritas" o traducir en tierra judía el consejo griego "nada en exceso". Ben Sira trata de inculcar a sus lectores la necesidad de tener en cuenta a Dios en todos nuestros quehaceres y promover en los creyentes la conciencia de la primacía del don de Dios. El consejo de Eclo 11,10 hay que leerlo a la luz de Eclo 11,20-21. No se trata de una exhortación al absentismo laboral o a la inutilidad del esfuerzo humano, sino de situar éste en sus justos límites. El que emprende numerosos negocios corre el peligro de reflexionar conforme a Eclo 11,19 y 11,25a o de hacerse la pregunta formulada en Eclo 11,24 (véase además Ecl 4,8; 9,11). Aquí está el peligro, en organizar nuestras vidas a espaldas de Dios, en olvidar que todo proviene de él (Eclo 11,14) y que el curso de los acontecimientos está en sus manos (Eclo 11,21c). Ben Sira, que ha bebido en la tradición sapiencial, sabe que el consejo prudente es necesario para el éxito de las empresas humanas (véase Prov 24,6), pe-

ro es al mismo tiempo sabedor de que *se aparea el caballo para el combate, pero la victoria la da el Señor* (Prov 21,31). En la perícopa hay ciertos rasgos de prudencialismo ético típico de algunos estratos de la literatura israelita de sentencias, pero no se puede perder de vista el profundo espíritu religioso que rezuma el pasaje, espíritu que, salvadas las distancias, se acerca a ciertos aspectos de la predicación de Jesús sobre el Reino (véase Mt 6,31-33). Por otra parte, un buen comentario a Eclo 11,11 y 11,19 lo encontramos en la parábola del rico necio (Lc 12,15-21; para Eclo 11,19 véase Ecl 6,1-2). Que bien y mal proceden del Señor (Eclo 11,14) es algo que ya sabía Job (ver Job 2,10; véase Is 45,7), pero Ben Sira afirma con audacia y no sin cierta ingenuidad que *la insensatez y la oscuridad han sido creadas para los pecadores* (véase Job 17,5-6; 21,17). *Pecador* en esta perícopa (Eclo 11,16 y 11,21) no es probablemente un término técnico genérico, sino que se refiere específicamente a la persona que organiza sus medios de vida al margen de Dios. En este sentido, se puede identificar con el rico sin escrúpulos (Eclo 11,18) y se contrapone al hombre que confía en el Señor y se mantiene en su tarea (Eclo 11,21b). Pero el problema está en la tardanza de la retribución por parte de Dios. ¿Cómo es posible que una persona sin escrúpulos, capaz de enriquecerse a fuerza de avaricia (Eclo 11,18a), lleve una vida tranquila y cuente con la aparente bendición del Señor? La pregunta no está formulada en estos términos, pero como Ben Sira conoce las objeciones que sus lectores y alumnos pueden poner a propósito de sus reflexiones sobre el trabajo, se adelanta con unas misteriosas afirmaciones sobre la muerte (Eclo 11,26 y 11,28). Expresiones de este tipo ya habían sido formuladas en sus obras por los trágicos griegos, principalmente por Esquilo (en *Agamenón*) y Sófocles (en *Edipo Rey*). No hay que pensar que, al escribir Eclo 11,26, nuestro autor estuviera pensando en la retribución después de la muerte, pues no creía en la vida de ultratumba. Quizá una de las posibles respuestas a este enigma interpretativo la hallemos en el texto mismo, en concreto en Eclo 11,25b y

11,27a. En la hora del mal por excelencia, la hora de la muerte, el ser humano es capaz de ver, como en una secuencia filmica, el valor o la vaciedad de su vida. La persona piadosa morirá tranquila, sabiendo que le acompaña la bendición y la sonrisa del Señor. Por el contrario, el impío morirá consciente del sin sentido de su vida y del rechazo de Dios. En estas circunstancias, su riqueza y prosperidad carecerán de sentido. En el punto final de la existencia se descubre el significado total de ésta.

Algunos manuscritos griegos (y el texto hebreo con algunas variantes) añaden Eclo 11,15-16 que dice: ¹⁵ *La sabiduría, la ciencia y el conocimiento de la ley vienen del Señor, el amor y la buena conducta vienen de él;* ¹⁶ *la insensatez y la oscuridad han sido creadas para los pecadores; los que se complacen en el mal envejecerán en el mal.*

El texto hebreo en Eclo 11,10c-d dice: *Hijo mío, si no corres, no llegarás, y si no buscas, no encontrarás.* Y en Eclo 11,28 trae antes otro estico que dice: *No felicites al hombre antes de examinarlo; al hombre se le felicita en el desenlace.*

11,29-34 Huéspedes y desconocidos. El texto hebreo es sustancialmente más amplio que nuestro texto griego. Probablemente se trata de glosas con pocas posibilidades de autenticidad. La mención de la casa en Eclo 11,29 y 11,34 forma una inclusión literaria perfecta, dando la tonalidad general al pasaje. Ben Sira quiere prevenir a sus lectores del trato con extraños. El extraño es definido de manera poliédrica como *chismoso, orgulloso, calumniador, pecador, malvado*. Si tenemos en cuenta los consejos de Proverbios relativos a la mujer extraña/extranjera (Prov 2,16; 7,5; 22,14), podemos deducir que nuestro autor se está refiriendo (también) a los extranjeros que podían introducir costumbres foráneas capaces de poner en peligro las tradiciones judías y la unidad del pueblo. La interpretación puede basarse complementariamente en Eclo 11,34, donde *caja y los tuyos* significan probablemente "Palestina" y "compatriotas". Ben Sira encontró el terreno abonado, pues el libro de los Pro-

verbios ya se había preocupado de las relaciones con extraños, también desde una perspectiva negativa (Prov 5,10; 6,1; 11,15; 20,16; 27,13). Para la imagen de la *perdiz de reclamo*, que atrae a otras perdices a la muerte, consúltese la imagen análoga de Jr 5,26-27. Es posible que la imagen de la *chispa* se base en Prov 26,20.

El texto hebreo en Eclo 11,29 añade: *Como cesta llena de pájaros, sus casas están llenas de fraudes*. En Eclo 11,30: *Como pájaro encerrado en la cesta, es el corazón orgulloso: acecha como lobo para desgarrar. ¡Qué numerosos son los delitos del codicioso! Acecha como perro los bienes de tu casa. El falto de todo es codicioso, viene a pleitear por todos tus bienes. El vendedor acecha como un oso la casa de los insolentes, y como espía busca una brecha*. Y en Eclo 11,33 añade: *No te juntes con el malvado; hará que cambie tu camino y te apartará de tu alianza*.

12,1-7 Favores y dones. El burdo pragmatismo de Eclo 12,1 (podemos recordar como contrapunto nuestro "Haz bien, y no mires a quién") es suavizado por la idea del versículo siguiente. No se trata sin más de supeditar nuestros favores al provecho que podamos sacar de ellos. Hay personas a las que nunca les podemos negar nuestro socorro, aunque no puedan darnos nada a cambio. Dios es el mejor pagador. Recordemos nuestro cristiano "Que Dios se lo pague". La contraposición *piadoso/pecador* es típica de la tradición sapiencial. En consecuencia, no es extraño que Ben Sira utilice este binomio clásico a lo largo de su obra más como esquema conductor de sus ideas que como descripción de personas de carne y hueso. Lo que nuestro sabio trata de evitar con su consejo es que, en una comunidad, los favores indiscriminados al pecador recalcitrante acaben redundando en perjuicio del grupo humano. A pesar del recurso a la sanción divina (positiva en Eclo 12,2, negativa en Eclo 12,6), en esta exhortación de Ben Sira dominan el pragmatismo, el sentido común y el legítimo derecho a la defensa de los propios intereses. La tonalidad general está muy lejos del espíritu del evangelio (ver Mt 5,38-48).

El texto hebreo en Eclo 12,3 dice: *Nada bueno se saca de ayudar al malvado, pues no hará nada bueno*. En Eclo 12,5 el hebreo invierte el orden y ofrece otro sentido: *Te devolverá doble mal cuando estés necesitado, por todo el bien que le hiciste. No le des armas, pues las utilizará contra ti*. Y en Eclo 12,7: *alivia al atribulado, no ayudes al arrogante*.

12,8-13,1 Enemigos. Es difícil decidirse por tratar Eclo 13,1 como colofón de esta instrucción o considerarlo exordio proverbial de la perícopa siguiente. La imagen del camino ("andar con") lo vincula más bien a lo precedente; por otra parte, la presencia del imperativo negativo sugiere el comienzo de otra sección. Se trata de una instrucción sobre la amistad, tema que ya ha tratado Ben Sira en Eclo 6,5-17. Los elementos formales y el lenguaje están espigados en la tradición proverbial. Abundan agudas y sugerentes observaciones sobre el comportamiento humano. La riqueza siempre atrae "amigos" (véase Prov 14,20; 19,4), que no se manifiestan como tales en la adversidad. El enemigo siempre anda buscando nuestro traspiés. Está a nuestro lado, pero no quiere decir que esté a nuestro favor. En realidad, situándose cerca puede observar con mayor facilidad nuestras debilidades y descubrir el momento propicio para echarnos la zancadilla o darnos un empujón. El hombre avisado sabe que su obsesividad es falsa; no hay más que ponerlo a prueba ("pulir el espejo", Eclo 12,11) y demostrará su verdadera naturaleza. Los espejos, fabricados de metal, necesitaban una limpieza continua. Ben Sira suele recurrir a las imágenes animales para describir la naturaleza del hombre violento o sin escrúpulos (Eclo 4,30; 13,18-19). El tema de los labios falsos es proverbial en el mundo bíblico (Prov 4,24; 7,21; 10,18; 24,28; 26,24); labios dulces son sinónimo de amor (véase Cant 4,11, y la *palabra dulce* del amigo de Eclo 6,5). Aquí el enemigo finge tener amor, pero en realidad planea tu destrucción (imagen de la fosa, Eclo 12,16). Un buen comentario a Eclo 12,11a-b lo proporciona nuestro refranero castellano: "El que no lo es o se finge ser amigo, éste es más cruel y peor ene-

migo". "De fuera vendrán que de casa te echarán" viene bien a propósito de Eclo 12,12. Menear la cabeza y batir palmas, junto con otras manifestaciones de ojos y pies, pertenece al caudal lingüístico hebreo referente a las expresiones de desdén, burla o desprecio (véase Ez 25,6; Nah 3,19; Sal 22,8; 109,25; Lam 2,15; Mt 27,39).

El texto hebreo en Eclo 12,9a dice: *hasta quien lo odia se vuelve su amigo. En Eclo 12,14: Pues lo mismo quien se junta con mujer insolente y se mezcla en sus pecados; no terminará sin que prenda fuego en él. Mientras vaya contigo no se te dará a conocer; pero si caes, no se agachará a levantarte.* Y en Eclo 12,15: *Mientras estás de pie no dejará entrever nada; pero si tropiezas, no se contendrá.*

13,2-7 Ricos. Ben Sira, que pretende educar a jóvenes inexpertos, va pasando revista a diferentes grupos sociales. Le toca ahora el turno a los ricos. El peligro del trato con ellos es descrito con una magnífica imagen. Desde el punto de vista social, el rico *-caldera-* tiene más consistencia que el pobre *-tinaja-*. En consecuencia, su compañía puede ser destructiva. Eclo 13,3 es cruelmente realista; la inmediata percepción de su contenido revela su permanente actualidad (véase Prov 18,23). El rico sólo trata con el pobre si sospecha que va a sacar partido de su trato (Eclo 13,4). No hay que fiarse de sus buenas palabras. "La zorra cambia de pelo, pero no de mañas". Si la aplicamos al actual contexto de las relaciones internacionales, especialmente a las secuelas de miseria económica y humana que ha dejado el colonialismo en el mundo, seremos capaces de entender en toda su profundidad y dramatismo la observación de Ben Sira. En el ámbito oriental la cortesía exigía responder a la hospitalidad. Si el pobre acepta las invitaciones del rico, quedará inevitablemente en ridículo. Una vez destruido el indigente, el rico pasará de largo con un gesto y una sonrisa de desdén. Algunos autores ven en estos ricos, con poco fundamento, a las clases privilegiadas opresoras de la Palestina de la época de Ben Sira. Pensamos que el autor, siguiendo la tra-

dición sapiencial, está hablando en términos generales.

El texto hebreo en Eclo 13,6-7 dice: *Si le eres útil, te socorrerá, te sonreirá para darte confianza; mientras se aproveche de ti, te engañará; dos y tres veces te despojará. Después te verá y te evitará, y meneará burlescamente la cabeza.*

13,8-13 Aristócratas. Un nuevo grupo social. El tono general es pragmático y prudencialista. Una actitud "sabia" (no insensata) ante el poderoso exige al hombre comedimiento, cautela, tanteo del terreno y una posición intermedia que evite tanto el rechazo como el quedarse descolgado (véase Eclo 32,9a). Si revelamos nuestras ideas sin malicia a un poderoso, corremos el riesgo de que éste las utilice en algún momento contra nosotros. ¿Estaría pensando nuestro autor en el peligro que corrían los judíos confiándose a los políticos paganos a los que estaban sometidos? En cualquier caso, no pretende Ben Sira exponer ningún modelo moral, sino ayudar a que la persona carente de poder político sepa situarse en los límites de la autoconservación social.

El texto hebreo dice en Eclo 13,8: *Procura no ofuscarte y no parecerte a los insensatos.* En Eclo 13,13b: *Y no andes con hombres violentos.* Algunos manuscritos griegos añaden Eclo 13,14: *Si sueñas con esto, despierta; ama al Señor toda tu vida, invócalo, y él te salvará.*

13,15-24 Clases sociales. Según el gusto oriental, el discurso de Ben Sira discurre en círculos concéntricos. Vuelve sobre las clases sociales, pero inicia novedosamente su temática desde una perspectiva antropológica. Al definir al ser humano, sorprendentemente no se basa en las afinidades de su naturaleza. *Pares cum paribus congregantur*, dice el adagio latino (véase Eclo 27,9). Pero aquí la definición de la persona no es natural, sino social y teológica. Por una parte, a juicio de Ben Sira, es casi imposible el trasvase de intereses entre las distintas clases sociales. Por otra, sienta las bases de una elemental antropología teológica sobre la dico-

tomía sapiencial “bueno/malo”. También en la sociedad humana hay, por una parte, lobos y hienas, y, por otra, corderos y perros (véase al respecto la terminología sapiencial que sirve de contexto a la imagen del lobo y el cordero en Mt 10,16). La identidad malo/rico/lobo se contrapone antónimicamente a bueno/pobre/cordero. En consecuencia, *semejante* no se refiere tanto a identidad natural cuanto a afinidad ética y religiosa. Vuelve así Ben Sira sobre la debilidad y peligro de sumisión del pobre frente a la rapacidad y necrofilia del rico. (Para el león como imagen del rico y del malvado, véase Sal 35,17 y 58,7; la comparación del pobre con el onagro –(asno) salvaje– del desierto la encontramos también en Job 24,5). El ser humano, en el ámbito de los sabios, se define, entre otras cosas, por el buen uso del lenguaje, por saber aducir la palabra adecuada o la acción pertinente en el momento preciso. La riqueza desgraciadamente embota la mente y tergiversa la realidad, pues los ricos y sus comparsas aprecian como *sensatez*, con la boca abierta, lo que no son más que estupideces y palabras desatinadas. El dinero, el prestigio social y el poder acaban sustituyendo a la renta que procuran una vida y una actitud sabias. Como dice nuestro refranero: “Un asno cargado de oro tiene el rebuzno más sonoro”. Por el contrario, tratan de silenciar la palabra del pobre con el boicó y la humillación, como si de él nunca pudiese salir nada bueno. Haciendo un uso analógico de las palabras de Jesús sobre la admisión al Reino, un sabio israelita podría haber dicho: “Qué difícil es que un rico pueda entrar en el mundo de la sabiduría”.

El equilibrado talante que se desprende de Eclo 13,24 pone de manifiesto una interesante faceta de Ben Sira: su clarividencia en la percepción de la ambigüedad de las situaciones humanas. En el ámbito de la cultura semita en general, la riqueza era signo de benevolencia divina; por otra parte, pobreza venía prácticamente a coincidir con desórdenes culpables. Ben Sira sabe, seguramente por experiencia, que puede haber riquezas conseguidas ilícitamente. Por otra parte, si existen situaciones de pobreza fru-

to de la impiedad, forzosamente las habrá inculpables. La tradición sapiencial ya conocía situaciones de pobreza culpables (véase Prov 6,9-11; 10,4; 20,13; 21,17; 23,20-21; 24,30-34; 28,19), pero no había sido capaz de constatar desde una perspectiva no teológica la realidad de la pobreza inculpable.

El texto hebreo dice en Eclo 13,22: *Habla el rico y muchos lo aprueban; sus palabras insensatas las encuentran hermosas. Tropezca el pobre y dicen: ¡vaya, vaya!; habla con sensatez y nadie lo acepta.*

13,25-14,2 La fidelidad. El contenido de esta unidad tiene a primera vista muy poca relación con lo que antecede y con lo que sigue. La unidad se organiza en dos pares de versículos: unas consideraciones sobre el corazón del ser humano y una pareja de macarismos (felicitaciones o enhorabuenas). El hemistiquio Eclo 13,26b no parece auténtico de Ben Sira. Dado lo extraño de su contenido en este contexto, bien podría ser una glosa posterior o una mala lectura del hebreo por parte del traductor. Eclo 13,25-26 no aborda el tema del “buen corazón”, tal como nosotros entendemos esta expresión. Para un semita, el corazón no es la sede de los sentimientos, sino de la reflexión; se acerca a nuestro concepto de “mente”. Ben Sira se refiere, en consecuencia, a una mente rectamente orientada en el proyecto humano. El macarismo de Eclo 14,1 completa esta referencia al “corazón”. La expresión *boca completa el ciclo de la reflexión*. Recordemos a este respecto Mt 12,34: *De la abundancia del corazón habla la boca*. La persona con una “mente rectamente orientada” (corazón bien intencionado de Eclo 13,26) nunca será condenada por su conciencia (Eclo 14,2).

14,3-10 Tacaños. Según esta reflexión sobre la tacañería, parece que, para Ben Sira, el dinero debería tener al menos una doble función: servir de ocasión para el propio disfrute (función personal) y para el bienestar de los demás (función social). Fuera de esta finalidad, el dinero carece de sentido. En consecuencia, el avaro no es merecedor de riquezas, pues es incapaz de utilizarlas

incluso en provecho propio. Su mezquindad, que le lleva a despreciar a los demás, le aboca a la automarginación y a la autodestrucción: *en su propia maldad lleva el castigo*. Paradójicamente, *en su mesa todo es escasez*, no sólo por su cicatería, sino porque un “alma seca” es incapaz de disfrutar, aunque su mesa rebose de manjares. “Secarse el alma” (Eclo 14,9) podría traducirse, de acuerdo con la antropología hebrea, con “tener seca (o atrofiada por falta de uso) la garganta”. La ironía del Eclo 14,4 recuerda algunos textos del Eclesiastés, en especial Ecl 6,1-3: es vanidad y dolencia grave acumular riquezas para que otros las disfruten.

El texto hebreo en Eclo 14,9b dice: *Quien se apodera de la parte de su prójimo, pierde la suya*. Y alarga en un estico Eclo 14,10: *El hombre generoso ofrece comida en abundancia, de la fuente seca brota agua sobre la mesa*.

14,11-19 Salud y muerte. El vocativo *hijo* suele ser indicio de comienzo de sección o subsección. Esta exhortación viene a completar la anterior. Si la actitud del avaro es inhumana y antisocial, conviene saber cuál debe ser el modo más coherente de hacer uso de nuestros bienes, cuál debe ser la actitud más “sabia”. Los consejos son altamente positivos, nacidos sin duda de un profundo humanismo. Sólo son enturbiados por el recuerdo de la muerte, aunque el final del hombre es contemplado con una mirada serena. Ben Sira no creía en el más allá tal como lo entiende el Cristianismo. Cuando el hombre muere va al “sheol”, un sombrío lugar subterráneo donde los muertos llevan una existencia neutra, impersonal. Sólo con el paso del tiempo, y probablemente a raíz de las crueles persecuciones de los seléucidas, comenzaron a abrirse paso las ideas sobre la resurrección de los muertos y el castigo de los impíos en el más allá. Ben Sira no compartía estas ideas, que probablemente ya circulaban en su tiempo. Seguía siendo fiel a la ortodoxia judía. En consecuencia, es normal que nuestro autor invite al disfrute de los bienes en esta vida, pues nada se puede esperar cuando la muerte nos arrebatara el último

aliento. Su consejo, sin embargo, no es meramente utilitarista; su llamada al altruismo es contundente. Su visión de la muerte no es pesimista ni desgarrada. Morir es algo tan natural como que un árbol se desprenda en otoño de sus hojas para que la savia que proporciona la primavera alimente nuevos retoños. Lo importante es el “árbol social”. El ser humano y sus obras son tan caducos como la naturaleza misma. No podemos pasar por alto la tonalidad inspirada en el Eclesiastés de esta exhortación al disfrute de la vida y al cumplimiento de nuestros deseos legítimos. Ahora bien, el altruismo que emana de este texto y la ausencia de sarcasmos lo alejan de la orientación negativa que imprime a estos temas el autor del Eclesiastés. Para Qohélet, hasta el disfrute de lo bueno que nos proporciona la vida es vanidad.

El texto hebreo en Eclo 14,14 dice: *No te prives de la dicha presente, ni dejes pasar la porción deseada, pero no alimentes deseos malsanos*.

14,20-15,10 Salmo sobre la sabiduría.

Con este poema sobre los beneficios que recibe quien se acoge a la sabiduría, parece que Ben Sira pretende tomarse un respiro antes de continuar con su exposición. Llegamos así a la última de las cuatro partes que integran la primera gran división del libro (Eclo 1,1-23,27). El poema presenta una disposición sencilla. La primera parte (Eclo 14,20-27) es introducida por un macarismo relativo a la sabiduría; la segunda (Eclo 15,1-10) comienza con un tema abordado en capítulos anteriores: temor del Señor y ley. Sabiduría, temor del Señor y Torá constituyen las bases sobre las que la persona tiene que construir su proyecto humano de cara a los demás y a Dios. El tono laudatorio general se verbaliza en los versículos finales. En la primera mitad Ben Sira presenta a quien busca la sabiduría con un doble ropaje literario: el del cazador que acecha a su presa por los caminos que ésta suele frecuentar (Eclo 14,22) y el del enamorado que ronda y corteja a su amada (Eclo 14,23-25; véase Prov 8,34). El lance cinegético y el lance de amor definen, por una parte, la pasión que debe acompañar a la bús-

queda de la sabiduría: por otra, el carácter **escurridizo** de ésta. De la casa de la sabiduría tenemos noticia en Prov 9,1. Se trata, además, de una amada, porque Eclo 14,23 nos recuerda Cant 2,9. La *tienda* (Eclo 14,24-25) es símbolo de la propia existencia, como se desprende, entre otros textos, de Job 8,22; 22,23; 29,4. El árbol (Eclo 14,26-27), símbolo de vida y fecundidad, sirve para describir el valor intrínseco de la sabiduría. El término *gloria*, que no aparece en hebreo, constituye una lectura teológica explícita. Se trata de la gloria del Señor que habita en el templo. Es posible que esta lectura que ofrece el griego (pasar de los hijos/nido al templo) se base en la imagen que ofrece Sal 84,4. De todos modos, la vinculación sabiduría-gloria del Señor-templo sirve a Ben Sira tanto para recordar el origen divino de la sabiduría (no se trata de un fruto de la disciplina humana sin más) cuanto indirectamente para ofrecer una base a la identificación sabiduría y Torá (ésta emana del templo de Jerusalén). De este modo, casa, árbol y templo constituyen la urdimbre simbólica de la esencia de la sabiduría y de los valores que ofrece. Para no dejar dudas de sus intenciones, Ben Sira presenta su síntesis al comienzo de la segunda mitad: temor del Señor, ley, sabiduría (Eclo 15,1). Las imágenes cambian. El esfuerzo de la búsqueda de la primera parte deja paso a la acogida sin pena. Ahora la sabiduría es una *madre* que sale al encuentro, o una *esposa virgen* en espera de ser poseída en un abrazo (Eclo 15,4). Alimento, apoyo sólido y exaltación se resumen en alegría y nombre eterno (posteridad). El amante de la sabiduría se contrapone a *insensato, pecador, orgulloso y mentiroso*. No se trata de cuatro tipos de personas. Más bien se define por acumulación de sinónimos un tipo de persona contrario a la actitud sapiencial. A lo largo de este poema descubrimos lo que podríamos llamar “eros espiritual”. Si la audiencia de Ben Sira estaba constituida por jóvenes educandos, las imágenes no podían ser más felices y atractivas.

El texto hebreo en Eclo 15,10 dice: *La boca del sabio pronuncia la alabanza, y quien la posee la enseña.*

15,11-20 Pecado y libertad. Comienza esta unidad con una forma literaria que ya hemos podido observar en Eclo 5,3-4 y 7,9. En este caso es utilizada por Ben Sira para introducir el tema que intenta debatir, como respuesta a supuestas o reales objeciones populares. Si Dios es omnipotente y fuente de todo, en buena lógica debería también ser responsable de las malas acciones del hombre. Si Dios conoce y controla todo, ¿cómo es posible que el hombre se incline por el mal? Nuestro autor, que con frecuencia en su obra se mueve en el terreno de la teodicea (defensa de la justicia divina), presenta una reflexión sobre la libertad del hombre de cara al mal. Según Gn 1, Dios es el origen del orden y del bien cósmicos. En consecuencia, no se le puede acusar de introducir en el mundo el mal (pecado) y el extravío (desorden). Dios no puede hacer lo que odia (véase Sab 11,24). Como nuestro autor conoce Gn 2-3, sabe que la única responsable del caos humano es la libertad del hombre. Junto a la “norma” cósmica está la norma positiva (mandamientos) que conduce a la vida. Ambas ayudan al hombre a hacer buen uso de su libertad. La *mano*, imagen de la autonomía y la libertad humanas, es mencionada dos veces. *Fuego y agua* no equivalen automáticamente a muerte y vida, pues son dos elementos ambivalentes. Su utilidad o destructividad depende del libre uso que de ellos haga la persona. Al decir *Dios lo ve todo*, es posible que Ben Sira esté pensando en el inútil ocultamiento en el paraíso por parte de Adán (Gn 3,8). Eclo 15,20 viene a remachar con una inclusión la idea de Eclo 15,11-12; la inclusión es reforzada con la mención de *los que lo temen* en Eclo 15,13. 19. El aborrecimiento contrasta con los ojos que miran (se entiende “con benevolencia”). La teología de la creación que nos ofrece aquí Ben Sira es esquemática, pero suficiente para sus propósitos.

El texto hebreo en Eclo 15,14 añade: *y lo entregó en manos del enemigo*. En Eclo 15,15 dice: *Si quieres, guardarás el mandamiento; es prudente cumplir su voluntad. Si confías en él, tú también vivirás*. Y en Eclo 15,20: *No mandó al hombre pecar, ni sostiene a los*

mentirosos. No se compadece del malhechor ni de quien revela secretos.

16,1-14 Errores que Dios castiga. Esta unidad completa de algún modo lo inmediatamente expuesto: Dios no deja impune al perverso. Conviene resaltar dos aspectos. Ben Sira sabe que la descendencia numerosa (sobre todo hijos varones) constituye un signo del favor divino. Prolongar el "nombre" era la forma más noble, si no la única, de supervivencia. Sin embargo, puede darse el caso de que sea mejor para el hombre morir estéril. Esta corrección del punto de vista tradicional podía resultar escandalosa para una mente judía. Pero es una idea que pone de manifiesto la profunda ambivalencia de las circunstancias de la vida del ser humano. Y nuestro autor la percibe como ninguno de sus predecesores. El segundo aspecto que hay que tener en cuenta es el uso de la "prueba histórica" por parte de Ben Sira. Nadie antes que él lo había hecho. Hasta cierto punto, puede decirse que la sabiduría israelita protocanónica se caracteriza, entre otras cosas, por la falta de referencias históricas. Si prescindimos de la mención pseudoepigráfica de Salomón en Prov 1,1; 25,1; de David en Ecl 1,1; y de Ezequías en Prov 25,1, no hay casi nada que nos sitúe en Palestina. Puede decirse que el sabio israelita se siente a gusto en el ámbito internacional y que no considera la historia patria objeto ni vehículo de transmisión sapiencial. Con Ben Sira y, más tarde, con el libro de la Sabiduría, el elemento sapiencial toma un sesgo decididamente teológico. Al vincular sabiduría y Torá, nuestro autor se ve impelido a concebir la historia israelita como maestra de sabiduría. Ben Sira menciona dos fuentes de conocimiento: la experiencia personal (Eclo 16,5a; véase Ecl 3,16.22; 4,1.4; 6,1; 7,15; 8,10) y la tradición de los mayores (Eclo 16,5b). Apoyándose en ésta, pasa revista a algunos episodios de la historia israelita: rebeliones en el desierto (véase Nm 11 y 16); gigantes mitológicos de Gn 6,4; destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn 18,16-19,29); exterminio de los pueblos cananeos, a tenor de la tradición deuteronomica; rebelión de Nm 13-

14. A partir de Eclo 16,11 Ben Sira se centra en la doctrina de la retribución. Rebelde y piadoso recibirán conforme a sus obras (Eclo 16,12.14). Ex 34,6-7 ha podido servir de inspiración a la reflexión de Eclo 16,11-12. En Dios hay una paciencia que facilita la conversión del pecador; por otra parte, quien es fiel no debe inquietarse por la tardanza en la retribución. Los dos últimos versículos constituyen una adición innecesaria a la exposición precedente. Algún copista pensó que había que incluir al faraón en la lista de personas castigadas por su impiedad y añadió Eclo 16,15-16 que dicen: ¹⁵ *El Señor hizo que el faraón se obstinara, para que no le obedeciese; puso así de manifiesto su poder bajo el cielo.* ¹⁶ *Toda la creación reconoce su misericordia; ha repartido luz y oscuridad entre los hombres.* La inequívoca teología del versículo 15 (responsabilidad de Dios en la actitud obstinada de los pecadores) contrasta con la ductilidad y el equilibrio de las ideas anteriores. "Luz y oscuridad vienen de él"; no se dice para quiénes están destinadas. En Eclo 11,16 se ha hablado de *insensatez y oscuridad.... creadas para los pecadores.*

El texto hebreo en Eclo 16,4 dice: *Un solo hombre, aunque no tenga hijos, si teme al Señor, poblará la ciudad; pero una turba de bandidos la destruirá.*

16,17-23 Dios siempre presente. En Eclo 15,11-12 Ben Sira ha tratado de responder a la objeción que hacía a Dios responsable de la mala conducta del hombre. Una nueva objeción sobre la despreocupación de los asuntos humanos por parte de Dios, obliga a nuestro autor a situarse en el ámbito de la teodicea y a poner en guardia a sus alumnos. Desde un burdo y exagerado antropomorfismo se pueden formular dudas sobre el conocimiento de Dios. Sin duda la objeción parte de alguien que ha contemplado la inmensidad de los espacios celestes. ¿Cómo puede Dios fijarse en el ser humano, para bien o para mal, perdido como se halla en un rincón de la obra creadora? (Véase Sal 64,6; 73,11; 94,7; Job 22,13-14; al contrario Sal 139,5-16). Con una ligera pincelada de colorido teofánico (véase

Jue 5,4-5; Miq 1,3-4; Sal 18,8-16), Ben Sira sugiere que Dios domina y está presente en todos los ámbitos de la creación. La mención de lo más alto (cielos altísimos o cielos de los cielos, véase Dt 10,14; 1 Re 8,27; Sal 148,4) y de lo más profundo –*abismo*– trata de abarcar la realidad toda. A esta capacidad de penetración no puede escapar la conducta del ser humano. “Visitar” equivale en ocasiones a “castigar” (Is 10,3). Como una tempestad que sobreviene sin avisar y misteriosamente desaparece, así son las obras de Dios. El puede actuar de improviso y retribuir, sin avisar, la conducta humana. Pero a la persona piadosa le pueden surgir dudas sobre el premio por sus buenas obras: ¿para qué ser honrado si parece que nada se puede esperar de la honradez? Eclo 16,22 es dudoso. *Alianza*, en este contexto, no presenta, desde luego, rasgos nacionales. El término griego equivalente a “alianza” traduce la palabra hebrea “norma/ley”, que en Eclo 14,17 vale por “muerte”. En este sentido, Eclo 16,22b podría traducirse: “¿qué puede esperarse de ellas, si Dios no tiene en cuenta su ley (es decir, la muerte como momento de la retribución)?” Por otra parte, mientras el texto hebreo pone las dudas sobre la omnisciencia divina tanto en boca del justo como en labios del malvado (si Dios no se fija en las obras del malvado para castigarlas, tampoco en las del honrado para premiarlas), da la impresión que nuestro texto griego aborda la problemática sólo desde la perspectiva del justo.

El texto hebreo en Eclo 16,17 dice: *¿Quién soy yo comparado con los espíritus de todos los hombres?* En Eclo 16,20-21: *Tampoco se fijará en mí, pues ¿quién puede descubrir mi conducta? Si peco, nadie me ve; y si miento a escondidas, ¿quién lo va a saber?* Y en Eclo 16,23: *Los insensatos piensan cosas así, y el necio razona de ese modo.*

16,24-17,14 Dios gobierna la creación.

Con esta sección, que por comodidad de lectura podemos dividir en tres unidades (Eclo 16,24-28; 16,29-17,10; 17,11-14), Ben Sira trata de dar una respuesta más razonada y sosegada a la objeción precedente y de en-

lazar con los temas del origen del pecado y la libertad humana (Eclo 15,11ss). Eclo 16,24-25 da un tono de magisterio y seriedad (véase Prov 1,8; 4,10,20); conviene escuchar con atención y buena disposición mental (“corazón”). Ben Sira va a exponer pura teología de la creación, que, tanto en este autor como en otros representantes de la tradición sapiencial, tiene una función específica: la defensa de la justicia divina. Se trata del esquema glosado de Gn 1-2. El autor dispone y comenta el material con cierta libertad. Primero los astros, incansables y ordenados habitantes del espacio (véase Sal 104,19; 148,5-8). Son el “ejército de los cielos”. El tema del orden es clave en la tradición sapiencial. Su pronta mención posibilita sin duda a Ben Sira hacer una comparación implícita con el caos y la ruptura que reinan en el mundo humano, fruto de actitudes desobedientes, no sabias. Según Gn 1, Dios iba viendo que toda su obra era “buena”. En consecuencia, nuestro autor llama “bienes” a los seres que van cubriendo la tierra. Surge una serie de interrogantes mentales en el lector: ¿También el ser humano es un bien? ¿En qué sentido puede decirse que el hombre es bueno? ¿Responde el ser humano con obediencia al proyecto creador como lo hace el resto de la creación? De lo general pasa Ben Sira a lo particular. A partir de Eclo 17,1 se centra en el ser humano. Al principio el tono es un poco pesimista. Nos recuerda que, así como todos los vivientes deben volver a la tierra (Eclo 16,30; véase Sal 104,29), idéntica fortuna aguarda al ser humano (véase Gn 3,19; Job 34,15; Ecl 3,20; 12,7). No puede esperar al final del poema, porque curiosamente no se menciona el fracaso de Adán y Eva y la maldición subsiguiente. La finalidad del libro los da sin duda por supuestos. Pero no vacila al reconocer lo “bueno” que se encierra en el ser humano que es imagen de Dios y tiene, por tanto, prerrogativas divinas. Es también señor, pero sometido (véase Sal 8). La mención de la vuelta a la tierra y del tiempo de existencia limitado no dejan lugar a dudas (véase Sal 90,10). Es curiosa la adecuación temordominio (Eclo 17,4) al hablar de las relacio-

nes del ser humano con los animales, binomio que combina generalmente para describir las relaciones de Dios con la humanidad (véase también Gn 9,2). Eclo 17,5 que no figura en los mejores manuscritos griegos y que dice: *Recibieron del Señor cinco cualidades, como sexta les regaló la inteligencia; como séptima, la palabra que explica sus acciones*, es sin duda una glosa inspirada en la cultura filosófica griega; da la impresión que el glosador ha pretendido reproducir (sin mucha fortuna) un proverbio numérico que sirviera de introducción formal a Eclo 17,6. A las cinco cualidades (cinco sentidos) viene a sumarse el misterio de la inteligencia humana y la sorprendente cualidad interpretativa del lenguaje. La libertad con que Ben Sira comenta Gn 1-3 se pone de manifiesto una vez más en Eclo 17,7b; según el texto genesiaco, Dios parece querer ocultar al ser humano el conocimiento del bien y del mal. Su descubrimiento es fruto de una tentación que precipita a la humanidad en la desgracia. La "luz del corazón" (Eclo 17,8) es la luz de la inteligencia que ilumina a la persona en el correcto conocimiento de cuanto la rodea y en la toma de decisiones cabales. Eclo 17,9 que no figura en los mejores manuscritos griegos y que dice: *y les concedió enorgullecerse eternamente de sus maravillas*, es una glosa innecesaria. La finalidad de la maestría divina en crear un ser aparentemente perfecto es la alabanza. El camino privilegiado del que goza el ser humano para manifestar su grandeza es el servicio de la alabanza. Pero Ben Sira completa su doctrina sobre la creación recurriendo a tradiciones fuera del Génesis. El don de la ley y la alianza que la sancionó (con referencia a la teofanía del Sinaí) completan el ciclo creacional. (Es posible que esta mención de la alianza haya influido en la traducción de Eclo 16,22b). Al poner en paralelo *conocimiento y ley* (Eclo 17,11) nuestro autor quiere dar a entender que el verdadero camino hacia la sabiduría está en el cumplimiento de la ley. La "sabiduría de vida" de Eclo 1,20 halla su expresión más cabal en la *ley de vida* de Eclo 17,11 (véase Dt 30,11-20). El fracaso del ser humano dejado a su libre albe-

drio necesitaba un mandato positivo que le orientara.

17,15-24 Misericordia y justicia. Con esta unidad pretende Ben Sira dar una respuesta definitiva a las objeciones de Eclo 16,17-22. Si Dios ha creado con sabiduría al ser humano y ha sellado con Israel una alianza, es imposible que la conducta de ese ser humano (tanto más la del israelita) le pueda pasar desapercibida. [Eclo 17,17a se presta a dos interpretaciones no excluyentes: a) mientras los países gentiles tienen guías mortales, Israel tiene al Señor como soberano; b) las naciones paganas tienen que conformarse con la guía de un ángel (véase Dn 10,13-21, y Dt 32,8: hijos de Dios = ángeles), pero Israel tiene acceso directo a Dios, pues es su porción]. Si dotó de luz a la mente humana (Eclo 17,8), todo tiene que ser para él tan claro como el sol (Eclo 17,19a); si dio al hombre un par de ojos perspicaces (Eclo 17,6), a los suyos no se les podrá escapar ningún tipo de conducta (Eclo 17,19b-20). Vuelve el tema de la limosna de Eclo 16,14, lo cual sugiere su importancia. Si tenemos en cuenta que un mismo término hebreo se usa para "justicia" y "limosna", habremos de deducir que ésta no se circunscribe a lo que hoy llamaríamos con tono minusvalorativo "acción caritativa" (o "paternalista"), sino que se trata de una acción que pretende resituar todo en un "justo orden". Quien así actúa, está "recreando" la realidad. La recompensa no se hará esperar. Sin embargo, también quien se arrepiente de sus caminos de desesperanza (véase Eclo 2,14) será acogido por Dios. Es posible que la pluma de algún copista considerara excesivamente optimista la visión del ser humano manifiesta en estos versos. En consecuencia, introdujo Eclo 17,16: *Sus caminos conducen al mal desde la juventud y no son capaces de cambiar su corazón de piedra en corazón de carne*; se trata de una glosa (con una clara alusión a Ez 11,19) que trata de suavizar luego con Eclo 17,21.22c, más a tono con el mensaje de la unidad.

Otros versículos contenidos en algunos manuscritos son Eclo 17,17a: *Porque al re-*

partir sobre la tierra los pueblos... Eclo 17,18: *Su primogénito al que él educa, y al que dispensa luz de su amor sin abandonarlo.* Y Eclo 17,21: *Pero el Señor es bueno y conoce a sus criaturas. No los rechaza ni los abandona, sino que los perdona.*

17,25-32 Llamada al arrepentimiento.

Esta llamada a la conversión es preparada temáticamente por el final de la unidad anterior. El tema, central en los escritos del Judaísmo tardío, parece constituir una obsesión en Ben Sira. Su llamada aquí es más sentida que razonada, más vívida y menos tematizada. La urgencia es subrayada por siete imperativos. Si prescindimos de la glosa de Eclo 17,26b (para esta idea véase Tob 14,10), la motivación es escueta (Eclo 17,27-28). Hay que convertirse antes de que llegue la muerte y sea demasiado tarde. La conversión desemboca en la alabanza; los muertos no tienen esta posibilidad, propia de la criatura; son no-seres (véase Is 38,18-19; Sal 6,6; 88,5-6; 115,17). Como queriendo demostrar el valor de la alabanza, y presintiendo la falta de palabras para recomendar la urgencia de la conversión, él mismo interrumpe su exposición lanzándose a la alabanza (Eclo 17,29). *Misericordia* es un término clave en la teología de Ben Sira. Combinación de misericordia y perdón en Sal 86,5.15; 103,8; 145,8-9; Jl 2,13; Jon 4,2. Para él, un mundo huérfano de la misericordia divina es necesariamente un mundo imperfecto. La propia imperfección del ser humano la necesita. Ni siquiera la pureza de los astros se mantiene ante Dios (Eclo 17,31a.32a). ¿Qué pueden esperar los humanos, efímeros e inclinados al mal (véase Job 4,18-19; 15,14-16; 25,5-6)? Respecto al *ejército del cielo* (Eclo 17,32a), hay autores que, aparte de en el mundo astral, piensan también en los cuerpos celestes o ángeles (véase Job 38,7; Dn 12,3). Si éstos tienen que someterse al juicio de Dios ("pasar revista"), cuánto más los seres humanos que "sólo son polvo y ceniza" (véase Eclo 10,9).

18,1-14 Compasión de Dios por la debilidad humana.

En este himno dominan

cuatro ideas ya conocidas: Dios creador y eterno (Eclo 18,1-2); obrador de maravillas irrastrables (Eclo 18,4-7); carácter temporal y caduco del ser humano (Eclo 18,8-10); Dios se vuelve misericordioso hacia el hombre (Eclo 18,11-14). Algunos manuscritos griegos añaden Eclo 18,2b-3: ^{2b} *y no hay otro fuera de él.* ³ *Gobierna el mundo con la palma de su mano; todo obedece a su voluntad, porque es rey poderoso de todo el universo y separa las cosas santas de las profanas.*

Se habla aquí de naturaleza divina y naturaleza humana. Aunque el ser humano haya sido creado por Dios a su imagen y tenga a su cargo la tierra y cuanto la habita, la temporalidad a la que está sometido limita su naturaleza (plano ontológico), su capacidad de conocer (plano epistemológico) y, en consecuencia, sus posibilidades de obrar sabiamente (plano ético). Desde esta perspectiva, nada más lógico que esperar de Dios por una parte enseñanza y doctrina, por otra paciencia y misericordia. Este himno pretende recapitular el tema de la creación y la compasión, una técnica literaria habitual en Ben Sira (idéntica función con otra temática Eclo 14,20-15,10). Interesa a nuestro autor resaltar desde el principio la eternidad de Dios, fuente de su perfección y de su absoluto conocimiento de la realidad, en contraste con lo expuesto en Eclo 17,1-2a.30-32 y con lo que dirá más adelante en Eclo 18,10. Resulta sorprendente la vinculación creación-justicia. Si la creación (que es orden) implica un acto de justicia, la actitud del sabio, que lucha por establecer tanto el "orden interior" del ser humano cuanto el orden social, deberá ser definida como actitud de justicia y compromiso creador. El tema de la realeza divina y el tono litúrgico de lo santo y lo profano (Eclo 18,2b-3) parecen constituir una glosa; pretenden sin duda subrayar el derecho de Dios a ser obedecido y respetado. Ante la perfección del acto creador y la solidez y perdurabilidad de lo creado, el hombre queda perplejo; su perplejidad nace de su incapacidad (imperfección) y de su transitoriedad. Como el autor del Sal 8, lo único que puede hacer el ser humano es volverse admirado sobre sí mismo y preguntarse por su esencia y su

función en el cosmos. Sin embargo, mientras el salmista trata de subrayar la grandeza del cometido del ser humano (una especie de viñeta de la creación), Ben Sira hace hincapié en su caducidad (Eclo 18,9a; véase Sal 90,10), pues le interesa poner de relieve la urgencia de la misericordia divina. Algunos manuscritos griegos añaden Eclo 18,9b: *el tiempo del descanso eterno es para todos imprevisible*. La tonalidad sapiencial del final (Eclo 18,13b-14) sitúa este himno en el objetivo general del libro. La imagen del *pastor* (guía que evita descarríos; en este sentido enseña el “camino” recto), que supone una novedad en la tradición literaria sapiencial, nos recuerda Is 40,11; Ez 34,11s; Sal 23; Jn 10,11-18.

18,15-18 Generosidad. Exposición por contrastes. A los términos *favor*, *obsequio* y *regalo* se contraponen “nada” (Eclo 18,18); a la *buena palabra* (Eclo 18,16) se opone la censura, la palabra hiriente, la crítica. Tres elementos positivos y uno negativo; uno positivo y tres negativos. La palabra nunca puede sustituir al obsequio, pero, cuando lo acompaña, vale más que él. No será la única vez que Ben Sira relaciona necesidad material con fuego; descubrimos otro caso, aunque quizá con diversa aplicación de la imagen, en Eclo 40,30. Como el rocío calma la tierra sofocada por el bochorno, regalo y palabra calman el calor de la necesidad. De todos modos, la imagen se resiste a ser interpretada. ¿Por qué el calor de la necesidad? ¿Será que el que pide se siente “abochornado” por tener que hacerlo, y sólo la palabra amable del donante será capaz de suavizar y humanizar la situación?

18,19-29 Precaución. Serie de consejos (Eclo 18,19-25) acompañada de una motivación genérica relativa a la brevedad de la vida (Eclo 18,26) y de la actitud ideal del sabio (Eclo 18,27-29). La instrucción aborda temas aparentemente inconexos: palabra, enfermedad, promesas. No se trata de mero prudencialismo, pues interviene la sanción divina. Ben Sira aconseja a sus lectores que hagan examen de su vida y que se arrepientan antes de la llegada del juicio divino a la

hora de la muerte. Eclo 18,19 (dos aforismos sobre el hablar y la enfermedad) es desarrollado en Eclo 18,20 (hablar) y Eclo 18,21 (enfermedad). No hablar sin antes haber reflexionado es un consejo típicamente sapiencial, aunque el tema no encaja aparentemente en el conjunto. Tal vez implique una mera comparación: del mismo modo que podemos prevenir, mediante la instrucción, una palabra desatinada, también la prudencia puede prevenir la enfermedad y el castigo a la hora de la muerte. La enfermedad era considerada en Israel como castigo de Dios, fruto de su justicia retributiva. El fiel no tenía otra alternativa que aceptarla con humildad y recurrir al Señor, pues constituía un tiempo privilegiado para la conversión. A este respecto son ilustrativos los pasajes de Is 38,1-5 y 2 Cr 16,12. Ben Sira suaviza la doctrina al aconsejar, con un sabio toque humanista, la conveniencia de prevenir la enfermedad. También se puede prevenir una muerte desesperada, lejos del rostro de Dios, si somos capaces de examinar nuestras vidas y de tomar remedio a tiempo. Como Ben Sira no cree en el más allá ni en la sanción ultraterrena, la hora de la muerte –*últimos días, hora de la venganza*– es decisiva. Respecto a las promesas y su cumplimiento (Eclo 18,22-23, véase también Nm 30,3 y Dt 23,22-24), nuestro autor no comparte el cínico, aunque prudente, consejo de Gohélet (Ecl 5,1-4). Tras la instrucción, sube el tono sapiencial. Sólo quien se afana en la sabiduría es capaz de vivir prevenido. Se trata probablemente de una implícita y sugerente invitación a frecuentar las escuelas de sabiduría, donde la mente es fecundada como fecunda la lluvia la tierra (Eclo 18,29b). Es posible, en consecuencia, que en este final se esté retratando el propio Ben Sira, que considera *acertados proverbios* su propia exposición.

18,30-19,3 Autodominio. Tres consejos sobre las consecuencias funestas de la pérdida del autodominio formulados negativamente, el primero con motivación (Eclo 18,31, véase Eclo 6,4). Las consecuencias son ampliadas y concretadas en Eclo 19,1-3. La pasión, los caprichos y los placeres nos exponen

a la pobreza (véase Eclo 9,6; Prov 5,10), a la desvergüenza y a la burla de los demás, a la pérdida de la autoestima y al fracaso de nuestra vida (Eclo 19,3b; véase Prov 2,16-19; 5,3-6; 7,25-27). La mención de los *gusanos* (véase Eclo 10,11) pretende describir la muerte meramente terrena (véase Gal 6,8). La pareja *vino y mujeres* es tradicional e intercultural (véase Prov 31,3-5). Sobre las consecuencias del vino, ver Eclo 31,25-31; Prov 20,1.

El texto hebreo en Eclo 18,32 dice: *No te alegres por un poco de placer, te hará dos veces más pobre*. Y en Eclo 19,2: *Vino y mujeres hacen a uno insolente; un apetito desmesurado arruina a quien lo posee*.

19,4-19 Las malas lenguas. Amplia instrucción sobre las consecuencias de la murmuración y la charlatanería, tema muy del gusto de los sabios de todo el Próximo Oriente antiguo (véase Eclo 22,27-23,15; 28,13-26). Algunos manuscritos han añadido al conjunto Eclo 19,5b-c y 19,18-19 que dicen respectivamente: ^{5b-c} *El que resiste a los placeres corona su vida; el que domina su lengua vivirá en paz*. ¹⁸ *Quien teme al Señor será bien acogido; quien es sabio se grangea su amor*. ¹⁹ *Conocer los mandatos del Señor es fuente de vida; los que hacen lo que le agrada, obtendrán los frutos del árbol de la inmortalidad*. El tono, en general, es prudencialista, si bien al final aparece la tonalidad religioso-sapiencial referente a la ley del Altísimo. Ben Sira, de acuerdo con sus gustos literarios y su perspicacia, presenta sus consejos abordándolos desde el principio del doble aspecto: p. e. *no repitas.... a no ser que* (Eclo 19,7-8). El tipo de situación en la que se encuentre el hombre determinará su conducta. El sabio sabrá leer en la realidad y buscar la ocasión oportuna. Ante todo, no hay que ser *frívolo* –literalmente “ligero de corazón”– (Eclo 19,4). Como bíblicamente el corazón es también la sede de la inteligencia y las decisiones, nosotros diríamos “ligero de cascos”. Para Ben Sira, este tipo de actitud es pecaminoso, pues el ser humano se autodestruye. Contraste en Eclo 19,5-6: *el que se recrea... el que odia*. La murmuración es equiparada al mal, una fuerza que destruye

tanto a su objeto cuanto a su propagador. A éste desde una doble perspectiva: el rumor se puede volver contra él (Eclo 19,7b); el confidente desconfiará de ti pensando que con él te comportarás igual (Eclo 19,9a). Ben Sira percibe con tal lucidez el escenario de la vida y la ambigüedad de la realidad, que sabe que, en ocasiones, silenciar algo que se ha oído constituye un pecado de idéntico calibre que su propagación inoportuna (Eclo 19,7-8; véase Lv 5,1). En Eclo 19,11 hace acto de presencia el *necio*. La imagen de la parturienta tiene cierta comicidad, sobre todo a la luz del versículo anterior: *no reventarás*. Una flecha clavada en el muslo impide caminar; el necio no puede hacer vida normal si no extirpa de su interior una confidencia. Las series constituyen un recurso literario favorito de Ben Sira. Aquí tenemos una de cuatro miembros, introducida por el estribillo *pregunta* y alternando *amigo* y *prójimo* (Eclo 19,13-15,17). Se trata de un rasgo estilístico soberbio. Nuestro autor, que nos está intimando a los secretos y al silencio, nos invita ahora a hablar. Es posible que tengamos deslices inculpables (véase Eclo 21,7; 25,8c; 28,26); la sabiduría y la prudencia nos obligan a evitarlos poniendo las cosas en claro con el amigo objeto de las malas lenguas (véase Lv 19,17). En algún momento será imprescindible la corrección fraterna (véase el atinado consejo de Prov 27,5). Los versículos finales (Eclo 19,18-19), posible obra de algún editor a quien parecía excesivamente escueta la mención de la ley, introducen los temas favoritos de la sabiduría teológica de Ben Sira: el temor y los mandatos del Señor, adelantando así el encabezamiento de la unidad siguiente. La expresión *árbol de la inmortalidad* (Eclo 19,19), relativa a la felicidad de la vida de ultratumba, no puede ser de Ben Sira.

19,20-30 La buena y la mala inteligencia. Sobre la sabiduría o pericia en obrar el mal. Eclo 19,20c-21 que dice: ^{20b} *y conoce su omnisciencia*. ²¹ *Si un criado dice a su amo: “no haré lo que te agrada”, aunque después lo haga, irritaría a quien le da de comer*, constituye probablemente una glosa cristiana (véa-

se Mt 21,28-32). Su contenido parece no encajar en el conjunto. Algunas formas literarias –*hay... vale más...*– son típicas de la tradición sapiencial. Eclo 19,20 pone de manifiesto la esencia de la auténtica sabiduría: *temer al Señor* (reverencia religiosa) y *cumplir sus leyes*. A la luz de esta definición, Ben Sira pasa revista a actitudes sabias a los ojos de algunos pero alejadas del modelo ético. La tradición literaria del Antiguo Testamento conoce casos de “sabios/as” de ninguna, escasa o dudosa relevancia moral (véase 2 Sm 13,3ss; 20,16ss). Los precursores de Ben Sira en línea sapiencial invitan en ocasiones a cultivar un tipo de sabiduría práctica y prudentialista, orientada a la felicidad y el éxito personales, pero no acompañan sus reflexiones y consejos con análisis éticos. Tal es el caso de algunas páginas de Proverbios. En esta sección, nuestro autor aboga más por una definición ética y teológica de la sabiduría que por una descripción neutra o escolástica. Para hacer ver que se mueve en la misma línea que sus predecesores, utiliza idéntica terminología que aquellos. Define por acumulación de sinónimos: *prudencia, habilidad, sabiduría, inteligencia* (véase Prov 1,1-6). El hombre que posea estas cualidades no merece sin más el título de sabio, pues estas supuestas cualidades pueden no ser más que disfraces del mal, el pecado, la abominación, la injusticia y el engaño. Desde esta perspectiva, la *habilidad acabada*, perfecta, es pura injusticia. El pensamiento de Eclo 19,24 es radical, radicalismo análogo al de Eclo 16,3d relativo a los hijos. Eclo 19,29-30 (por su apariencia los conoceréis) parece a simple vista contradecir el contenido de Eclo 19,26-28 (las apariencias engañan). La idea, sin embargo, es clara: si las apariencias suelen engañar, la malicia de quien consigue hacerlo es extrema. Esta sección podría servir de comentario a Prov 1,7.

20,1-8 Disciplina en el lenguaje. Continúa la instrucción sobre el lenguaje que dejamos en el capítulo anterior. También las formas literarias se repiten: *hay...; más vale...* Se puede pecar tanto por el contenido de lo que se dice cuanto por la palabrería. El sa-

bio se distingue del necio, entre otras cosas, porque sabe usar la palabra oportuna en el momento adecuado (véase Eclo 1,23-24; Prov 25,11). La ambigüedad de determinadas circunstancias exigirá al hombre prudente un ejercicio de discernimiento: hablar o callar. Para quien no es perspicaz, un necio callado puede pasar por sabio (véase la ambivalencia de Prov 17,27-28 y recordemos Prov 15,23; 24,7; 26,4-5). Quien no reprende por una prudencia mal entendida o por cobardía se expone a dos males: no desahogarse y seguir cultivando la malquerencia (Eclo 20,2). La observación demuestra la capacidad de introspección psicológica y la agudeza de ingenio de Ben Sira. La imagen del *eunuco* (Eclo 20,4) es dramática. Un eunuco que intenta someter sexualmente a una doncella sólo pone de manifiesto su impotencia física y su incapacidad psicológica (véase Eclo 30,20); sus propósitos acabarán esfumándose. Lo mismo quien pretende *imponer la justicia por la fuerza*; acabará demostrándose la inutilidad de ésta. La justicia no se puede imponer, se impone por sí misma. Algunos comentaristas opinan que este versículo está desplazado, pues su temática no tiene aparentemente nada que ver con la del conjunto. Es posible, sin embargo, que Ben Sira esté pensando en el ejercicio de la justicia en el foro público. Eclo 20,8c-d: *Qué hermoso es ver arrepentirse al que uno reprende. Así evitarás una falta voluntaria*, parece ser un añadido pietista y moralizante, aunque guarda cierta conexión (en expresión positiva) con Eclo 19,16b.

20,9-17 Paradojas. Sigue el método de exposición por contraste y el uso de la forma “hay... y hay”, o similares. Los contrastes pretenden resaltar dos cosas (carácter imprevisible de las circunstancias y ambigüedad de éstas) y deducir las consecuencias aplicables al binomio sabio/necio. Casi todos los ejemplos se explican por sí mismos. Todos responden al ejercicio de un carácter perspicaz. Los paralelos con nuestro refranero podrían multiplicarse, pero valga la paradoja “No hay mal que por bien no venga” (comparar con Eclo 20,9a). Ejemplos bíblicos de Eclo 20,11 en 1 Sm 2,5-9; Sal 113,7-9; Lc 1,51-53; en el

propio Ben Sira 11,1-6. A partir de Eclo 20,13 hacen su aparición las dos personalidades emblemáticas del mundo sapiencial: el sabio y el necio. Inmediatamente recordamos Eclo 18,16: la palabra amable del sabio vale más que el regalo del necio. El don de éste va acompañado del propio interés, de la auto-propaganda y de la censura. Tiene una comprensión del don exclusivamente financiera. Un regalo mezquino sólo provoca reproches. En Eclo 18,18 se decía que *el don del envidioso hace llorar*; al final, como en este caso, el supuesto llanto acaba en burla. Ya lo había dicho en Eclo 20,11a: *Hay quien en la (supuesta) gloria encuentra humillación*.

20,18-26 Lenguaje inoportuno y mentiras. Se van alternando la exposición común y el uso de las formas “más vale...” y “hay quien...” para presentar una miscelánea proverbial centrada preferentemente en el lenguaje. Comienza Ben Sira exponiendo lo que entiende por *tropezar con la lengua*. La exposición es escalonada: desde la simple inoportunidad (Eclo 20,19-20) a la mentira (Eclo 20,24-26), pasando por el silencio falsamente respetuoso y el incumplimiento de promesas. Sobre los peligros de la lengua, véase Eclo 5,13-14; 37,18; Prov 17,20; 18,22. El *hombre maleducado* (Eclo 20,19), socialmente hablando, “no viene a cuento”; su presencia es impertinente como anécdota fuera de contexto. La inoportunidad del refrán en boca del necio (Eclo 20,20) es descrita con comicidad en Prov 26,7. En Eclo 20,21 nos demuestra Ben Sira su talante humanista y su capacidad de penetración en la realidad social. Para él, la pobreza no sólo no tiene por qué ser un signo de desfavor divino, sino que hay pobres que son incapaces de pecar, pues no tienen ni medios ni oportunidades para ello. Ya vimos que la vergüenza mal entendida puede en ocasiones procurarnos desgracias (véase Eclo 4,20-31). Nuestro autor nos presenta un caso en el que, por no saber decir que no a un amigo o aventurarle una promesa que no sabremos o podremos cumplir, no sólo lo perderemos, sino que se convertirá en enemigo. Ben Sira parece conferir a la palabra inoportuna y a la mentira

un estatuto común: *la boca del necio* (Eclo 20,19,24). La *mentira* es más grave que el robo (Eclo 20,25), pues depende de un vehículo mortífero, la lengua (Eclo 20,18), y goza de la incontrolabilidad de lo inmaterial. Una vez que la mentira o la calumnia se difunden, es imposible que el hombre pueda dar marcha atrás. La contaminación está asegurada (véase Eclo 5,14). Sobre la mentira, véase también Eclo 7,13; Prov 6,17.

20,27-31 El sabio. Actitud exclusivamente secular y prudencialista. El cultivo de amistades entre los “grandes” nos puede proporcionar una sustanciosa cosecha (Eclo 20,28). ¿Estaría pensando Ben Sira en José o en Daniel? (véase Gn 37-41; Dn 1-4). De todos modos, ¡qué lejos está esta actitud de la manifestada en Eclo 1,14-20, donde parece que el temor del Señor es suficiente para llenar nuestra casa de tesoros, de productos nuestros graneros, y esperar una larga vida de paz y bienestar! No es la única vez que Ben Sira nos sorprende con este cambio de estilo ético. Bien es verdad que Eclo 20,29 suaviza esa actitud pragmática. También el sabio puede ser víctima del soborno; tiene que estar siempre alerta (véase Prov 15,27; 17,23). Si cede a su atractivo se verá abocado al silencio y perderá su libertad. Y el silencio del sabio le vaciaría de su condición de tal. Eclo 20,30 recuerda el evangélico candil de Lc 8,16-17; Eclo 20,31 puede leerse a la luz de Mt 25,14-30. Es posible que el tono inesperadamente secular de esta unidad impeliese a un copista del Códice 248 a concluir con el versículo: “Mejor servir al Señor con incansable paciencia que pilotar sin control la propia vida”.

21,1-11 Control del pecado. El vocativo *hijo* suele ser indicio de cambio de sección o subsección. La temática, que ya nos es familiar, arranca sin vacilación: pecado, arrepentimiento, perdón. Ben Sira combina magníficamente en esta unidad lo proverbial y lo teológico. El tejido, de corte claramente sentencioso (p. e. Eclo 21,8-9), es recorrido por un hilo teológico que da tono al conjunto: exposición del pecado con las imágenes de la

serpiente (véase Gn 3,1-5), el león (ver Eclo 27,10 y 1 Pe 5,8) y la espada, que valen por ataque imprevisible, violencia y destrucción (*terror y violencia* de Eclo 21,4). La conocida combinación de la ley y el temor del Señor remata el panel. El pecado afecta al conjunto de la temporalidad del ser humano (Eclo 21,1); en correspondencia, pasado, presente y futuro se funden en la oferta divina de perdón. La *espada de dos filos* (Eclo 21,3) equivale a nuestra "arma de doble filo", cuando las consecuencias derivadas de una acción contra una persona pueden volverse contra su ejecutor o instigador (véase Sal 149,6-7; Prov 5,4; Heb 4,12; Ap 1,16; 2,12). Eclo 21,4-5 ofrece un ejemplo ilustrativo de lo expuesto, dando una definición social del pecado: hacendado y pobre. La escucha del clamor del pobre por parte de Dios evoca un hecho histórico (la opresión de los israelitas en Egipto), pero se ha convertido ya en teologúmeno elemental. El temor del Señor no es sólo fruto de la reflexión privada, sino de la ayuda externa de la *repreensión* (Eclo 21,6). Este término, de rancia raigambre sapiencial (véase Eclo 32,17; Prov 1,23-31; 3,11; 5,12; 6,23; 10,17; 12,1; 13,18; 15,5.10.31-32; 27,5; 29,1.15; Sal 73,14), funde educación (o catequesis) y teología. Otros ejemplos de pecado son la charlatanería y las injusticias financieras (Eclo 21,7-8). La conducta de los malvados va aparentemente sobre ruedas (*camino bien pavimentado* Eclo 21,10), pero el tiempo demostrará que es tan inconsistente como un puñado de estopa ante el fuego (Eclo 21,9; ver Is 1,31; Abd 18) y que acaba en la autodestrucción (*abismo* = "sheol", Eclo 21,10; comparar con Prov 7,27; 9,18). El fuego de Eclo 21,9 no tiene nada que ver con el de la teología cristiana; su valor en Ben Sira, como en todo el Antiguo Testamento, es exclusivamente simbólico (véase Eclo 2,5; 3,30; 15,16).

21,12-26 Necios y sabios. Serie de consejos y observaciones sobre el comportamiento social del sabio y del necio. La estructura de la unidad es relativamente simple. Eclo 21,12 introduce el tema; Eclo 21,13-17 va alternando las dos caracteriza-

ciones: sabio y necio, o sinónimos; Eclo 21,18-19 amplía la figura del necio; en Eclo 21,20-26 vuelve la alternancia, siguiendo el modelo A-B, A-B.... Que sabiduría no es sinónimo de capacidad intelectual queda claro desde el inicio. Se trata más bien de un principio que orienta la acción medida y prudente. Quizá Ben Sira está ampliando lo dicho en Eclo 19,24-25, aunque aquí el tono es exclusivamente secular y prudencialista. Las imágenes, algunas arquetípicas, ayudan a delimitar los contornos de las ideas expuestas. La del agua fecundante (véase Sal 1,3) abunda en la literatura de sentencias de todo el Próximo Oriente; en boca de Ben Sira apunta en general a la riqueza y utilidad de las tradiciones judías (véase Eclo 24,23-31, con un tono sutilmente polémico). En contraste con la mente del sabio, repleta de vida, está la mente -*corazón*- agujereada del necio, que recuerda los aljibes agrietados de Jr 2,13. En Eclo 21,15 descubrimos uno de los aspectos de la función del sabio: enriquecer con su reflexión personal el caudal de la tradición. El sabio nunca reniega de su experiencia personal en favor de un depósito de tradiciones (véase la dialéctica en Eclo 16,5). La tradición no puede disociarse de la experiencia colectiva contemporánea, so pena de fosilizarse. Resulta interesante la vinculación de Eclo 21,15 y Eclo 21,16 de nuestro texto mediante la imagen de la carga. El necio se echa a la espalda las palabras del sabio para no verlas (consultar Eclo 6,20-21), sin darse cuenta del carácter insoportable de las suyas. El éxito social del sabio, que contribuye a la construcción de la comunidad (Eclo 21,17; véase Eclo 7,14a), contrasta con la imagen de la *casa en ruinas* (Eclo 21,18; véase por contraste Eclo 22,16). Una mente repleta de palabras incoherentes queda reflejada en una casa cuyas partes carecen de cohesión. El necio no ve frustrada su esperanza, siempre y cuando esté dispuesto a someterse a la disciplina o corrección (uno de los términos favoritos de la literatura de sentencias; véase Prov 1,8; 4,13; 5,12; 6,23; 10,17; 12,1; 13,1; 22,15; 23,12; etc.). El problema está en que suele percibirla como una máquina que lo maniatra (Eclo 21,19), y no

como un vistoso adorno (Eclo 21,21). Sobre estas imágenes, consultar Eclo 6,23-31. Eclo 21,20 (ver Eclo 19,30) interrumpe la secuencia de las imágenes; es posible que esté desplazado. La actitud del necio en Eclo 21,22-24 recuerda por contraste Eclo 14,23-24: es de mala educación husmear en casa ajena; es recomendable que el sabio enamorado curiose en la casa de la sabiduría. El final es sentencioso. Mientras el sabio piensa antes de hablar, el necio repite lo que oye sin criterio ni ejercicio crítico.

21,27-22,5 Tres tipos de mala conducta. Estos tres ejemplos de conducta equivocada (maledicencia, pereza y educación frustrada de los hijos) interrumpen la exposición sobre necios y sabios. El hombre que maldice a su adversario es el peor enemigo de sí mismo; no necesita excusarse con incitaciones de otros (véase Prov 26,2). Algunos autores traducen enemigo de forma personalizada haciéndolo equivaler a Satán. Aunque pretendiera esto el traductor griego, es casi seguro que Ben Sira, teológicamente conservador, no admitía un principio del mal autónomo en el universo. En consecuencia, está utilizando un nombre común. Las imágenes del *perezoso* (Eclo 22,1-2), llamativas y vulgares de contenido, pretenden describir la suprema vulgaridad de la pereza y el desprecio que suscita en la gente (véase Prov 24,30-34). En muchas áreas de las culturas seminómadas o agrícolas la piedra sigue siendo en la actualidad el trozo de papel higiénico más a mano (Eclo 23,1). La *boñiga* de Eclo 22,2, que viene a completar la imagen, tiene una doble aplicación: no conviene tratar con el perezoso; ni siquiera darle la mano (para saludarle). Las advertencias relativas a la mala crianza (Eclo 22,3-5) ponen de manifiesto la incompreensión de que era objeto la mujer en la sociedad de Ben Sira (véase también Eclo 25,13-26; 26,1-12; 42,9-14). Incompreensión y continuas sospechas confinaban a la mujer al ámbito familiar, y aun aquí debía estar sometida al marido. Sólo una vez es mencionado el hijo, por cuatro la hija. La desproporción además es cualitativa: el hijo maleducado es vergüenza; la hija,

perdición. De todos modos, justo es observar el requiebro literario de Eclo 22,4a, actitud positiva que volveremos a observar en Eclo 26,13-18 y 36,22-27.

22,6-18 Más sobre el necio. Volvemos al tema del sabio y el necio, expuesto también aquí por contrastes, si bien las virtudes del primero aparecen sólo al final de la sección (Eclo 22,16-17). Lo mismo que en unidades literarias ya comentadas, la tonalidad es estrictamente secular, y el estilo proverbial. La ausencia de música en los funerales responde a la concreta situación cultural (véase Prov 25,20); de todos modos, la aplicación de Eclo 22,6 es clara. Sobre los castigos corporales, véase Prov 20,30; 23,13-14; 29,15; como contraste Eclo 27,22. La mente del necio es como material de derribo; la del sabio, por el contrario, es un cuerpo orgánico bien trabado (véase Eclo 22,16). Decimos que “No hay peor sordo que quien no quiere oír”; nuestra imagen de la sordera corresponde a la del sueño de Eclo 22,9b-10. Si la sabiduría es fuente de vida (véase Eclo 21,13), la presentación de la necedad como muerte en Eclo 22,11-12 discurre con naturalidad. La ecuación sabiduría/luz/vida se contrapone a necedad/pérdida de luz/muerte. El duelo por el necio supera al luto por un difunto, pues mientras éste se diluye en el tiempo aquel permanece de por vida. Los siete días de luto recomendados por Eclo 22,12 constituían el periodo oficial (véase Gn 50,10; Jdt 16,24). La imagen del *reposo* (completada con el no tener que *soportar*) de Eclo 22,13 se explica en Eclo 22,14-15. “Más pesado que el plomo” decimos nosotros de una persona impertinente. La desazón que provoca en un cuerpo sudado una carga de arena o de sal es completada con la pesadez de la bola de hierro (imágenes análogas en Prov 27,3). La imagen de Eclo 22,16 no necesita explicación; la de Eclo 22,17 es algo oscura; quizá: como un revoque de arena ofrece garantías de permanencia cuando recubre una pared bien pulida, una mente –corazón– dará señales de solidez y sensatez siempre y cuando se apoye en juicios sabios. La arena sobre un muro rugoso, mal acabado, no resiste

cualquier sacudida (referencia, por arriba, al terremoto de Eclo 22,16; por abajo, al viento de Eclo 22,18).

Algunos manuscritos griegos añaden Eclo 22,7-8: ⁷ *Los hijos que tienen lo necesario y llevan una vida honrada, hacen olvidar el origen humilde de sus padres;* ⁸ *los hijos altaneros y mal educados deshonran la nobleza de su linaje.*

22,19-26 La amistad. Consejos sobre el cultivo de la amistad, que completan la exposición de Eclo 6,5-17. El tono es prudencialista, a veces burdo y pragmático. El tema es introducido sin brusquedades: el carácter genérico de Eclo 22,19 va adquiriendo perfiles en Eclo 22,20, para centrarse definitivamente en el tema a partir del versículo siguiente. La mala actitud para con el amigo se concreta principalmente en la agresión verbal, expuesta ya al comienzo (descubrir sentimientos; véase Eclo 22,22d): reproches, abrir la boca, ultraje, desprecio. También se mencionan los pecados de la lengua en relación con los amigos en Eclo 19,16. La referencia a la *espada* (Eclo 22,21) y al *golpe a traición* (Eclo 22,22d) no implica necesariamente agresiones físicas. Recordemos nuestros “dar una puñalada a traición” o “recibir un golpe bajo”. Lo importante es saber cuándo una agresión lleva a la ruptura y cuándo puede dejar la vía abierta a la reconciliación. Ben Sira no da la respuesta porque no puede; sabe que siempre gobiernan las circunstancias. Eclo 22,23, de agrio sabor pragmático, continúa la exposición por contraste. En lugar de estropear las relaciones con los amigos, hay que tratar de ganar su confianza. El tono es interesado. ¡Qué lejos todavía de los consejos evangélicos de Mt 5,38-48! La motivación de los dos últimos hemistiquios es forzada; sin duda se trata de una glosa.

Eclo 22,24-25 suena a recapitulación de lo expuesto. Sorprende el discurso en primera persona de Eclo 22,25-26. (No es extraña la exposición autobiográfica en la literatura sapiencial; aparte del tono general del Eclesiastés, consultar Prov 7,6ss; 24,30ss). Con el versículo final da la impresión que Ben Sira quiere cubrirse las espaldas. ¿Y, si des-

pués de mis desvelos, el supuesto amigo se rebela contra mí y me convierto en objeto de desgracias? Quedará en evidencia y todos se apartarán de él.

22,27-23,6 Avisos sobre la autodisciplina. La patética exclamación en primera persona (Eclo 22,27) deja paso a una conmovedora súplica. El tono proverbial, secular e incluso pragmático de páginas anteriores cede el puesto a la intimidad religiosa. Sin embargo, se insiste en la temática sapiencial: lengua, autodisciplina, orgullo, avaricia y sensualidad; pecado por palabra, deseo y obra. La expresión *Señor, Padre y Dios de mi vida*, extraña en el Antiguo Testamento, revela una fe y una hondura religiosa poco comunes. De la caída por la lengua ya tenemos noticias en Eclo 20,18. Los pensamientos y su fuente (corazón = mente) requieren la medicina del látigo destinado a los animales rebeldes y la disciplina mental que nos haga ser siempre conscientes de nuestros desvíos y evite las recaídas (“caer” en Eclo 22,27; 23,1.6). En tal sentido, disciplina mental se aproxima a nuestro concepto de examen de conciencia. Como el pecado implica adversidad en esta vida, los enemigos acechan nuestro traspiés esperando con alegría el castigo fruto de nuestras malas acciones (véase Eclo 12,17-18; Sal 13,5; 38,17).

23,7-15 Disciplina en el hablar. De nuevo el travestismo literario de Eclo 3,1, indicio de nueva sección. La mención de los *labios* y del *tropezar* empalman de algún modo con la sección precedente (Eclo 23,1). Ben Sira vuelve a abordar el tema de la disciplina en el lenguaje (véase Prov 20,1-8), que aquí concreta en evitar el juramento, y las palabras groseras y la conducta verbal que pueda deshonrar a los padres. Los juramentos mencionados en Eclo 23,9-11 son juramentos sagrados. Sin duda Ben Sira trata de exponer escolarmente el abanico de posibilidades de concreción del juramento (sincero pero no cumplido; pronunciado a la ligera; maliciosamente insincero); una especie de catequesis de Ex 20,7 y Dt 5,11. Si mencionar el nombre de Dios es una infamia (Eclo 23,10),

mayor culpabilidad implicará su uso a la ligera (Eclo 23,9). Con toda seguridad, se trata del nombre de Yahvé, que en tiempos de Ben Sira sólo podía ser pronunciado por el sumo sacerdote en la fiesta de la expiación (véase Eclo 50,20). (El resto del pueblo tenía que recurrir a sucedáneos como “el Santo”. Actualmente los judíos hablan de “el Nombre”). En tales circunstancias, el juramento constituía un acto religioso sumamente serio. Quien lo tomaba a la ligera se veía expuesto a toda clase de desgracias; para Ben Sira era merecedor de la pena máxima (Eclo 23,12). Jesús no era tan riguroso, pero invitaba a la gente a que apoyara su palabra en el valor intrínseco que ella pudiera poseer (véase Mt 5,33-37). Las *palabras groseras* (Eclo 23,13), expresión que forma inclusión con *insultos* de Eclo 23,15a, se refieren probablemente al lenguaje vulgar y malsonante en general, signo de mala crianza y de terquedad inveterada (Eclo 23,15b). La mención de nobles y progenitores induce a buscar una interpretación histórica. Con frecuencia en la obra de Ben Sira se perciben alusiones a su época, a veces en tono ligeramente polémico. Los *notables* del texto se corresponden sin duda con las autoridades seléucidas del momento. Su mención no es casual si tenemos en cuenta que muchos jóvenes judíos frecuentaban las escuelas de sabiduría con la intención de prepararse para eventuales servicios de funcionariado público. Una conducta inadecuada o zafia ante los nobles implicaba un descrédito de la educación judía. En este sentido, “padre y madre” (Eclo 23,14a) son figuras que no se agotan en la referencia procreadora; tienen un alcance que desborda el círculo familiar. Se trata de evitar que los invasores extranjeros ridiculicen la “patría” y la tradición judías.

23,16-27 Pasiones sexuales. Esta sección responde sin duda a la petición que Ben Sira acaba de dirigir a Dios en Eclo 23,6. Comienza la instrucción sobre las pasiones ilegítimas y sus consecuencias con una forma literaria muy del gusto de los sabios, el proverbio numérico (aquí 2+1; véase Eclo 25,1-2.7; 26,5.28; Sal 62,12-13; Job 5,19-22; Prov

30,15b-16.18-19.21-31). Pretende presentar nuestro autor tres tipos de lujuria (Eclo 23,17). Se advierten con claridad la fornicación y el adulterio. Hay ciertas dudas sobre la expresión *consigo mismo*—literalmente “con su propia carne”—. Dado que el sustantivo hebreo *basar* aquí utilizado y que literalmente suele traducirse por “carne”, a tenor de los contextos, vale por “parentela” (véase Gn 37,27) o eufemísticamente por “pene” (consultar Ez 23,20), hay autores que dudan entre el incesto (“con un miembro de la familia”) y la masturbación (“con su miembro”). Pensamos que, dada la insistencia de la legislación israelita en la condenación de las relaciones sexuales interfamiliares (véase Lv 18,6-17; 20,11-12.14.17.19-21), se trata efectivamente del incesto. La descripción de la pasión sexual mediante la imagen del fuego es intercultural (Eclo 23,17); ha contribuido incluso a la creación de lenguaje coloquial. Es posible que aquí el fuego tenga un valor imaginativo complementario de destrucción imprevisible. El drama del lujurioso (en el fondo hombre inconsistente) está en que el fuego de su pasión acabará consumiéndolo. Estamos ante un caso de castigo inminente (de autodestrucción o autoaniquilación), no de sentencia punitiva trascendente. *Hasta su muerte* se presta a una doble interpretación: a) hasta que acabe destruyéndolo; y b) hasta que se muera (la pasión dura de por vida; véase, sobre el necio, Eclo 22,12). El resto de la instrucción la dedica Ben Sira a considerar el adulterio, olvidándose de la fornicación y del incesto. Hasta Eclo 23,22 se habla del adúltero; a partir de aquí, de la adúltera. En Eclo 23,18 trata nuestro autor de responder a una posible objeción relativa a la omnisciencia de Dios y a su preocupación por los asuntos humanos. Forma literaria y contenido nos son ya conocidos desde Eclo 16,17 (ver comentario). También la comparación con el sol (Eclo 23,19) nos es familiar (véase Eclo 17,19). Los ojos de Dios trascienden la temporalidad del hombre. Es común el recurso a la teología de la creación (Eclo 23,20) cuando se trata de defender la justicia divina o su omnisciencia (consultar comentarios a Eclo 15,11-20 y 16,24-17,14). No nos dice Ben Si-

ra qué tipo de castigo espera al adúltero; quizá la plaza pública (Eclo 23,21) es el lugar de su ejecución (véase Lv 20,10). El *así también* de Eclo 23,22 introduce a la adúltera y al fruto bastardo de sus relaciones. El tratamiento del tema es más meticuloso, propio de la casuística moral o legal. Un triángulo de ofendidos: Dios, el marido, la propia adúltera (Eclo 23,23). Un tribunal decidirá sobre los presuntos bastardos. De todos modos, la integración comunitaria les está vedada. Como Ben Sira no creía en la vida en el más allá, la falta de prole y de buen nombre tenía que constituir una auténtica maldición (Eclo 23,24-26). El último estico, posible adición, pretende quizá suavizar el rígido tono del conjunto: siempre podemos contar con la acogida del Señor. El final de la instrucción (Eclo 23,27) ya nos es familiar (véase Eclo 21,11); temor del Señor y cumplimiento de sus mandamientos constituyen para Ben Sira los aspectos interno y externo del verdadero espíritu religioso. Situado aquí, inmediatamente antes de Eclo 24,1, forma inclusión temática con el comienzo del libro y sirve de cierre a la primera gran parte del Eclesiástico.

II EXCELENCIA Y POSTULADOS SOCIALES DE LA SABIDURIA (24,1-42,14)

Segunda parte del libro. Como ocurría en la primera sección, también aquí Ben Sira se sirve de una introducción temática de carácter teológico (Eclo 24). A partir de Eclo 25 el autor expone una serie de temas de diversa índole, la mayoría ya conocidos: la buena y la mala mujer; buen y mal uso de la lengua; préstamos y fianzas; hijos; salud; riqueza; trato con los demás; relaciones públicas; vida y muerte. Parece que el autor no ha pretendido una exposición sistemática. De hecho no se observa una estructura clara y coherente.

24,1-29 La sabiduría en Israel y sus frutos. Este espléndido poema, que en la mayoría de los manuscritos griegos lleva el título

de “Alabanza de la sabiduría”, se compone de una introducción (Eclo 24,1-2) y cinco partes (Eclo 24,3-6; 24,7-11; 24,12-17; 24,18-22; 24,23-29). El comienzo de la introducción trae ecos de Prov 8,1ss. La sabiduría personificada está dispuesta a narrar sus excelencias ante los hombres (ver Prov 1,20-33; 8,4-36; 9,1-6). Pero su discurso ante la asamblea de Dios (ver Sal 82,1) le confiere una naturaleza cuasi-divina. En efecto, en la primera parte expone su origen divino y su poder cósmico. La sabiduría salió de la boca del Altísimo; es obvia la referencia implícita a Gn 1, donde se nos habla de la creación mediante la palabra. A pesar de su rango, la sabiduría es en definitiva una criatura (“salió”, ver Eclo 24,9 y Prov 8,22-24). La mención de la niebla fecundante apunta seguramente a Gn 2,6, y la columna de nube está sin duda relacionada con las tradiciones del desierto (véase Ex 13,21-22; 14,19-20; 33,9-11). Aunque no se puede hablar de dependencia literaria, está clara la relación de Eclo 24,5-6 con Prov 8,22-29. La sabiduría forma parte de la esfera cósmica de Dios, aunque ni nuestro texto ni el de Proverbios mencionan una acción propiamente creadora por su parte, aspecto éste reservado a Dios.

Los *pueblos* de Eclo 24,6b, matiz rastreable en Prov 8,31, sirven de engarce con la segunda parte (Eclo 24,7-11). En ésta se nos habla de la “funcionalidad” de la sabiduría. A pesar de su origen divino y de su morada celeste, la función de la sabiduría está definida por la alteridad. Existe en cuanto donación en la historia. Aunque se relaciona con pueblos y naciones, el creador le ha dado la orden de establecerse en Israel-Sión. Desde este punto de vista, Ben Sira se opone a algunos escritores coetáneos, que, haciendo uso del esquema de un mito gnóstico, hablan de la búsqueda infructuosa de un lugar entre los seres humanos por parte de la sabiduría, que, al no encontrarlo, vuelve al cielo, su lugar de origen (véase Jn 1,11). De la morada celeste hemos pasado a la morada en Jerusalén. La vinculación vertical reproduce un esquema mítico, frecuente en los himnos del Salterio, que concibe a Sión como centro del cosmos (véase Sal 48,3). La

mención del culto en Eclo 24,10 supone una audaz novedad en la concepción de la sabiduría, pues, en los estratos más antiguos de la literatura de sentencias, sólo se alude al culto en muy raras ocasiones, y no siempre para resaltar sus aspectos positivos. Sin duda, Ben Sira, piadoso escriba de Jerusalén, pretende claramente insertar las tradiciones sobre la sabiduría en la historia patria. Y sorprende, pues sólo en nuestro autor (si prescindimos del libro de la Sabiduría) descubrimos esa relación de la sabiduría con la Historia de la Salvación.

En la tercera parte (Eclo 24,12-17) se nos narra el crecimiento de la sabiduría tras su arraigo en la nueva y definitiva heredad. Su desarrollo es descrito con imágenes vegetales, ornamentales, perennes, aromáticas y nutritivas. A la gallardía del cedro (ver Am 2,9; Sal 92,13; Cant 5,15), el ciprés (ver Os 14,9) y la palmera se suman la belleza y el aroma de la rosa o el terebinto y la utilidad social del olivo y la vid (ver Jue 9,8-15). Quedan vinculados la contemplación, la estabilidad, el buen gusto y los bienes de consumo. En Ben Sira no podía faltar la referencia litúrgica (Eclo 24,15d). La utilidad de la sabiduría se extiende a todo Israel, como puede deducirse de la mención del Líbano y el Hermón (frontera norte) y de Enguedi y Jericó (al sur, junto al Mar Muerto). El apetecible ramaje del Eclo 24,16 evoca sin duda Eclo 14,26-27.

En la cuarta parte (Eclo 24,18-22) suena por fin la llamada de la sabiduría (Eclo 24,19), que se hace eco de Prov 1,23; 8,4 y 9,4-5. (La imagen materna que algunos manuscritos mencionan en Eclo 24,18 es un añadido griego). Ahora ofrece a los seres humanos los frutos que anteriormente ha anunciado, unos frutos que acaban creando en ellos una especie de adicción insalvable. Consideremos el contraste de esta afirmación con Jn 4,13-14, donde la Palabra del Padre, que ha puesto su morada entre los hombres, ofrece un agua capaz de apagar definitivamente la sed. Si la sabiduría intramundana "alimenta" a los hombres y los conduce hacia la felicidad mediante la superación de todos los obstáculos que les salen al paso, con cuánta más razón los nutrirá esta sabiduría que tiene su origen

en Dios. En Eclo 24,22 se explica el tema de la nutrición: se trata de la escucha de la palabra y de su puesta en práctica. El crecimiento interior del ser humano que se afana por "madurar sabiamente" depende del espacio que haya dejado a la palabra de la sabiduría en su pensar y en su obrar. Este tema de la "palabra" sirve de enlace con la siguiente sección.

La quinta parte (Eclo 24,23-29) constituye una de las páginas más decisivas de la literatura sapiencial por lo que respecta al problema de la evolución de la sabiduría. Se trata de un paso más en la exposición de la perícopa. Ahora explica Ben Sira, utilizando la imagen de la sabiduría personificada, su audaz concepción de la sabiduría. Ya no se trata de una sabiduría práctica, intramundana o de la enseñanza neutral de un maestro de sabiduría, como puede apreciarse en la mayor parte del libro de los Proverbios. Tampoco de una sabiduría basada exclusivamente en la experiencia personal o en la tradición cultural de los antepasados. Se trata ni más ni menos que del contenido de la Torá mosaica. Con este salto mortal, Ben Sira identifica la Sabiduría con la Ley, algo impensable en los estadios precedentes de la evolución del concepto. De este modo, nuestro autor resuelve a la vez dos problemas. Por una parte, al señalar al hombre el "camino seguro" que puede seguir para alcanzar la sabiduría, queda superado el escollo de la crisis del conocimiento que con tanta amargura refleja el libro del Eclesiastés. Por otra parte, consigue vincular decisivamente sabiduría y legado histórico israelita, un aspecto que al parecer no interesó mucho a los sabios que le precedieron, orientados más bien hacia el legado común de las tradiciones culturales extraisraelitas.

Las imágenes vegetales que descubrimos en la tercera parte se completan con estas imágenes acuáticas. Del mismo modo que los agricultores de los grandes valles fluviales dependían del agua de los ríos para su subsistencia, también el ser humano necesita del "agua" de la Ley para su crecimiento interior. La mención de los cuatro ríos del paraíso (véase Gn 2,11-14) enmarca las prin-

cipales arterias fluviales de Palestina y de Egipto. La ley de Moisés, a tenor de las imágenes, es la condición de posibilidad no sólo de una existencia humana digna, sino de la existencia humana como tal.

Algunos manuscritos griegos añaden Eclo 24,18: *Yo soy la madre del amor hermoso, del temor, de la ciencia, de la esperanza santa. Yo, que vivo para siempre, me entrego a todos mis hijos, a los que han sido elegidos por él.* Y Eclo 24,24, que dice: *Sed fuertes en el Señor; permaneced unidos a él para que os fortalezca. El Señor todopoderoso es el único Dios, y fuera de él no hay otro Salvador.*

24,30-34 Sabiduría del autor. Ben Sira es consciente de que su legado sapiencial está firmemente enraizado en la más genuina tradición israelita. Las imágenes acuáticas con las que remataba el poema le sirven para situarse, siguiendo el cauce de la imagen, en esa tradición. Así, se describe como el humilde canal que sirve para regar una sencilla heredad. Llegó a concebir su formación de escriba “para uso privado” (ver por contraste Eclo 24,34). Pero si, según lo visto en Eclo 24,21b, el que bebe del agua de la sabiduría tiene cada vez más sed de ella, ese humilde “canal” de Ben Sira acaba transformándose en un río incontenible al servicio de la “sed” de los demás. Queda así diseñada su auto-comprensión como sabio: la aurora es imagen de la llegada de la salvación de Dios en el Antiguo Testamento; la mención de la profecía implica el carácter de inspiración de su mensaje.

25,1-11 Proverbios numéricos y reflexión sobre la vejez. Tres proverbios numéricos con un estribillo análogo relativo al temor (respeto) del Señor (Eclo 25,6.12). En este tipo de dichos, se pretende resaltar el elemento que ocupa la última posición. Desde el punto de vista formal, los dos primeros proverbios no siguen el modelo tradicional (véase Prov 30,21.24.29). Por otra parte, el proverbio numérico de Eclo 25,7-10 está contaminado con otra forma literaria de la literatura de sentencias: el macarismo (*dichoso, feliz*). A los tres tipos de conducta recomen-

dable de Eclo 25,1 se oponen otros tres de conducta reprochable en Eclo 25,2. El deseo manifestado en Eclo 25,1 se centra en las buenas relaciones sociales y familiares (ver Eclo 7,12 y Sal 133,1), especialmente en las relativas a marido y mujer, una idea que sirve de introducción a la temática referente a la mujer (Eclo 25,13-26,27). El proverbio de Eclo 25,2, que culmina con la descripción de lo que no debe ser un anciano (diseño del alcahuete; ver también Dn 13,5-27), es explicado en Eclo 25,3-6. La función del anciano consiste en dar sabios consejos, algo que se adquiere fundamentalmente a lo largo de la vida siempre que se viva en el respeto al Señor (puede servir de comentario a estas ideas Eclo 6,18-36). Las canas deben ser la corona del hombre. Si el hombre, en general, debe evitar la arrogancia (ver Eclo 10,6-18), cuánto más el pobre, que no tiene bienes materiales de los que vanagloriarse; el rico, por su parte, se hace detestable cuando se dedica a la estafa o al fraude. En el último proverbio se repite el tema familiar (mujer e hijos, ver Eclo 26,1-4) y el de las relaciones sociales. En Eclo 16,1-4 ya nos ha hablado de los peligros que acarrear los hijos que salen torcidos o sin seso. Desde el punto de vista cristiano no es recomendable una felicidad fruto del fracaso o la destrucción de los enemigos, aunque la idea no es extraña en el Antiguo Testamento (Sal 18,38-39). Aunque en Dt 22,10 se prohíbe al israelita arar con un asno y un buey, es muy probable que este consejo de Ben Sira deba interpretarse metafóricamente, en el sentido de que, a la hora de elegir esposa, hay que saber distinguir entre *la mujer de valía* y la necia. Es también posible que situados en un ámbito familiar donde se permite o tolera la poligamia (Israel no era en tiempos de nuestro autor una excepción a esta costumbre oriental) esta grotesca imagen se refiera a la aceptación dentro del hogar de dos mujeres de distinto talante (ver siguiente pasaje). Por otra parte, si entendemos “arar” como imagen del “quehacer” general del hombre, la expresión podría referirse a la seguridad y la eficacia en los negocios humanos (el distinto ritmo que imprimen al trabajo un buey y un asno un-

cidos al yugo dificultan una tarea rápida, segura y eficaz). De todos modos, puede que Ben Sira esté haciendo uso de una imagen compartida por las culturas circundantes. En efecto, en algunos textos de la lírica amorosa egipcia y sumeria, el verbo “*arar*” referido a la actividad del varón es usado metafóricamente para describir las relaciones sexuales. Según Eclo 25,9, de nada sirve haber hallado la prudencia si no encuentras unos oídos a los que puedas transmitir un legado de sabiduría, unos oídos dispuestos a escuchar. Conforme al estribillo tan frecuente en Ben Sira, sólo el temor/respeto del Señor podrá proporcionar al ser humano la felicidad que le desea Eclo 25,8-9. Eclo 25,12: *El temor del Señor es el comienzo de su amor; pero es la fe la que nos hace unírnos a él*, es una glosa de algunos manuscritos griegos. El tema del amor como fruto del temor del Señor (ver glosa de Eclo 19,18) y el de la fe como medio de unión con él son aspectos teológicos extraños en el Eclesiástico.

25,13-26 Malas mujeres y enemigos.

Cuatro instrucciones sobre la esposa, en las que van alternándose dos aspectos contrapuestos: la maldad y la bondad. A las malas mujeres de Eclo 25,13-26 sirven de contrapeso las buenas mujeres de Eclo 26,1-4. De todos modos, la simple constatación de la diferencia de amplitud de ambas secciones pone ya de manifiesto los evidentes prejuicios que Ben Sira albergaba contra las mujeres, prejuicios que, por otra parte, no eran exclusivos de la literatura judía. En la primera instrucción sorprende la mención de adversarios y enemigos (Eclo 25,14,15), pero, dado que dichos términos están enmarcados por una doble referencia a la mujer (Eclo 25,13,16), es seguro que se trata de calificativos referentes a la mujer misma; la enemistad se refiere probablemente a la rivalidad entre esposas de un mismo marido (en tiempos de Ben Sira, como ha quedado dicho, era todavía frecuente la poligamia). La herida que causa la mala mujer es peor que cualquier otra herida, pues sus efectos no son físicos, sino psíquicos (corazón = mente). Se trata sin duda del mal de los celos, a tenor de Eclo 26,6.

Las llamativas hipérboles de Eclo 26,15-16 nos recuerdan Sal 91,13; más suaves los aforismos de Prov 21,19 y 25,24. La imagen del oso está vinculada a su proverbial ferocidad (ver 1 Sm 17,34; 2 Sm 17,8). En tales circunstancias, el marido tiene que sufrir la silenciosa afrenta de sus amigos y convecinos (ver, por contraste, Prov 31,23,28; y, en Ben Sira, Eclo 36,22-25). Su vida será una penosa marcha sobre un suelo movedizo, un proyecto carente de firmeza. La imagen es desarrollada más adelante (Eclo 26,23c-d). Hay que evitar siempre el apasionamiento por la mala mujer; en caso de que el hombre haya caído víctima de ella, deberá reducirla al silencio o, en una situación extrema, repudiarla (Eclo 26,25-26). En Eclo 26,24 Ben Sira hace suya una tradición basada en Gn 3,1-19 y desarrollada por una antigua exégesis palestina: Eva como introducción de la muerte en el mundo. Sin embargo, se advierte en nuestro autor cierta malquerencia hacia la mujer, pues la tradición rabínica en general subraya la culpabilidad de Adán (véase Rom 5,12-14; 1,Cor 15,22).

26,1-4 Buenas mujeres. La buena esposa de Eclo 26,1-4 sirve de contrapeso a la figura femenina que acabamos de examinar. De entrada, contamos con un macarismo *-dichoso-*. Si la compañía de una mala esposa provoca “heridas” internas (Eclo 25,13,23), hace la vida insoportable (Eclo 25,16,20), desacredita socialmente (Eclo 25,18) y acarrea la “muerte” (Eclo 25,23cd-24), la convivencia con una esposa buena y perfecta alarga la vida (ver este ideal sapiencial en Prov 3,2,16 y Eclo 1,20), una vida en armonía, alegría y paz (ver Prov 31,10-12). Es la mejor de las herencias, motivo por el que los pobres que tengan la suerte de compartir la existencia con una mujer de tales características no echarán en falta los bienes materiales. El tema de la *herencia* implica el carácter de “don” de la buena esposa (ver Prov 18,22; 19,14), condicionado por el temor/respeto al Señor. A pesar de esta descripción altamente positiva de la esposa, no puede pasar desapercibido un elemento ligeramente distorsionante: el hecho de que la mujer no

es alabada por su valor intrínseco, sino en relación con lo que significa para el marido.

26,5-12 Malas mujeres. Un proverbio numérico sirve de introducción a la siguiente unidad sobre las malas mujeres (Eclo 26,5-12). En este caso, Ben Sira no dirige sus reflexiones hacia la esposa como tal, sino que ofrece una serie de consejos sobre una gama negativa de caracteres femeninos. El proverbio numérico carece del rigor formal de este tipo de recursos literarios; la aclaración “peor que la muerte es todo esto; pero...” resta fuerza al carácter pretendidamente enigmático de estas composiciones (ver comentario a Eclo 25,1-12). De todos modos, la intención es clara: resaltar el espanto que provoca el cuarto y último miembro, en este caso cierto tipo de mujer. La mención de los peligros que acechan a la seguridad de una “ciudad” puede implicar una alusión a la eventual falta de seguridad en el “hogar”. Los celos femeninos de Eclo 26,6 se refieren bien a la rivalidad entre mujeres en un hogar polígamo (ver comentario a Eclo 25,14-16) bien a las disputas por el amor de un hombre. De todos modos, la correspondencia es perfecta entre *calumnia* y *acusación*, por una parte, y *látigo* de la lengua (véase Job 5,21), por otra. La imagen del *yugo* es una evocación de Eclo 25,8 (ver comentario). De la mujer celosa pasa Ben Sira a la *mujer borracha* (ignominia de esta conducta en 1 Sm 1,13-16) y a la *adúltera* (sobre sus ojos, ver Prov 6,25). El último ejemplo de esta gama de caracteres femeninos lo constituye la *hija desenvuelta*, que exige del padre una vigilancia redoblada. En Eclo 42,9-14 volverá Ben Sira sobre el tema. Eclo 26,12 cierra esta serie de consejos con unas bellas y atrevidas imágenes sobre el inmoderado apetito sexual de algunas mujeres. No pueden pasar desapercibidas las connotaciones sexuales y genitales de estos elementos imaginativos. *Boca, agua, flecha y aljaba* apuntan en esta dirección. Para la boca como imagen de la vulva, consultar Prov 30,20; sobre el valor ambiguo de las imágenes del agua, véase Prov 5,15-18. Aljaba y flecha hablan por sí solas. El traductor griego ha vanalizado la

lectura enigmática del conjunto en el tercer hemistiquio, al ofrecer la interpretación con *se ofrece a cualquier hombre* con lo que priva al lector de la armonía del conjunto y del reto de la ambigüedad. El original hebreo dice: “se sienta frente a cualquier estaca”. En todo este apartado, Ben Sira nos ha ofrecido la potencialidad maléfica de la fisonomía: lengua, corazón, ojos y boca.

26,13-18 Elogio de una buena esposa.

Nueva instrucción sobre las buenas mujeres (Eclo 26,13-27), en la que el autor parece comentar Eclo 26,1-4. Desde el punto de vista literario, esta amplia unidad está probablemente integrada por dos unidades menores: Eclo 26,13-18 y 26,19-27. De hecho, esta última sólo aparece en siriaco y en algunos testigos textuales griegos, por lo que no parece original de Ben Sira. El propio elemento formal “Hijo mío” de Eclo 26,19, típico del comienzo de consejos e instrucciones, avala la sospecha de que se trata de dos unidades. Conforme a Eclo 26,13-18, el valor de la mujer se manifiesta, entre otras cosas, en la discreción en el hablar (ver Eclo 25,25) y en la honestidad (ver Eclo 26,9), virtudes que deleitan al marido (ver por contraste Eclo 25,18.23) y lo robustecen (contraste en Eclo 25,23b). Las imágenes utilizadas para representar tales valores de la mujer nos transportan desde el orden cósmico al ámbito religioso-cultural. Como el sol (ver Eclo 43,2-5), la mujer es capaz de dispensar “luz y calor” en el hogar, retrayendo la “oscuridad” y el “frío”. La mención de la lámpara y las columnas de oro nos pone en contacto con la fastuosidad del mundo de la liturgia judía (ver Sal 144,12). La buena mujer tiene algo de sagrado; es capaz de conferir dignidad a la “liturgia del hogar”. Bajo este punto de vista, está claro que Ben Sira no se está limitando a la descripción de los encantos físicos de la mujer, sino que trata de resaltar principalmente sus valores humanos y morales. Habría que tener en cuenta la belleza de estas imágenes y su profundo significado a la hora de evaluar la visión que tiene Ben Sira de la mujer. En cuanto a Eclo 26,19-27 no parece una instrucción original de nues-

tro autor; la reproducen solamente la versión siríaca y algunos manuscritos griegos, y dice así: ¹⁹ *Hijo mío, conserva intacta la flor de tu juventud, / y no entregues tu vigor a extrañas; /* ²⁰ *busca una parcela fértil en tu país, / y siembra tu grano confiando en tu descendencia. /* ²¹ *Así los retoños que te sucedan/ prosperarán contentos de su estirpe. /* ²² *Una mujer que se vende es despreciable, / una casada es torre de muerte para sus amantes. /* ²³ *Al pecador le tocará en suerte una mujer impía; / al que teme al Señor, una piadosa. /* ²⁴ *Mujer desvergonzada vive en la deshonra, / joven virtuosa hasta con el marido es modesta. /* ²⁵ *Mujer descarada es tenida por perra, / mujer modesta teme al Señor. /* ²⁶ *Mujer que honra al marido es tenida por sabia, / la que lo desprecia, por orgullosa e impía. / Dichoso el marido de mujer buena, / sus años se duplicarán. /* ²⁷ *Mujer gritona y charlatana es trompeta de zafarrancho; / en una casa así el hombre vive entre guerras y tumultos.* Se trata, pues, probablemente de una aportación de otro escritor que utiliza los tópicos comunes de Proverbios y del Eclesiástico relativos a la mujer. Con ellos se pretende exhortar a los jóvenes a abandonar las aventuras eróticas y a centrarse en la elección de una buena esposa con la que poder fundar un hogar. La exhortación comienza con un consejo a evitar el trato con la prostituta ("extraña", ver Prov 5,3.20; 7,5). *Vigor* vale por "capacidad reproductiva", y *grano* (= semilla, semen) guarda relación, en el plano de la metáfora, con *parcela* (imagen del cuerpo femenino). Sobre estas ideas, consultar Tob 4,12. En Eclo 26,22-26 son definidas las virtudes de la mujer, aunque contrastadas alternativamente con eventuales defectos: la casada piadosa, virtuosa, modesta, respetuosa del marido y buena (en suma, temerosa del Señor: Eclo 26,25b) tiene la contrapartida de la que se vende, la impía, desvergonzada, descarada, orgullosa, gritona y charlatana. El joven tiene que elegir, pero sólo podrá acertar desde el temor o respeto al Señor (Eclo 26,23b). Ben Sira se recrea en el uso de imágenes relativas a los peligros de la mujer. La casada es *torre de muerte* ("trampa mortal"

dice el hebreo) para sus posibles amantes (ver Prov 6,26). La dura imagen de la *perra* (Eclo 26,25) nos recuerda Dt 23,19. Sobre la imagen militar de Eclo 26,27, consultar Jos 6,4ss; Am 2,2; Sof 1,16; Zac 9,14.

26,28-27,7 Cualidades del hombre. Esta unidad puede no resultar homogénea debido a la consideración de dos temas aparentemente inconexos: el comercio sin escrúpulos y el lenguaje como vehículo del interior del hombre. Por otra parte, el proverbio numérico con que se abre la sección (ver esta forma literaria en Eclo 23,16s; 25,1s.7ss; 26,5s) parece a simple vista no responder de manera directa a ninguno de los dos tópicos. El proverbio trata de resaltar el tercer miembro: *pasar de la rectitud al pecado*. Si aceptamos la posibilidad de que Ben Sira esté hablando de un "paso" no culpable a priori, sino sólo en sus eventuales materializaciones, descubriremos entonces que la mencionada desconexión de temas es sólo aparente. En efecto, no puede admitirse que la profesión de comerciante desemboque necesariamente en el pecado (ver Eclo 42,5), pero, para nuestro autor, qué difícil es que un mercader pueda escapar de él, sobre todo cuando actúa "cegado" por el afán de lucro (Eclo 27,1; ver también Lv 19,35-36; Am 8,4s; Prov 11,1; 20,10). La falta de honestidad se agazapa entre compra y venta, con idéntica firmeza que la estaca de la tienda clavada entre dos piedras. Es posible que Ben Sira esté pensando en los peligros a que se podían ver expuestos sus compatriotas, cuya experiencia en el comercio internacional era ya notable en aquel tiempo. Pero hay otro ámbito en el que el hombre puede deslizarse con facilidad de la rectitud al pecado: el del lenguaje, único elemento capaz de confirmar la apariencia externa. "Las apariencias engañan", pero no el lenguaje. Ben Sira describe el poder de éste mediante la adopción de imágenes tomadas del ámbito de las tareas humanas: la criba (cosecha), el horno (modelado de piezas) y el árbol (cultivo). Tres elementos que describen a la persona "de peso", a la persona "bien moldeada y resistente" y a la persona "bien cultivada". No hay que pon-

derar a nadie antes de que pase por la criba o el horno de su propio lenguaje, antes de que “lo conozcamos por sus frutos” (sirva de comentario Mt 12,33-37 y 7,16-20). Una vez más nos encontramos con el tema del temor del Señor, situado precisamente de bisagra entre los dos peligros a los que puede verse expuesto el ser humano.

27,8-15 Peligros de la mala lengua. El final de la sección anterior sirve a Ben Sira para ampliar sus observaciones sobre los peligros de la lengua, observaciones que se prolongan hasta Eclo 28,26. En esta breve instrucción nuestro autor se mantiene en el ámbito de lo genérico, sin especificar. Es interesante la caracterización ética del lenguaje desatinado, elemento típico del discurso sapiencial. Los “frutos” del árbol mal cultivado son denominados *malvados*, *insensatos*, *necios* y *soberbios*; frente a las palabras de éstos, Ben Sira recomienda la de los *piadosos* y los *sensatos*. Sobre la observación de Eclo 27,13 referente a la risa del necio, sirva de comentario el refrán castellano: “En el reír mucho y recio se conoce al hombre necio”.

27,16-21 Secretos. Se comienza a especificar. La sección resalta el tema con una clara inclusión: *el que descubre* (Eclo 27,16a) / *revela* (Eclo 27,21b) *secretos*. La inclusión es realizada por el uso de dos términos también teológicos: fidelidad y esperanza, que sugieren la gravedad del tema tratado. Sobre la infamia de airear secretos, ver Eclo 22,22 (también Prov 20,19; 25,9). El amor de/a un amigo está condicionado por el respeto sagrado a lo que te ha confiado desde su cariño. La revelación de un secreto implica enemistad (Eclo 27,18a), una especie de divorcio sin esperanza (Eclo 27,21), más aún un crimen irreparable (Eclo 27,18b). Su dimensión social y su repercusión comunitaria son claras: sitúan al ser humano al margen de posibles amistades (Eclo 27,16b). La imagen del pájaro huyendo encaja perfectamente con el propósito de la sección anterior (Eclo 27,9); junto con la de la gacela (o corzo, Eclo 27,20b) aparece en Prov 6,5.

27,22-29 Hipocresía y consecuencias.

Nueva especificación: la hipocresía. Esta sección se compone de dos partes (Eclo 27,22-24 y 27,25-29), a las que sirve de enlace la expresión *a quien odia el Señor* de Eclo 27,24. En la primera se exponen las características de la hipocresía; la segunda se centra en la retribución “natural”, o de causa-efecto, de las obras del hipócrita, una retribución, sin embargo, que tiene su origen en la voluntad del Señor. Por Prov 6,12; 10,10; 16,30; Sal 35,19 conocemos la relación del guiño de ojos con la insinceridad (ver comentario a Eclo 12,8-13,1). El hipócrita es pegajoso y meloso; resulta difícil “apartarse” de él (Eclo 27,22). Bajo este aspecto, contrasta con la figura del amigo burlado de la sección anterior, que “huye” definitivamente de su antiguo amigo. Eclo 27,23 revela una estructura armoniosa. Por el contenido, responde a la instrucción de Eclo 27,8-15 sobre el mal uso del lenguaje (*meloso*, *lo que dices*, *lenguaje*, *palabras*). Bajo el punto de vista formal, resaltan los contrastes entre *presencia* y *espaldas*, por una parte, y entre *admirarse* y *escandalizarse*, por otra. La segunda parte podría servir de comentario a nuestro “Quién al cielo escupe, en la cara le cae”. Según Ben Sira, las malas obras tienen un “efecto boomerang”. La persona mal intencionada está abocada a la autodestrucción. La imagen de la *piedra* (Eclo 27,25) nos recuerda Prov 26,27; las de la *fosa* y la *trampa*, Sal 9,16 y Ecl 10,8. Al carecer de una perspectiva del más allá, nuestro autor se limita a hablar de una retribución terrena, intrahistórica (Eclo 27,29).

27,30-28,7 La venganza. Ben Sira abandona el ámbito del autocastigo que se inflige el hipócrita para adentrarse en el terreno de la retribución divina. La mención del pecador (Eclo 27,30) nos introduce en una atmósfera teológica. El rencor suele desembocar en la venganza, actitud detestable castigada por el Señor. También en la sección anterior se nos ha hablado de la venganza (Eclo 27,28), pero no se trataba de la venganza del hombre ofendido, sino del dinamismo propio de la mala acción, que se revuelve tarde o temprano contra su ejecutor.

Según esta sección, el rencoroso se expone a la venganza del Señor. La actitud correcta frente a los agravios consiste en olvidar, perdonar y orar (ver Eclo 8,5). Sólo así evitaremos el castigo divino. Ben Sira argumenta tanto desde el sentido común y la psicología (Eclo 28,3-5) cuanto desde una peculiar teología (Eclo 28,6-7): el recuerdo de la muerte, la urgencia a cumplir los mandamientos (ver Lv 19,18) y la memoria de la alianza (probablemente el seguimiento de la Ley, ver Eclo 24,23). La mención de la muerte confirma la idea de nuestro autor de que Dios pondrá todas las cosas en orden antes de ese momento crucial (ver Eclo 7,36; 8,7; 9,12; 11,26-28; 14,12; 18,24-25 y comentarios). A la luz de estas advertencias, es fácil descubrir que la llamada al perdón de las ofensas no constituye una peculiaridad cristiana. Como vemos, la relación entre perdón humano y perdón divino se cultivaba ya en el Judaísmo al menos dos siglos antes de la era cristiana.

28,8-12 Las disputas. Riñas, discordia y calumnia son obra del iracundo y el pecador (un tópico sobre el que se puede consultar Prov 15,18 y 29,22). Se trata de otra serie de defectos ocasionados por el mal uso de la palabra (Eclo 28,12). La importancia de esta instrucción queda resaltada por la desproporción entre el consejo como tal (Eclo 28,8-9) y la imaginería que lo sustenta (Eclo 28,10-12). La correspondencia entre furor y fuego en el plano metafórico constituye un tópico universal (ver también Prov 26,21). Comparar con “encenderse el rostro de ira” o con expresiones como “echar leña al fuego”. De nuestro refranero se puede cosechar la sentencia “El fuego y la mala garganta, cuanto le echan, tanto traga”. La fuerza de Eclo 28,10 reside en la observación de que la cólera destructiva está en relación directa con el poder y la riqueza. De todos modos, no se trata de reacciones fatídicas o azarosas, pues en manos del ser humano está la posibilidad de apagar las “brasas” de la discordia. En un sentido análogo, dice el refrán castellano: “Poca agua basta para apagar gran ascua”.

28,13-26 Las malas lenguas. Con esta sección termina la instrucción sobre los peligros de la lengua que dio comienzo en Eclo 27,8. Desde el punto de vista literario, está satisfactoriamente construida, pues a la *ruina* anunciada en Eclo 28,13 corresponde el consejo de cercar la propiedad con espinos e instalar *puerta y cerrojo*. La sección se centra fundamentalmente en el poder destructor de la calumnia, que no respeta casas de príncipes ni esposas ejemplares (sobre el divorcio, ver Eclo 7,26; 25,26). Su poder letal es superior al de la espada, hasta tal punto que es preferible morir (“vivir en el abismo”, Eclo 28,21) que vivir bajo su yugo de hierro. La imagen describe la imposibilidad que tiene el ser humano, sometido a la esclavitud de la calumnia, de moverse socialmente con agilidad y libertad. La gravedad de este pecado es tal que su yugo no sólo atenaza a quien profiere la calumnia sino que destruye a quien da crédito a su contenido (Eclo 28,16). Es curioso observar que Ben Sira utiliza la imagen del *yugo* y las *cadenas* en relación con la sabiduría, desde una perspectiva positiva (ver comentario a Eclo 6,24-25.29-30). A partir de Eclo 28,22, nos encontramos con una especie de “reserva ética”, que enlaza con el marcarismo de Eclo 28,19. Ahora Ben Sira expone el medio de que dispone el ser humano para evitar la fuerza destructora de la calumnia: la piedad. Sólo quien tiene una disponibilidad religiosa básica podrá escapar a las “llamas” o las “garras” de la maledicencia. Por Eclo 28,10-12 conocemos el fuego como referente imaginativo de los desmanes producidos con la lengua. Conviene hacer una lectura metafórica de Eclo 28,24, a tenor del contenido del versículo siguiente: “procura defender tu integridad con cualquier medio, no sea que despillarres tu riqueza interior, tus buenos propósitos –*tu plata y tu oro*–. Eclo 27,6-7 nos pone en la pista interpretativa de Eclo 28,25. Si la lengua descubre la interioridad del ser humano, la actitud sapiencial obliga a sopesar las palabras (*balanza y peso*) y, si fuera necesario, a instalar *puerta y cerrojo* (ver Eclo 22,27 y Sal 39,2 y 141,3). Interesante la imagen de Eclo 28,26: “tropezar con la lengua”.

29,1-13 Préstamos. Eclo 29 está dedicado a asuntos relativos al dinero. Esta primera sección, referente a los préstamos, constituye un claro exponente de prudencialismo sapiencial: conveniencia de prestar, pero teniendo en cuenta destinatario y circunstancias. En sus recomendaciones, el autor no se ciñe sin más al sentido común, sino que argumenta desde categorías religiosas. El pensamiento discurre así: conveniencia de poner en práctica nuestra generosidad (Eclo 29,1-3), basada tanto en lo religioso cuanto en lo pragmático (Eclo 29,3); precaución en ciertos casos (Eclo 29,4-7); situaciones en que no hay que contabilizar los riesgos de la generosidad (Eclo 29,8-10); sanción religiosa (Eclo 29,11-13). La activa participación de los judíos en el comercio internacional en tiempos de Ben Sira obligaba a éste a tomar distancias respecto a actitudes que podrían estar lejos de las recomendaciones de la ley de Moisés: prohibición de la usura con los correligionarios y de la retención inmoderada de prendas (Ex 22,24-25); llamadas a la generosidad sin trabas (Dt 15,7-11). Hay casos, sin embargo, en los que no conviene prestar, pues pueden acabar con el dinero, la buena fama y la amistad del generoso prestamista (ver Prov 6,1-5; 11,15; 17,18; 20,16; 22,26-27; Sal 37,21 y nuestro "Si le quieres enemigo, presta tu dinero al amigo"). Sin duda, Ben Sira está pensando en la desagradable experiencia de numerosas generaciones. Dice nuestro refranero: "Ya se murió el emprestador, que lo mató el malpagar" o "Más vale dar dado que dar prestado". Existe, no obstante, una "reserva sociológica". Del mismo modo que nuestro autor es proclive a la condena de los poderosos comerciantes (ver Eclo 26,29-27,2), no disimula su simpatía y compasión por los desheredados de la sociedad. Ante este tipo de personas (también ante el hermano y el amigo) nunca hemos de escatimar nuestra generosidad. Es inmoral permitir que se "pudra nuestro dinero" (Eclo 29,10b, ver Mt 6,19-20) y no ayudar a los demás. Los pobres no pueden recompensar nuestra generosidad, pero obtendremos una recompensa interior, no mensurable según criterios financieros, una recompensa supe-

rior al valor del oro (Eclo 29,11b). El burdo pragmatismo de Eclo 29,3 es contrarrestado por el profundo humanismo religioso del final de la sección, muy propio del Judaísmo ortodoxo de la época de Ben Sira.

29,14-20 Fianzas. Un nuevo ejemplo del equilibrado humanismo de nuestro autor. Se trata de una serie de recomendaciones dirigidas tanto al fiador como al beneficiario de la fianza. La positiva recomendación inicial (Eclo 29,14a) es matizada por la observación final (Eclo 29,20b). Entre estas dos advertencias se presenta una serie de casos que recomiendan prudencia. De todos modos, esta unidad literaria es un buen botón de muestra del profundo sentido de la misericordia que tenía el autor del Eclesiástico (ver la distinta actitud de Prov 17,18). No sorprende en Ben Sira la caracterización ética de quien fia ("bueno") y de quien hace mal uso de la fianza ("pecador").

29,21-28 Pobre pero independiente. Con esta breve sección da por finalizada Ben Sira su instrucción sobre el dinero. Recomendamos nuestro autor las ventajas de una vida independiente, aunque sea con apuros económicos. Peor les va a quienes se arriesgan a vivir a expensas de otros con mayores posibilidades. Acabarán siendo tratados como parásitos. El pobre que sabe sacar provecho de lo poco (aunque suficiente) que tiene (Eclo 29,21), será honrado por sus vecinos y no tendrá que pedir permiso a nadie para vivir. Podrían servir de comentario a esta sección nuestros refranes "Ayúdame con lo tuyo, y no tomes prestado a ninguno" y "Más quiero pedir a mi cedazo un pan apretado, que a mi vecina prestado".

30,1-13 Corrección de los hijos. Instrucción sobre la educación de los hijos. Introduce el tema una serie de oraciones participiales que se extienden hasta Eclo 30,7; a partir del Eclo 30,9, el uso del imperativo sugiere la urgencia del tema. En la primera parte resalta la contraposición *El que ama a su hijo* (Eclo 30,1a)/*Quien mimó a su hijo* (Eclo 30,7a). Sirve de marco a la considera-

ción de los beneficios que una buena crianza proporciona al “nombre familiar”: por una parte, alegría, satisfacción, orgullo, envidia ajena (consultar Prov 29,17); por otra, consistencia inalterada del prestigio familiar. Las reflexiones responden a la exclusiva consideración del asunto desde el “más acá”: supervivencia del ser humano en su descendencia (*un hijo como él*, véase Eclo 44,8-14). Un hijo educado mantiene a distancia a los enemigos del grupo consanguíneo, siempre al acecho de un posible traspies del paterfamilias. Será como la prolongación de su progenitor, tanto para los enemigos como para los amigos. El proverbio de Eclo 30,8 da paso a la serie de imperativos que hilvana el contenido de la segunda parte, imperativos que recomiendan un modelo de educación convencional notablemente alejado de nuestra sensibilidad actual, especialmente en lo concerniente a los castigos corporales. De todos modos, es necesario reconocer que estas recomendaciones no son fruto exclusivo de los criterios educativos de Ben Sira (consultar Prov 13,24; 19,18; 22,15; 23,13-14; 29,15; castigo extremo en Dt 21,18-21); ni siquiera pueden circunscribirse al ámbito cultural judío. Idéntico modo de afrontar los problemas planteados por la educación de los hijos descubrimos en las antiguas instrucciones del Próximo Oriente antiguo en general, y de Egipto en particular. Los padres debían mantenerse “en su puesto”, sin hacer excesivas concesiones a la familiaridad con sus hijos.

Algunos manuscritos griegos añaden Eclo 30,11b-12a: *y no cierres los ojos a sus faltas. Doblega su cerviz mientras es joven*. Y Eclo 30,12c: *y por ello tengas que sufrir*. El texto hebreo dice en Eclo 30,13: *Corrige a tu hijo y endurece su yugo, no sea que en su insensatez se vuelva contra ti*.

30,14-25 Salud. Excelencias de la salud y la alegría, contrapuestas a los aspectos siempre negativos de la muerte y la tristeza. Las consideraciones generales de los primeros versículos dan paso a la instrucción propiamente dicha con el uso del imperativo en Eclo 30,21.23. Antes hemos asistido a un auténtico repertorio de formas literarias tí-

picas de la tradición didáctica: “más vale... que”; “no hay... ni”; “mejor... que”; preguntas retóricas; etc. Con esta variedad de recursos formales se pretende sin duda ahondar en el tema. El tópico de la salud (Eclo 30,14-16) siempre ha sido cultivado en la literatura epigramática, generalmente unido al del dinero (“De enero a enero, tener buena salud y mucho dinero”; “Con salud y la bolsa llena, ¿quién dijo penas?”). Pero, como el disfrute de los bienes depende en definitiva de la salud, la balanza se inclina siempre del lado de ésta: “Si salud tienes, tienes hartos bienes”.

La consideración de la muerte en Eclo 30,17-18 apuntala la reflexión anterior: mejor la muerte que vivir enfermo sin poder disfrutar de los bienes. De nuestro refranero esgimamos: “Más vale la salud que el ataúd” y “Para poca salud, las cuatro velas y el ataúd”, que responde al pensamiento de Eclo 30,17. La mención del ídolo que ni come ni huele (Eclo 30,19a) parece una glosa (basada sin duda en textos como Sal 115,4-7), que pretende explicar, malinterpretando y con muy poca fortuna, a Eclo 30,18. Por otra parte, tal mención interrumpe la progresión de las imágenes. En efecto, el drama del eunuco que suspira impotente en el regazo de una virgen discurre paralelo a la imposibilidad de que un muerto pueda gozar de los manjares que se le ofrecen. Si una salud quebrantada está fatalmente cercana a la muerte, la tristeza puede acabar minando la salud del ser humano. Este es el tópico que pretende abordar Ben Sira a partir del imperativo de Eclo 30,21. La alegría alarga los días; la tristeza y las preocupaciones son perjudiciales y envejecen prematuramente, aparte de ser inútiles. El consejo de Eclo 30,23 bien podría suscribirlo Qohélet (ver Ecl 11,10). Eclo 30,25, donde, conforme a la antropología hebrea, *corazón* vale por “mente”, nos recuerda el aforismo latino “Mens sana in corpore sano”.

El texto hebreo en Eclo 30,15b dice: *un buen ánimo más que las perlas*. En Eclo 30,19b: *Así es quien posee riquezas y no puede gozar de su fortuna*. Y en Eclo 30,20: *Como eunuco que abraza a una muchacha entre suspiros, así quien impone la justicia por la fuerza*.

31,1-11 Desventajas de la riqueza. Esta sección enlaza perfectamente con la anterior, no sólo desde el punto de vista del contenido (Ben Sira pasa ahora a ilustrar con un ejemplo los consejos de la sección anterior, sobre todo la observación de Eclo 31,14-15), sino desde el uso del léxico (*preocupaciones* en Eclo 31,24 y 31,1.2). Conocemos ya el carácter sospechoso que tiene la riqueza para Ben Sira. Los afanes que provoca en el ser humano son comparados con una enfermedad grave (Eclo 31,2, que conecta con Eclo 30,17). Recordemos el dicho “Mal haya caudal que da continuo afán”. Sólo en Eclo 31,4 se menciona al *pobre*, y no como ideal de vida social, sino simplemente como término de comparación. Rico y pobre se afanan; el primero para la codicia, el segundo para cubrir sus necesidades (ver Eclo 29,21-23; también Ecl 5,11). El descanso de aquél recalca en el placer; el del pobre, en la miseria. Pero, en definitiva, el oro sólo proporciona pecado y ruina humana; más que camino seguro, el oro es una trampa que nos precipita a la perdición (ver al respecto la enseñanza de Jesús en Lc 12,16-20). El macarismo del Eclo 31,8 revela la poca confianza que albergaba Ben Sira respecto a la posibilidad social del “rico honrado”. La propia forma interrogativa usada en los dos versículos siguientes confirma, desde el punto de vista literario, la sana duda de nuestro autor: ¿será posible encontrar un rico no codicioso y libre de culpa? Tal duda, sin embargo, implica un notable desplazamiento de acentos en lo concerniente a la evolución del pensamiento sapiencial en Israel. Según la sabiduría convencional, y a tenor de la doctrina de la retribución, la riqueza constituye una de las manifestaciones del favor divino. Una vida honrada se veía coronada por la riqueza y el honor (consultar el marco narrativo del libro de Job). A la luz de este principio, vemos que Ben Sira duda razonablemente de su validez. La riqueza ya no es automáticamente un signo de bendición divina (ver Mt 19,23). Todo lo contrario. Puede darse con frecuencia el caso de que el afán de lucro constituya la plataforma más adecuada para la autodestrucción. La única salida del estrecho callejón de la ri-

queza consiste probablemente, según nuestro autor, en compartir los bienes. En esta dirección apunta posiblemente la mención de las maravillas y las buenas obras ante el pueblo y la asamblea de Eclo 31,9 y 31,11.

El texto hebreo en Eclo 31,6 dice: *Muchas han sido las víctimas del oro y de quienes han confiado en las perlas; no han podido escapar al mal, ni ponerse a salvo el día de la cólera.*

31,12-24 Comidas en sociedad. Comienza un nuevo tópico que se prolonga hasta Eclo 32,13: las buenas maneras en la mesa y los eventuales peligros que acechan a los comensales. El tema era convencional en la literatura de sentencias y en las instrucciones de las culturas vecinas de Israel, especialmente en Egipto. La cultura del hombre instruido estaba casi circunscrita a la formación de los futuros funcionarios cortesanos, incluido el funcionariado religioso. Las escuelas de “sabiduría” de Egipto y Mesopotamia daban principalmente cabida a los jóvenes aristócratas que aspiraban a puestos de responsabilidad en la burocracia estatal. Leer y escribir, el buen y mal uso de la palabra, el trato con los poderosos, las normas sociales, eran algunos de los principales centros de interés de aquellos maestros de sabiduría. Aunque Ben Sira se sitúa en un estadio profundamente evolucionado de reflexión sapiencial, donde la sabiduría sólo es accesible desde presupuestos éticos y teológicos, el maestro de Jerusalén no pierde de vista aquellos aspectos tradicionales de la educación que pueden proporcionar al educando cierto grado de seguridad en sus relaciones sociales. Esta es la función de las tres instrucciones que vienen a continuación: Eclo 31,12-24; 31,25-31; 32,1-13. Es probable que la época que tocó vivir a nuestro autor hubiese ido asimilando un tipo de conducta relativa a la vida social fruto de la civilización helenista. De hecho, el Antiguo Testamento no menciona este tipo de banquetes.

En la primera instrucción se advierte un cambio de tono respecto a las secciones inmediatamente anteriores. No sólo ha desaparecido la tensión dramática, sino que

desarrollamos ciertos despusites humorísticos en algunas observaciones (p. e. Eclo 31,12. 14.16). Son fustigados vicios como la codicia, la glotonería, la voracidad y la falta de miramientos hacia quienes te rodean. Por el contrario, se alaba el autocontrol, la modestia, la discreción y la frugalidad; en general, los convencionalismos de la época relativos a la buena educación, que no tienen por qué coincidir con los actuales (p. e. Eclo 31,17). De todos modos, los principios deben adaptarse a las circunstancias (ver Eclo 4,20). Cuando éstas cambian, la actitud sabia debe aprender a integrar la disposición a la flexibilidad. De ahí que, frente a un consejo de validez general referente a la moderación (Eclo 31,19-20), podamos encontrar la previsión relativa al caso opuesto (Eclo 31,21), cuando por cortesía hacia nuestro anfitrión hemos de comer más de lo necesario. La sección termina con una tonalidad instructiva –*escúchame*– y una apreciación genérica –*en todo lo que hagas*– en Eclo 31,22, acompañadas del elogio de la generosidad y la condena de la tacañería (Eclo 31,23-24). De Eclo 31,20 nos habla el refranero castellano: “El pez que busca el anzuelo, busca su duelo”; “Más mató la cena que sanó Avicena”.

El texto hebreo en Eclo 31,13 dice: *Recuerda que es mala la envidia, que Dios aborrece la envidia, y que nada creó peor que ella. Ante cualquier cosa lloran los ojos y por el rostro fluye el llanto. Y en Eclo 31,15: Considera a tu prójimo como a ti mismo, y ten en cuenta lo que no te gusta.*

31,25-31 Ventajas y desventajas del vino. Es probable que tengamos que admitir como telón de fondo de esta sección la institución griega del “symposion”, importada en Palestina durante el periodo helenista. Ben Sira, aun reconociendo las excelencias físicas y psicológicas tradicionales del vino, pretende advertir a sus lectores de los graves peligros de la inmoderación. Presenta sus consejos según el método de la alternancia, un recurso muy del gusto de los maestros de sabiduría: precauciones (Eclo 31,25-26); excelencias (Eclo 31,27-28); peligros (Eclo 31,29-31). Si el vino enardece, la imagen del horno

habla por sí sola. El “momento adecuado” –*a su tiempo*– y la *mesura* son tanto ideales griegos como judíos (ver Eclo 1,24; 18,22; sobre el tema que tratamos, Prov 23,29-35). La falta de medida convierte el potencial elixir en fuente de perdición y agravios. La desinhibición causada por el exceso de vino puede desatar irreflexivamente la lengua. De nuestro refranero entresacamos: “El vino añejo alegra y remoza al viejo”; “La alegría del vino hace rey al mendigo”.

El texto hebreo añade en Eclo 31,28: *¿Qué es la vida si falta el vino? Desde el principio fue creado para la alegría.* Y Eclo 31,29 dice: *Dolor de cabeza, amargura y vergüenza, el vino bebido con pasión e irritación.*

32,1-13 Los banquetes. Con esta sección termina Ben Sira su instrucción sobre las comidas sociales. La costumbre de la presidencia (Eclo 32,1) y de la música (Eclo 32,3-6; ver Eclo 49,1) en los banquetes parece ser una costumbre griega adoptada en Palestina. Aparece fundamentalmente una triple tipología a la que nuestro autor dirige sus consejos: presidente de mesa, anciano y joven. El presidente debe ser solícito y cumplir con su encargo de anfitrión sin estridencias. El anciano debe hacer gala de moderación y oportunidad en su lenguaje. No es de sabios hablar a destiempo e interrumpir el buen ambiente. La armonía creada por un buen banquete, un vino selecto y una adecuada melodía fuerzan a Ben Sira a utilizar imágenes excesivamente sofisticadas (Eclo 32,5-6). La instrucción se centra fundamentalmente en el comensal joven, al que se dedican los consejos de Eclo 32,7-10. Algo normal, si pensamos que la instrucción sapiencial iba dirigida primordialmente a la educación de los jóvenes. Cabe resaltar el paralelismo entre los imperativos *Habla, anciano* y *Habla, joven*. Pero, mientras la corona de las canas justifica a priori la intervención del anciano, la recomendación hecha al joven es introducida condicionalmente (*si es necesario*, para no dar impresión de no saber contribuir al diálogo; *si se te pregunta*, de otro modo se daría una falsa imagen de mala educación). El prudencialismo de Eclo 32,8-9 responde clara-

mente al ideal sapiencial: economía de lenguaje, pero sin que por nuestro silencio se nos juzgue ignorantes; modestia ante los poderosos; no intervenir mientras otro tenga el uso de la palabra. La imagen de Eclo 32,10 no es muy feliz para nuestro gusto literario; resulta inhabitual y chocante el paralelismo entre relámpago/trueno (el hebreo dice “granizo” en lugar de “trueno”) y buenas maneras/modestia. Sorprende en Ben Sira la recomendación, por otra parte grata, de Eclo 32,13: una especie de integración de vida religiosa y vida social. El creyente reconoce que todos los bienes provienen del Hacedor, hasta los cosechados en una grata e instructiva convivencia.

El texto hebreo en Eclo 32,9 dice: *No hables en medio de los ancianos, y con los principales no seas impertinente*. En Eclo 32,10a: *Antes del granizo brilla el relámpago*. Y en Eclo 32,11 añade: *Cuando estés en la mesa, no hables demasiado, aunque se te ocurran cosas*.

32,14-24 El temor del Señor. Abandona momentáneamente Ben Sira el ámbito de la instrucción secular. Por una parte, pretende sin duda tomar aliento religioso; por otra, intenta que su lector no olvide la fuente última que fertiliza sus consejos y la raíz de la que brota la auténtica sabiduría: el temor del Señor. Eclo 32,14 es programático, idéntica función que Eclo 33,1 en la siguiente sección. La unidad literaria que ahora nos ocupa presenta una clara inclusión: *el que busca la ley* (Eclo 32,15); *el que confía en la ley* (Eclo 32,24). A pesar del tono religioso general, Ben Sira argumenta también desde el buen sentido.

Se percibe una especie de triple referencia de la actitud sabia: la ley, el consejo ajeno y la confianza en sí mismo. Por una parte, insiste en que quien teme al Señor y se dedica a la ley adquiere buen juicio, camina seguro y sus obras tienen éxito. El carácter contrapuesto del hipócrita pecador constituye un tópico en Ben Sira. Por otra parte, a partir de Eclo 32,17, parece argumentar desde el buen juicio o la experiencia compartida: importancia de la corrección, del consejo, de la reflexión que precede a la acción,

de la prudencia en las empresas. Pero, en definitiva, “sé fiel a ti mismo”, confía en tu buen juicio; si bien la mención de la confianza en la ley y en el Señor de Eclo 32,24 trata de poner en guardia contra cualquier pretensión de autoconfianza destructiva.

El texto hebreo en Eclo 32,14 añade: *El que busca la voluntad de Dios adquirirá comprensión, y él le responderá en su oración*. En Eclo 32,16 dice: *Los que temen al Señor comprenderán su juicio y su corazón producirá abundante sabiduría*. En Eclo 32,17b dice: *utiliza la ley según le conviene*. Y en Eclo 32,18 añade: *El hombre sabio no acepta soborno, pero el arrogante y el insolente no cumplen la ley*.

33,1-6 Confianza en la palabra de Dios.

Continúa la tonalidad religiosa y el hincapié en la ley. La apertura es formalmente idéntica a la de la sección anterior, si bien la eficacia del temor/respeto del Señor no es descrita aquí positivamente (como en Eclo 32,14: *acepta*), sino negativamente: *está libre*. La aceptación de la ley implica una actitud básica y desemboca en consecuencias de orden práctico. Dicha actitud está definida por los conceptos “sabio” y “sensato” (Eclo 33,2,3), calificativos que, junto con los antónimos “hipócrita” y “burlón” (Eclo 33,2, 6), trascienden en Ben Sira el ámbito de la definición caracteriológica para adoptar matices netamente teológicos. En este sentido, “sabio” llega a equivaler a “justo”. En Eclo 33,4 se condensan las consecuencias de orden práctico que derivan de tal actitud: la confianza en la ley (¡como si se tratara de un oráculo!) se manifiesta, entre otras cosas, en la posibilidad de “poner en orden” (concepto clave en la tradición didáctica) las propias ideas con el fin de ser escuchado (paralelismo, más que casual, entre la escucha de la ley y la escucha de los discursos de sabiduría). Las consecuencias se definen desde la eficacia; de ahí que la mente del necio sea comparada con el ineficaz movimiento de una rueda o un eje que siempre vuelven sobre sí mismos. *Caballo en celo* es la persona insana incapaz de admitir la “montura” de un consejo o una instrucción.

33,7-15 Opuestos en la naturaleza. Sección doctrinal con el problema de la teodicea (defensa de la justicia divina) como telón de fondo. La finalidad de esta sección pretende probablemente dar respuesta a la posible objeción de por qué no corren idéntica suerte todos los hombres, si el mundo es un todo ordenado. Secundariamente, Ben Sira aborda el torturante problema, ligado al anterior, del origen del mal en el marco de dicho orden. La continua tensión entre bien y mal, perceptible en los órdenes cósmico y social, siempre ha amenazado la convicción religiosa del control divino de la creación. No es la primera vez que contemplamos a nuestro autor como abanderado de la justicia divina (ver comentarios a Eclo 5,1-8; 15,11-20; 16,17-23). A partir de Eclo 32,14, Ben Sira ha ido definiendo dos caracteres humanos; por una parte, tenemos al sabio, prudente, disciplinado, dedicado a la observancia de la ley; por otra, al necio, imprudente, estúpido, indisciplinado, despreocupado por la ley. Para Ben Sira, estas diferencias se basan en el orden que Dios ha establecido para el cosmos en general y para los seres humanos en particular. Comienza la unidad literaria no con la formulación de la objeción propiamente dicha, sino con la de un caso análogo extraído del ciclo estacional (¡recurso al orden de la creación!) que le sirve de término de comparación. En su sabiduría, Dios ha establecido libremente diferencias entre los días, a pesar de ser una la fuente de la luz: unos son días ordinarios ("de labor"); otros, santificados, festivos. El símil le ahorra a Ben Sira la formulación de la auténtica objeción en Eclo 33,10, que tendría que sonar así: "¿Por qué un ser humano corre mejor suerte que otro, si todos han sido creados de la arcilla?" (sobre esta idea, ver Gn 2,7; Sal 103,14; 104,29; Job 10,9; Ecl 3,20; 12,7; Sab 7,1). Nuestro autor responde desde el determinismo divino, lo que la teología moderna llamaría predestinación. También Dios, en este caso, se ha propuesto libremente, desde su sabiduría, distinguir y diversificar (sobre la inalterabilidad de la obra de Dios, ver Ecl 7,13-14). La mención del barro en Eclo 33,10a le sirve para prolongar la

imagen en Eclo 33,13: Dios como *alfarero* que modela según su voluntad (sobre esta idea, Is 29,16; Rom 9,20-23), que da a los mortales *según su justo juicio*. Como esta respuesta no satisface al oyente, que podría argumentar en contra desde la perspectiva de la falta de libertad en el ser humano, Ben Sira se apresta a redondear su discurso de teodicea. Para ello, se adentra en un territorio hasta ahora virgen en la tradición sapiencial israelita: el de la metafísica. Dios ha creado todas las cosas por pares de contrarios en equilibrio: mal y bien, muerte y vida; según elija el ser humano, se convertirá en pecador o piadoso (Eclo 33,14). Así queda aparentemente salvado el libre albedrío humano (consultar comentario a Eclo 15,11-20), aunque al lector le queda la duda de cómo es posible que la persona pueda elegir si Dios ya *ha diversificado sus caminos* (= conducta, destino) (Eclo 33,11). Ben Sira no pretende decir que Dios ha creado la inclinación de cada uno hacia el bien o hacia el mal, sino que ha dispuesto que el resultado de su libre elección le lleve por un camino o por otro. En cualquier caso, es interesante observar que, a tenor de la letra de Eclo 33,14, el mal está de algún modo directamente relacionado con la voluntad de Dios, una idea que también se puede deducir de la observación de Job 2,10, si bien Ben Sira no concibe la fórmula "Dios ha creado el bien y el mal". No se lo permite la teología de Gn 1-3. Se contenta con la fórmula neutral *frente al mal está el bien*.

El texto hebreo en Eclo 33,13d dice: *él le ofrece un puesto en su presencia*. Y en Eclo 33,14 añade: *frente a la luz, las tinieblas*.

33,16-19 Nota personal. Nota personal como apéndice a una sección doctrinal y proemio a una nueva serie de instrucciones. Con ella trata de legitimar su enseñanza y su derecho a impartirla. Idéntica función hemos observado en Eclo 24,30-34 respecto a Eclo 24,1-29 y 25,1ss. Sin embargo, la similitud de ambos apéndices no es meramente funcional, sino de contenido. Las imágenes acuáticas de Eclo 24 dejan paso aquí a las imágenes de la recolección. Allí el sabio es un humilde canal

que sale de un río; éste acaba convirtiéndose en caudaloso mar. Aquí Ben Sira denomina *vendimiadores* a los “cultivadores” de la tradición sapiencial que le han precedido; él mismo ha empezado con humildad (*rebuscador*) a trabajar en ese campo de cultivo, aunque, gracias a su esfuerzo personal (Eclo 33,16b) y a la ayuda del Señor (Eclo 33,17a), se ha convertido en un productivo vendimiador. Como persona consciente de la tarea que tiene entre manos, sabe que debe compartir el producto de su “cosecha”. La dedicación sapiencial beneficia al propio sabio y a quien está dispuesto a acogerse a su instrucción (ver estas ideas expuestas con claridad en el Prólogo del traductor griego). La semejanza de esta unidad literaria con Eclo 24,30-34 es patente sobre todo en la expresión *no he trabajado sólo para mí* (Eclo 24,34; 33,18). *Oídme, pues* (Eclo 33,19) constituye la conclusión lógica del discurso de nuestro autor. Si su enseñanza es *como profecía* (Eclo 24,33), queda automáticamente legitimada. Los jefes del pueblo que presiden la asamblea no tienen por qué ser necesariamente los administradores de la justicia pública. El lenguaje es probablemente figurado; con él Ben Sira pretende que sus oyentes se dejen moldear para alcanzar una instrucción digna de un funcionario público.

33,20-24 Testamentos e independencia.

Ben Sira trata un lamentable caso observable seguramente en su época y desgraciadamente muy común en los tiempos actuales. Ya nos había dicho en Eclo 32,22 que hay que desconfiar hasta de los propios hijos. Aquí menciona al hijo antes de la mujer (i) y nada dice de las hijas. El que deja sus bienes en manos de su familia o parientes antes de la hora de la muerte comete una insensatez y se expone a las críticas burlonas de los demás (“manchar la reputación”). Dice el refranero castellano: “No se dé a otro quien puede ser suyo propio”.

33,25-33 Siervos. Dos dichos populares (Eclo 33,25a.27a) sirven a Ben Sira para exponer una instrucción sobre los criados. En la cultura de la época, siervos o esclavos eran

considerados propiedad personal, como el resto del ajuar doméstico. Es curioso observar en algunos textos bíblicos la mención de los esclavos junto con el ganado (Ex 20,10. 17; Job 1,2; aquí son comparados con un asno). Ben Sira sugiere una actitud equilibrada entre dos extremos, representados por Eclo 33,25-29 y Eclo 33,30-33. Por una parte, conviene aplicar al criado la corrección, la mano dura, el castigo y, si fuese necesario, la humillación del cepo. Para nuestra sensibilidad, resulta cínico el paralelismo entre el “trabajo” del siervo y la “tranquilidad” del dueño (Eclo 33,26). El trabajo del criado es considerado desde un punto de vista que nosotros calificaríamos de “alienación”. Mientras tenga algo que hacer, no se entretendrá con las veleidades de la libertad. A pesar de que la esclavitud era un fenómeno “normal”, social y religiosamente admitido en aquella época, resulta extraña esta actitud de un maestro de sabiduría, buen conocedor sin duda de la tradición bíblica y de la historia de su pueblo. Inconscientemente reflexiona como el faraón egipcio en tiempos de la opresión que nos describe el libro del Exodo (Ex 1,10-14; 5,4-9). Por otra parte, a partir de Eclo 33,30 humaniza su postura, pero desgraciadamente tal atenuación se basa en motivos legales: *no hagas nada contra la justicia* (Eclo 33,30b), y en un pragmatismo egoísta: *lo has adquirido con sangre y sudor* (Eclo 33,31b); *lo necesitas tanto como a ti* (Eclo 33,32b); *¿cómo podrás encontrarlo (si se va)?* (Eclo 33,33b). La legislación israelita tenía seguramente previsto el caso de un esclavo que escapase de su dueño y se acogiese a otra familia (consultar Dt 23,16). Sorprende también que Ben Sira mantenga una postura “conservadora” respecto a los esclavos, pues no menciona para nada la posibilidad de su libertad conforme a determinados casos reflejados por la legislación del Pentateuco (Ex 21,2; Dt 15,12-18).

34,1-8 Inutilidad de los sueños. En todo el Próximo Oriente antiguo, la interpretación de los sueños había adquirido rango de auténtica ciencia (ver Gn 40-41). Israel no era un islote cultural. Ben Sira arremete contra las técnicas mánticas, calificándolas

de vanas, necias e ilusorias; alienantes, en suma. Las imágenes de las *sombras* y el *viento* (Eclo 34,2; ver Ecl 1,14; 2,11), del espejo (Eclo 34,3) y de la *parturienta* (Eclo 34,5) pretenden definir tales actividades como engañosas por inaferrables, inconsistentes y reflejo de uno mismo (búsqueda narcisista y egoísta de los propios intereses); auténticos trastornos pasajeros, como los de la mujer ante la inminencia del parto. En 1 Sm 28,6 se menciona el recurso a la oniromancia junto con los “urim” y la profecía. La parénesis deuteronomica (ver Dt 13,1-3) ya preveía los peligros que pueden derivarse del trato con soñadores (ver Jr 29,8). Ben Sira menciona una excepción: los sueños de los que se tenga la certeza que vienen del Altísimo. Probablemente está pensando en ciertos pasajes del Antiguo Testamento en los que Dios revela su voluntad durante el sueño (p. e. Gn 28,12-16; Dn 2,1-45; ver también Mt 1,20; 2,13). De todos modos, nuestro autor, fiel a la trayectoria que se ha autoimpuesto en su libro, recomienda un camino inequívoco de sensatez, seguridad y sabiduría: el cumplimiento sincero de la ley (Eclo 34,8), fuente fiable de revelación. Equiparación de sabiduría y cumplimiento de la ley en Eclo 1,26-27 y 24,23-29.

34,9-12 Viajes y experiencia humana.

Los viajes como fuente de experiencia y conocimiento. Idéntica idea en Eclo 39,4. La vida del hombre no debe circunscribirse al ámbito donde ha nacido y se ha cultivado. Se trata de una criteriología que responde a la encrucijada cultural que le tocó vivir a Ben Sira y al auge del comercio en su época. La apertura de horizontes que proporcionan los viajes educan al hombre ayudándole a contrastar sus criterios éticos y sus valores religiosos. La experiencia protege al hombre ante el peligro. En Eclo 34,12, el texto griego presenta cierta ambigüedad. Ben Sira habla de salvación *gracias a todo esto*. Se podría interpretar “gracias a la experiencia acumulada”. De todos modos, como buen sabio, puede que nuestro autor perciba el lado oscuro de tales actividades y, como piadoso judío, trate de decirnos que se vio salvado gra-

cias a lo que expone en la siguiente perícopa: la eficacia del temor del Señor.

34,13-17 Seguridad de los que temen al Señor. Antes de dar inicio a una nueva y amplia sección sobre cuestiones de orden educacional, familiar y social (Eclo 36,18-42,14), análoga a Eclo 3,1-16,16; 18,15-23,27; 25,1-34,12, Ben Sira incluye una serie de unidades literarias relativas a temas religiosos. En ésta que nos ocupa, vuelve el tema del temor del Señor, elemento fundante de la teología del libro (Eclo 1,11-20; 10,19-25; 32,14-33,6). Sin embargo, la tonalidad de esta unidad incluye una serie de tópicos, no usados hasta ahora en el libro, que parecen inspirarse en el Salterio (comparar por ejemplo Eclo 34,15 con Sal 112,1): confianza y esperanza en Dios, dador de vida y bendición. Podríamos hablar de un “estilo antológico” con referencias a la tradición religiosa y literaria de Israel. Sobre los tópicos y las imágenes de Eclo 34,16, podemos consultar Gn 15,1; Dt 33,29; Is 4,6; 25,4-5; Sal 3,4; 7,11; 18,2-3; 22,20; 61,3-4; 91,1-4.11-12; 121,3.5-6; Prov 2,7; 30,5. Interesante el juego de palabras de Eclo 34,14, donde se aprecia el doble significado del verbo hebreo correspondiente al “temer” castellano: respeto reverencial y miedo. “El que teme... no teme”: *el que teme al Señor, de nada tiene miedo*.

34,18-26 Sacrificio sin valor. Estamos ante una de las páginas más soberbias de todo el Antiguo Testamento relativas al valor de los sacrificios. Ben Sira rechaza la consistencia ética de éstos en dos supuestos: sacrificar a costa de la explotación de los pobres (Eclo 34,18-23) o sin una auténtica actitud de conversión (Eclo 34,25-26). En el primer supuesto la fraseología es decididamente dura, en un tono profético inhabitual en nuestro autor, que parece particularmente sensible ante la injusticia social. La expresión *ofrenda impura* proporciona la tonalidad al conjunto. Desde un punto de vista negativo, Dios *no acepta, no perdona los pecados*; las expresiones positivas subrayan el carácter delictivo de tales sacrificios: *son como inmolarse a un hijo ante su padre* (como inmolarse an-

te Dios al pobre despojado), “un crimen”, “matar”, “derramar sangre”. Las imágenes son brutales: quien vierte la sangre de un animal en un sacrificio, es como si vertiese la propia sangre del pobre con los beneficios de cuya explotación se financia el sacrificio.

En el segundo supuesto (Eclo 34,25-26) cambia el estilo. Las preguntas retóricas no hacen sino confirmar la inutilidad de los ritos, los sacrificios y la penitencia cuando no hay intención de convertirse. Aunque Ben Sira proclama la importancia de los sacrificios (ver Eclo 35,1-10) y manifiesta un especial cariño por las tradiciones litúrgicas de Israel (consultar Eclo 45,6-22 y 50,1-21), siente espanto por un culto sacrificial desencarnado de la realidad social, que no brote espontáneamente de la interioridad del hombre pacificada en el amor y la justicia (ver Os 6,6; Prov 15,8). Eclo 34,23-24 parece que persigue la misma intención: el rico, con sus sacrificios, bendice y cree hacer algo positivo (“construir”); pero la maldición del pobre desposeído tira por tierra sus pretensiones, corrompidas en su raíz. La imagen de Eclo 34,23 se presta a otra interpretación: el pobre *construye* a base de fatigas, pero éstas acaban siendo infructíferas, pues el rico le arrebatara sus bienes –*derriba*– para financiar sus sacrificios; pero también su fatiga es inútil, pues su sacrificio constituye en realidad un detestable crimen.

35,1-10 Verdaderos sacrificios. En realidad, esta unidad debe ser leída junto con Eclo 35,11-24, pero el cambio de estilo y el paso de lo genérico a lo específico justifican el tratamiento aparte. A tenor de lo expuesto en la unidad anterior, podría deducirse engañosamente que Ben Sira minusvalora los aspectos rituales de la vida religiosa, o al menos prescinde de ellos en determinadas circunstancias. Idéntica conclusión podríamos sacar de Eclo 35,1-3. Sin embargo, nos encontramos ante un “tratamiento por polos” muy común en Eclesiástico. En Eclo 34,18-19 habla de las *ofrendas de malvados* o *de impíos*; aquí, de la *ofrenda del justo* (Eclo 35,5a) y del *sacrificio del justo* (Eclo 35,6a). Nuestro autor deja bien clara su posición al

respecto, quizá porque teme que sus lectores malinterpreten su anterior instrucción sobre la ineficacia y el carácter inaceptable de ciertos sacrificios. A partir de Eclo 35,4, sobre todo con la serie de imperativos de Eclo 35,7-9, intima al eventual lector a la puesta en práctica, con generosidad, de las obligaciones culturales. La unidad termina con una motivación –*porque*– inequívocamente religiosa, pero que deja traslucir el pragmatismo y el utilitarismo típicos de cierta tradición sapiencial. Una vez más, nos sorprende la peculiaridad de la “sabiduría” de Ben Sira, en concreto los aspectos rituales y devocionales, tan impropios del resto de la producción sapiencial.

35,11-24 Misericordia hacia el oprimido. Dios es un juez imparcial, que no tiene acepción de personas ni se deja sobornar (ver Dt 10,17; 2 Cr 19,7; Job 34,19; Sab 6,7). Con razón no acepta sacrificios que vayan en contra de este principio. Más aún, parece tener una predilección especial por los más desheredados de la sociedad: pobre y oprimido, huérfano y viuda son encarnaciones típicas de los favoritos de Dios (ver Ex 22,21-23; Dt 10,18; 24,17; Zac 7,10; Prov 23,10-11). Su clamor es eficaz; no se detiene hasta llegar a los oídos del Altísimo (consultar Ex 3,7-9; valga de comentario Lc 18,1-7). La meditación sobre la justicia de Dios da alas a Ben Sira para solicitarla en favor de su pueblo (Eclo 35,23). Nos encontramos ante una original construcción desde el punto de vista literario, donde nuestro autor va pasando sutilmente de lo individual (*pobre, oprimido, humilde*, Eclo 35,13-15.17) a lo colectivo (*justos, despiadados*, Eclo 35,18-20a), y de lo ético a lo político (a partir de las *naciones* de Eclo 35,20b), como si la consideración abstracta de la pobreza y la opresión le arrastrase por simpatía a concentrar su ánimo en el desgraciado destino de su pueblo, sometido al yugo helenista. También el tono cambia progresivamente a partir de Eclo 35,19. Hasta aquí es genérico, típico de la instrucción religiosa sapiencial. A partir de aquí, el sabio se convierte en patriota, el ánimo del escritor se enciende y el vocabulario se endurece, urgiendo a Dios a exterminar a las naciones y

¿ su pueblo (sobre la imagen de Eclo 35,24b. ver Is 45,8; Sal 72,4-6; Prov 16,15). El tono es decididamente profético (ver expresiones de Is 14,5; 42,14; 64,12). Esta “bajada a la arena” política sirve a Ben Sira para preparar la plegaria por la liberación de Israel que viene a continuación.

El texto hebreo en Eclo 35,18-20, que corresponde a Eclo 35,15-16 dice: *Las lágrimas le corren por las mejillas y el gemido acompaña a su amargura; su amargura consigue el favor y su grito alcanza las nubes.*

36,1-17 Plegaria por Israel. La mención de la *misericordia* en Eclo 35,23-24 sirve de enlace con el grito de Eclo 36,1 solicitando la *piedad* de Dios. Esta plegaria, de tono sálmico, utiliza un material léxico y literario familiar a los lectores del Antiguo Testamento. También las ideas están espigadas en las teologías sálmica y profética. Tiene tres partes bien delimitadas: Eclo 36,1-4; 36,5-10; 36,11-17. La primera y tercera, aunque distintas respecto al contenido (de destrucción y de restauración respectivamente), se distinguen por las afinidades formales: el *ten piedad de nosotros* de Eclo 36,1 se corresponde con el *ten piedad del pueblo* de Eclo 36,11; también el tema del reconocimiento del único Dios cierra ambas secciones (Eclo 36,4,17).

En la primera sección, Ben Sira solicita de manera conmovedora la intervención punitiva de Dios contra las naciones extranjeras (seguramente estará pensando en la sofocante fuerza del gobierno seléucida). Por propia experiencia sabe que Dios no deja impune el pecado y la infidelidad, demostrando así su inquebrantable compromiso (su *santidad*). En Eclo 36,3a podemos vislumbrar una probable alusión a la amarga experiencia del destierro de Babilonia y a la consolidada pérdida de las instituciones nacionales. Pero Ben Sira, al tiempo que considera justo el abandono del pueblo en el pasado por parte de Dios (ver Dt 28,36-37; Ez 38,15-16), teme que la prolongación de la situación acabe minando la fe del pueblo (ver Eclo 36,14-15) y convenciendo a los opresores del carácter vano del Dios de Israel, incapaz de liberar a quienes le dan culto. Es

como un desgarrador “¿Hasta cuándo, Señor?”. El argumento de Ben Sira tiene una lógica rigurosa. Si el Señor es el Dios de Israel, proverbial defensor de los oprimidos (ver unidad anterior), debe demostrar su poder y su santidad liberando al pueblo elegido (ver Ez 20,41; 28,25). En consecuencia, como contrapartida, debe eliminar al pueblo opresor. Tanto éste desde la destrucción, como aquél desde la restauración, reconocerán el carácter único y eterno del Señor.

La segunda sección del poema (Eclo 36,5-10) se caracteriza, desde el punto de vista literario, por la obsesionante acumulación de imperativos, que imprimen al pasaje un “crescendo” impetuoso. Como si Ben Sira quisiera despertar a Dios de su indiferencia y de su peligroso letargo. Ideas e imágenes proceden del caudal literario del AT (consultar Ex 15,6; Is 51,9-11; 62,8; 63,12; Jr 10,25; Dn 11,35; Sal 79,6; 98,1). En la tercera sección el ímpetu deja paso a la calma y pide la restauración de la plena capitalidad de Jerusalén –la ciudad santa–. De la demostración histórica de la santidad de Dios destruyendo a los enemigos de Israel depende la recuperación de la santidad por parte de la ciudad y sus instituciones. Al mismo tiempo tendrá sentido la esperanza en las promesas proféticas.

36,18-20 Discernimiento. Comparación entre un estómago y un paladar experimentados en el discernimiento de buenos y malos alimentos y una mente sabia capaz de poner en evidencia palabras y acciones dañinas. La expresión griega que traducimos como *el malintencionado* aparece también en Jr 17,9. Se trata de una caracterización ética sapiencial opuesta al “hombre de experiencia” (= sabio). Esta breve unidad sobre el discernimiento sirve de magnífica introducción a las unidades que vienen a continuación.

36,21-27 Más sobre la esposa. A partir de aquí, Ben Sira pasa revista a diversos tipos de personajes relevantes en la vida familiar y social, y a una serie de actitudes que deben contribuir al discernimiento del trato ideal con ellos: esposa (Eclo 36,21-27); amigos (Eclo 37,1-6); consejeros (Eclo 37,7-15);

actitud sapiencial (Eclo 37,16-26); templanza (Eclo 37,27-31); médicos (Eclo 38,1-15); difuntos (Eclo 38,16-23); y distintos tipos de oficios (Eclo 38,24-34), que culminan en la descripción del sabio ideal (Eclo 39,1-11).

Comienza la galería de personajes con la buena esposa (sobre la mujer y la esposa ya nos ha hablado Eclo 25,13-26,27). Se trata de una de las páginas bíblicas más hermosas sobre la decisiva importancia de la mujer en la vida del hombre. El comienzo (Eclo 36,21) puede resultar cínico a nuestra sensibilidad actual. Frente a la mujer, que acepta cualquier marido, el hombre debe discernir y escoger, ya que unas mujeres son mejores que otras. El supuesto cinismo se atenúa si tenemos en cuenta que, en la sociedad que le tocó vivir a Ben Sira, la mujer carecía de libertad de elección y de posibilidades de acceso autónomo al mundo del trabajo. En consecuencia, el temor a la soledad y a la subsiguiente miseria obligaban a la mujer a tener que aceptar el marido que el paterfamilias le propusiera. El texto, por otra parte, supone un gran avance en lo referente al diseño de la pareja humana, pues formula unas afirmaciones y ofrece unas imágenes sobre lo que supone la mujer para el hombre difícilmente aceptables para la clientela masculina de la sociedad judía de entonces. Junto a los tópicos interculturales relativos a la mujer (*belleza, bondad y dulzura*, Eclo 36,22-23; ver Eclo 7,19; 26,16-18) y la referencia a Gn 2,18 (Eclo 36,24b), Ben Sira define a la mujer como *columna y cerca* de la vida matrimonial, es decir, como sostén (imagen de la verticalidad) y como resguardo (imagen de la horizontalidad). El hombre que no tiene la dicha de vivir en compañía de una mujer acaba siendo despojado de su riqueza interior (*saqueado*, Eclo 36,25a) y llevando una vida sin proyecto alguno (*a la deriva*, Eclo 36,25b); en definitiva, un ser de quien nadie se puede fiar (Eclo 36,26). Con la mención del *ladrón avisado*, Ben Sira se refiere probablemente a los mercenarios griegos que mero-deaban por la cuenca del Mediterráneo en busca de alguien que contratase sus servicios. Una clase social desprestigiada y sin porvenir.

37,1-6 Más sobre los amigos. Hemos encontrado instrucciones sobre los amigos en Eclo 6,5-17 y 22,19-26. En este pasaje Ben Sira matiza su anterior visión del buen amigo, describiendo los peligros de la falsa amistad y preguntándose (sin responder) por la inclinación al mal que anida en el corazón del hombre (Eclo 37,3). El término *combate* ha de entenderse figuradamente en el sentido de “dificultades” de la vida. A pesar de la amarga realidad que refleja Eclo 37,4-5, Ben Sira no recomienda el “ojo por ojo”, sino la fidelidad (Eclo 37,6). Sobre la amistad falsa o inconsistente, espigamos de nuestro refranero: “El peor testigo, el que fue tu amigo”. “Doblada es la maldad so celo de amistad”. “Amigos y relojes de sol, sin nubes sí, con nubes no”. “Hormigas y amigos no van a graneros vacíos”. “Si no te ves pobre y perseguido, no sabrás quién es tu amigo”. “Entre dos amigos, un notario e dos testigos”.

El texto hebreo en Eclo 37,3 dice: *¡Ay del malvado que dice: ¿para qué fui creado? ¡Para llenar la tierra de traiciones!* En Eclo 37,4 dice: *El amigo desleal está pendiente de la mesa, pero en tiempo de adversidad se queda rezagado.* Y en Eclo 37,5: *El amigo fiel luchará a tu lado contra el opresor, y empuñará el escudo contra el enemigo.*

37,7-15 Los consejeros. Ben Sira, siguiendo el modelo formal expuesto en la unidad sobre el discernimiento (Eclo 36,18-20) “Hay... pero” (*El estómago recibe... pero*, Eclo 36,18), nos ofrece aquí una reflexión matizada sobre los consejeros. Antes lo ha hecho sobre la esposa (*Una mujer acepta... pero*, Eclo 36,21) y sobre la amistad (*Todo amigo... pero*, Eclo 37,1). Ben Sira articula su instrucción matizada sobre la aceptación de consejos con tres supuestos formulados negativamente y tres sugerencias con construcción positiva. Según las fórmulas negativas, hay que evitar: los consejos nacidos del propio interés (*Ten cuidado...*, Eclo 37,8); los que proceden del envidioso (*No consultes...*, Eclo 37,10); y los de gente no experta en lo consultado o predispuesta en contra de ello (*Tampoco consultes...*, Eclo 37,11). Las fórmulas positivas se inscriben en el ámbito re-

ligioso más que en la simple observación de los hechos: *Acude...*, Eclo 37,12; *atente...*, Eclo 37,13; *pero, sobre todo, suplica...*, Eclo 37,15. Quien aspire a un buen consejo, puede buscarlo fuera, pero sólo en quien respta al Señor. Puede también encontrarlo dentro de sí, pues la conciencia es el mejor de los consejeros. Pero, en definitiva, será Dios en la oración quien mejor dirija nuestros pasos. Sobre el tema de Eclo 37,8.9, aconseja nuestro refranero: "El mejor consejero, el que no busca dinero"; "No hay tales consejeros como los no lisonjeros".

37,16-26 Sabiduría auténtica. Continúa el tema del discernimiento, aunque el elemento formal que caracteriza a las anteriores instrucciones no aparece aquí hasta Eclo 37,19: *Hay quien... pero*. Ben Sira ofrece una instrucción matizada sobre la sabiduría, que podría ir acompañada de un estribillo oculto: "No te fies de las apariencias". Como queriendo ahondar en el contenido de Eclo 37,13, aconseja ponderación antes de tomar una decisión sabia. La mente es la sede de las inclinaciones del hombre, tanto de las positivas como de las negativas (Eclo 37,18a); es el máximo denominador que compartimos todos los hombres. Pero el ser humano demuestra su sabiduría o su necedad en la praxis, en la toma de decisiones *-lengua-* (Eclo 37,18b), cuyo resultado no siempre es obvio. De ahí el triple *Hay quien...* centrado en el valor, a veces equívoco, del lenguaje (Eclo 37,19-20.22), estribillo del que se sirve Ben Sira para matizar: el sabio para los demás y necio para sí mismo (Eclo 37,19); el que parece sabio, pero no engaña a la gente (Eclo 37,20-21, con explicación trascendente, quizá por lo insólito y sorprendente del caso); el que demuestra su sabiduría en beneficio propio y se hace así digno de confianza (Eclo 37,22).

A partir de Eclo 37,23 sorprende el paso de lo individual a lo nacional, de la mensurabilidad a lo ilimitado (idéntica ampliación veíamos en Eclo 35,11-24): sabio-pueblo; vida humana-Israel; días contados-durará por siempre (Eclo 37,25a.26b). Es probable que Ben Sira esté preparando el camino a su descripción del ideal del sabio en Eclo 39,1-

11 (ver afinidad entre las últimas ideas de nuestro texto y Eclo 39,9-11).

37,27-31 Templanza. Esta breve sección sobre la templanza y el autocontrol ante los manjares mira hacia atrás y hacia adelante. Hacia atrás, forma inclusión con la fugaz reflexión sobre los "alimentos" de Eclo 36,18-20. Al propio tiempo, sirve de introducción a la siguiente instrucción sobre los médicos. El maestro se dirige a su pupilo con el vocativo *hijo* (ver comentario a Eclo 2,1 y 4,20) aconsejándole perspicacia para discernir lo que le conviene y lo que le puede perjudicar (Eclo 37,27-28; ver Eclo 31,12-24), pues no todo es aconsejable a todos. "Pocos murieron de afitos, y muchos de ahitos" podría comentar Eclo 37,31.

38,1-15 Médicos y medicinas. La instrucción se articula en cuatro partes: importancia del médico (Eclo 38,1-8); necesidad del paciente de recurrir a Dios para ser curado (Eclo 38,9-11); necesidad de recurrir al médico (Eclo 38,12-13); necesidad de éste de recurrir a Dios para curar (Eclo 38,14). El último versículo responde a la doctrina de la retribución: si pecas, Dios te castigará con males y acabarás en manos del médico. Desde este último punto de vista, Ben Sira trata de integrar en esta instrucción la fe tradicional judía sobre el origen del mal y una nueva visión de la medicina, sin duda revolucionaria en los ámbitos conservadores de su época. Una especie de reconciliación entre la fe y la ciencia. Según la doctrina mencionada líneas arriba, el pecador castigado con la enfermedad (caso paradigmático en Job) debía recurrir al arrepentimiento, la oración y las ofrendas (punto de vista tradicional en Eclo 38,9-11). Solicitar las atenciones del médico implicaba un rechazo del castigo divino y, por tanto, del mismo Dios (ver un ejemplo de conducta escandalosa en 2 Cr 16,12). Para integrar en la fe judía los avances científicos de su época en materia de medicina, Ben Sira recurre magistralmente a una clave de profunda raigambre judía: la creación. Por una parte, el médico es una criatura de Dios (Eclo 38,1.12), no una en-

carnación del mal opuesto a Dios. Por otra, el médico colabora en la obra de la creación, pues explota las potencialidades que encierra la obra creada (Eclo 38,4). En tercer lugar, la ciencia médica, que es don divino y manifestación de las "obras" de Dios (Eclo 38,8), contribuye a su mayor gloria (Eclo 38,6). En Eclo 38,9-11, Ben Sira se ve obligado a hacer una concesión a la doctrina tradicional. La instrucción acaba reconociendo que la eficacia de la medicina está en definitiva en manos del *Hacedor*. Una vez más, hace patente el autor su talante equilibrado y su capacidad de integrar tradición sapiencial y espíritu religioso.

38,16-23 Duelos. La sección anterior, dedicada a los médicos, da pie a Ben Sira para introducir esta instrucción sobre los duelos por los difuntos, que rebosa humanismo y sentido común. El hecho de que actualmente seamos capaces de conectar con la sensatez de estos consejos no debe hacernos olvidar que, en tiempo de nuestro autor, con los acostumbrados e interminables duelos públicos y privados, debieron resultar escandalosos e irreverentes. Las manifestaciones de dolor y luto son normales, pero no deben prolongarse más allá de lo que dure el funeral. Como mucho, un par de días para evitar "el qué dirán". (Los judíos ortodoxos actuales prolongan durante siete días las exequias por los difuntos). Hemos de consolarnos de nuestra pena y así dejar que repose la memoria del difunto. Por una parte, la pena acaba maniatando psicológicamente y destruyendo al ser humano; por otra, el dolor de los vivos no va a lograr que el muerto retorne del mundo de ultratumba.

En 2 Sm 12,23 encontramos un conmovedor ejemplo práctico de la observación de Eclo 38,21-22.

38,24-34 Oficios. En esta sección propone Ben Sira el ideal de sabio, gestado ya en Eclo 37,26. Lo va comparando con las profesiones más relevantes, necesitadas de preparación y merecedoras de reconocimiento social en su época. Con este panel termina la galería de personajes que dio comienzo en

Eclo 36,21 con la esposa. En realidad, esta unidad literaria no puede separarse de Eclo 39,1-11, tanto desde el punto de vista formal como desde el contenido. Eclo 38,24 es desarrollado en Eclo 39,1-11. Da comienzo la sección con una alabanza del ocio, condición de posibilidad de alcanzar la sabiduría. Se trata de un consejo típicamente "escolar" (no olvidemos la etimología: el término griego *sjolé* significa "tiempo libre", en latín "otium"). A pesar de tener los ojos fijos en su ideal de sabio, Ben Sira admira los desvelos (observar la repetición de la expresión "se desvela" en Eclo 38,26.27.28.30) de agricultores, artesanos, herreros, alfareros. Todos son diestros (maestros, sabios) en su oficio (Eclo 38,31). Son los artífices de la civilización material urbana (Eclo 38,32). Y, desde este punto de vista, participan en la sagrada tarea de dar continuidad a la creación (Eclo 38,34cd). Cultivan su oficio, su "negocio" (del latín "nec otium") con habilidad, pero, a pesar de todo, no disponen del tiempo libre ("otium") necesario para "cultivarse". De ahí que carezcan de relevancia en la gestión de la vida social y en el ámbito de la cultura (Eclo 38,33-34ab).

39,1-11 Ideal del sabio. No así vincula esta sección con la anterior. Aquí desgrena Ben Sira los componentes de su ideal de sabio: cultivo de la ley (Eclo 39,1, probablemente el estudio de la tradición escrita: torá y profetas, primera y segunda partes del canon judío; en Eclo 24,23 ya había identificado sabiduría y ley); pericia en proverbios y parábolas (Eclo 39,2b-3, tradición oral, tercera parte del canon; ver Prov 1,6); cultivo personal en la oración. Los contrastes con la sección anterior son claros. Mientras el profesional no puede aspirar a puestos de relevancia pública (Eclo 38,33), el sabio estará al servicio de gobernantes (Eclo 39,4); mientras aquel no puede acceder al cultivo de proverbios (Eclo 38,34b), el sabio rastrea en lo oculto y lo secreto de proverbios y parábolas (Eclo 39,3); el profesional limita su oración a los asuntos de su oficio (Eclo 38,34d), pero la oración del sabio (la amplitud de la descripción en Eclo 39,5-6 pretende resaltar su importancia) desemboca nada menos que en es-

píritu de inteligencia (¡un don escatológico según Is 11,2!). El sabio ideal se cultiva en otras áreas geográficas, que le capacitan para adquirir un conocimiento directo de los seres humanos (Eclo 39,4; ver Eclo 34,9-12 y 51,13). Su cualidad y calidad de sabio están al servicio de los demás (Eclo 39,8; ver Eclo 24,32 y 33,18), como en el caso de los representantes de los oficios descritos en Eclo 38,25-34. Pero, mientras las obras de éstos mueren con ellos, el servicio del sabio será perennemente elogiado y recordado (Eclo 39,9-10). Nuestro autor está sin duda pensando (y así adelantando “in nuce” Eclo 44-50) en el recuerdo imborrable, en el “poso histórico” que dejaron en Israel la vida y acciones heroicas de sus grandes personajes históricos. Una vez más quedan imbricadas sabiduría e historia. Como Ben Sira carece de la reconfortante idea griega del más allá, subraya la importancia y suficiencia de la memoria pública del nombre (Eclo 39,11).

Si comparamos el contenido de esta sección con la figura del escriba-sabio de Eclo 38,24 y con el ideal que subyace en las distintas colecciones del libro de Proverbios, no tenemos más remedio que admitir que el tipo de sabio que diseña Ben Sira se sitúa probablemente al final de una línea evolutiva donde se funden decididamente el sabio experto en enigmas (tal como se refleja en la tradición proverbial) y el sabio hombre religioso y legisperito. En efecto, la meditación de la ley del Altísimo y el estudio de las profecías (Eclo 39,1) parecen no formar parte, por los datos de que actualmente disponemos, del prototipo de sabio deducible de las secciones epigramáticas de Proverbios. Se ha dado sin duda un paso decisivo desde la educación general, de carácter secular, al cultivo complementario de las tradiciones legales y religiosas de Israel.

39,12-35 Alabanza de la creación. Esta amplia sección de carácter himnico constituye, por una parte, un epílogo lógico a las referencias a la oración del sabio en Eclo 39,5-6; por otra parte, Eclo 39,12 conecta con Eclo 39,8a (hacer brillar = luna llena; instrucción = reflexiones); en tercer lugar, Ben

Sira retoma sus preocupaciones relativas a la justicia, la sabiduría y la providencia divinas, situándolas en el marco de la bondad y del profundo sentido de la creación (ver comentario a Eclo 15,11-20; 16,17-23; 33,7-15). El poema se compone de una introducción, tres partes y un epílogo: Eclo 39,12; 39,13-16; 39,17-21; 39,22-31; 39,32-35. Hay que destacar el estribillo *No cabe decir...*, que se repite al final de las dos primeras secciones y en el epílogo (Eclo 39,16.21.34). El uso de la primera persona en la introducción (*quiero, estoy*) y la invitación a la alabanza (imperativos de Eclo 39,13-15) reaparecen en el epílogo (primera persona en Eclo 39,32 e imperativos en Eclo 39,35). Queda así perfectamente delimitada la unidad literaria y resaltada una de las características básicas del género himnico.

La introducción insiste en un tema ya conocido: el valor social de la sabiduría. En Eclo 24,32 se utiliza el verbo “hacer brillar” (ver Eclo 39,8) y el sustantivo “luz”, terminología asociada a la salvación en la profecía (Is 60,1-3.19-20; 62,1). Aquí, en Eclo 39,12, se menciona la *luna llena*: la luz de la sabiduría ilumina la noche del entendimiento humano. Ben Sira se siente henchido de un conocimiento que se propaga de manera incontenible e irrefrenable, un conocimiento que se presta a iluminar otros “caminos” (estilos de vida), otras experiencias alternativas. La luz que emana del sabio ilumina a quien voluntariamente se expone a sus rayos. Podríamos establecer una analogía entre la luz incontenible del sabio-luna llena (Eclo 39,12) y el incontenible fuego interior de la experiencia profética (ver Jr 20,9). Eclo 39,13-15 retoma imágenes acuáticas y olfativas que subrayan el carácter fecundante, propagador y penetrante de la sabiduría, que recuerdan Eclo 24,14-17.25ss. El sabio cabal, henchido de doctrina, se desborda en alabanzas (Eclo 39,14cd-15). Al final de la primera parte (Eclo 39,16), Ben Sira introduce subrepticamente el tema que le interesa tratar: el carácter “útil” de toda la realidad creada (buena o aparentemente mala), ya que todo está vinculado a las disposiciones sabias de Dios. En Eclo 39,16 hace su aparición, por primera vez, el estribillo *¿Qué es esto? ¿Pa-*

ra qué sirve?" (ver Eclo 39,21), que implica una objeción básica (supuesta o real) de algunos de sus coetáneos, una duda respecto al control del universo por parte de Dios, pues hay realidades cuya existencia parece sustraerse a un propósito básico. La duda ponía al mismo tiempo en tela de juicio la sabiduría y la bondad divinas: ¿cómo es posible que existan cosas nocivas para el hombre, si Gn 1 dice que todo era bueno? Al final de Eclo 39,16 ofrece Ben Sira la primera respuesta parcial: a su debido tiempo se manifiesta el valor de las cosas (el tema había sido tratado en Ecl 3,11).

La segunda parte del poema (Eclo 39,17-21) constituye la primera refutación. El indiscutible poder de Dios y su voluntad soberana se sustentan en la creación (Eclo 39,17-18; ver Sal 33,6-7), que curiosamente Ben Sira concibe como acción salvífica. El Señor penetra sin dificultad el sentido del quehacer humano (ver Eclo 15,19; 17,15; 42,20) y de la historia. Segunda respuesta parcial: todo ha sido creado con un fin (Eclo 39,21), que el hombre no puede comprender porque carece de la mirada omniabarcante de Dios. La tercera parte (Eclo 39,22-31) aborda una temática aneja: hay cosas que, aun teniendo su origen en la bendición divina, a su debido tiempo sirven de castigo (Eclo 39,22-23). Para los justos resultan buenas; para los malvados, malas (Eclo 39,24). La tradición textual no es firme en Eclo 39,25b. Mientras algunos manuscritos dicen "los males", en otros leemos "el bien y el mal". Hay cosas buenas que, en determinadas circunstancias, se convierten en malas para los pecadores (Eclo 39,26-27). Pero hay cosas que han sido creadas para el castigo (Eclo 39,28-30). El fuego del hogar (Eclo 39,26) se distingue del fuego meteorológico (rayo) de Eclo 39,29. Toda la creación está desde sus orígenes a las sabias órdenes de Dios (Eclo 39,31). En el epílogo resume Ben Sira sus ideas: a pesar de algunas apariencias, todas las cosas se manifiestan buenas a su debido tiempo.

40,1-7 El destino del hombre. Hasta Eclo 41,13 Ben Sira dará vueltas al triste destino del ser humano en general y del pecador en

particular. Da la impresión que la temática del himno anterior sobre la bondad de la creación le ha removido del inconsciente la pregunta de las preguntas: ¿Para qué el ser humano? El tono elegíaco de Eclo 40,1 nos recuerda Sal 39,5-7; 90,10; Job 7,1; 14,1-2; Ecl 2,22-23. El destino humano (ver Eclo 41,4) se resume en sufrimiento y rivalidades, en angustia ante la muerte y en una lacerante ansiedad que no le abandona ni en el lecho. Un destino compartido por todos (Eclo 40,3-4). Todo va bien mientras pueda despertarse (Eclo 40,7), pues sabe que algún día no podrá reconocer sus pesadillas como tales ni podrá abandonar el lecho.

40,8-17 Sufrimiento del malvado. Del sufrimiento interno, emocional, común a toda criatura, pasa Ben Sira a los sufrimientos externos de que se hacen acreedores los malvados. Eclo 40,9 parece ser un eco de Eclo 39,29-30. Notemos el tono suave e impersonal de *esto sucede a toda criatura* (Eclo 40,8) si lo comparamos con la rotundidad de *esto fue creado para los pecadores* (Eclo 40,10). Eclo 39,12-35 nos ha dicho que todo lo creado se manifiesta bueno a su tiempo, y que existen cosas creadas para los malvados. ¿También el sufrimiento psicológico del hombre (sobre todo del honrado)? Eclo 40,1-7 ha tratado de responder a esta eventual objeción hablando de destino, de "penosa suerte". Aquí, como queriendo poner a Dios a resguardo de posibles críticas (¿por qué las calamidades descritas en Eclo 40,9 afectan a *toda* criatura, si fueron creadas sólo para los malvados, según Eclo 39,25?), Eclo 40,8 utiliza un giro impersonal, que implica casi el carácter fortuito de un evento. En tal caso, habría que revisar la idea anterior de que todo lo creado tiene un propósito (Eclo 39,12-35); o admitir que hay cosas que se sustraen al control divino; o concluir que Dios no es justo.

En estas dudas se debate probablemente Ben Sira al afirmar que todo lo que viene de la tierra vuelve a ella (Eclo 40,11). También el ser humano, sea justo o malvado. En tal caso, habría que interpretar los elementos de Eclo 40,9 como elementos naturales dis-

puestos por Dios para que se cumpla su sentencia de muerte sobre los humanos en general (ver Eclo 41,3; y Gn 3,19; Ecl 3,20). Eclo 40,12-17 está probablemente dictado por la obsesión de Ben Sira en la defensa de la justicia divina. Ante la posible objeción de por qué prosperan los malvados si es verdad que los males fueron creados para ellos, responde con la doctrina y las imágenes ya consagradas de la apariencia de tal prosperidad (ver Sal 37,10.20; 73,18-20). Los torrentes de Palestina transportan agua temporalmente, mientras dura la tormenta; su caudal es engañoso (Eclo 40,13a, ver imagen en Job 6,15). Tampoco prosperará la descendencia del malvado (Eclo 40, 15-16; ver imágenes de Job 8,11-12). Si el justo quiere que su obra permanezca para siempre, debe apostar por la honradez y la generosidad (Eclo 40,12.17).

El texto hebreo en Eclo 40,14 dice: *Con su torrente arrastra rodando las rocas, y en seguida cesa por completo.*

40,18-27 Comparaciones. Serie de diez sentencias enigmáticas en las que Ben Sira hace uso del conocido modelo formal: "X... pero aún más". La décima (número perfecto) introduce el clímax de la serie con el tema del *temor del Señor*. Las expresiones finales *nada le falta* (Eclo 40,26c), *no necesita* (Eclo 40,26d) y *protege mejor* (Eclo 40,27b) subrayan la "plenitud" por contraste con la carencia parcial que reflejan los *pero aún más* precedentes. Los temas de los hemistiquios pares en Eclo 49,18-26 constituyen tópicos sapienciales, a excepción de Eclo 40,21b y 22b. La mención del *tesoro* en Eclo 40,18b apunta sin duda, por posibilidad de desarrollo metafórico, al hallazgo de la sabiduría de Eclo 40,19b y al amor por ella en Eclo 40,20b (ver Eclo 1,16-17; 25,11; 41,14). La triple mención final (número perfecto) del temor del Señor redondea la sección. Ambas realidades, sabiduría y temor del Señor, son identificadas a lo largo de la obra (ver p. e. Eclo 1,14; también Sal 111,10; Prov 1,7; 9,10). El tema de la mujer es favorito de la tradición sapiencial (ver Eclo 36,21-27; Prov 19,14 y algunas secciones de Prov 1-9). So-

bre la limosna, ver Eclo 3,30-4,6; 29,8-13; 40,17.

El texto hebreo en Eclo 40,18a dice: *Dulce es la vida con vino y licores.* Y en Eclo 40,20b: *Pero aún más el amor de los enamorados.*

40,28-30 Vida de mendigo. Es probable que la mención de *riquezas y poder* y sobre todo la afirmación *al que teme al Señor nada le falta* en Eclo 40,26 hayan inducido a Ben Sira o a su recopilador a introducir esta breve instrucción sobre los peligros de la dejadez personal, para evitar malentendidos. Su contenido pone de manifiesto una vez más el profundo espíritu equilibrado del autor. La riqueza es un signo del favor divino, según la doctrina de la retribución. Pero parece que Ben Sira alberga sus dudas al respecto. El uso de *pero aún más* respecto a las riquezas en Eclo 40,26 corrobora esa sospecha (ver también comentario a Eclo 13,24-14,2; 28,10; 31,1-11; 40,13). Por otra parte, en Eclo 29,21ss da por supuesta la posibilidad de una vida pobre pero en regla (ver Eclo 10,31). A este espíritu equilibrado entre pobreza y riqueza puede servir de comentario Prov 30,8-9. Sobre la envidia de la mesa ajena, ver Eclo 29,22-24. El fuego de Eclo 40,30, que recomende internamente, no es otra cosa que el fuego del resentimiento.

41,1-4 La muerte. Ben Sira retoma el tema de la *muerte* que ya había abordado parcialmente en Eclo 41,1-7. Una vez más demuestra su espíritu equilibrado: la muerte es amarga para quien es feliz y la vida le permite disfrutar de los bienes; agradable para el pobre y el anciano que nada esperan ya de la vida. El equilibrio se advierte también literariamente en la perfecta construcción de Eclo 41,1-2 con sus cuatro hemistiquios en perfecta correlación. *No temas...* (Eclo 41,3), *es el destino* (Eclo 41,4). La muerte es una sentencia (ver Gn 3,19) a la que nadie puede escapar; resistirse a ella implica una actitud de "hybris" (rebeldía) inútil. Tampoco el número de años de vida es, en definitiva, importante (Eclo 41,4cd).

En el "sheol" (mundo de los muertos) ningún tribunal va a juzgar la desdicha de una

vida corta o la ventura de una larga vida. La ausencia de la idea de una vida en el más allá obliga a Ben Sira a situarse en el más acá, en concreto en la línea generacional (Eclo 41,3). Quien ha entregado el testigo de la vida, que a su tiempo recibió de sus antepasados, perpetúa su nombre y su memoria. No tiene por qué temer a la muerte.

41,5-13 Maldiciones sobre el pecador. Si la sección anterior discurre en paralelismo temático con Eclo 40,1-7 (tema de la muerte), lo mismo podemos decir de esta sección respecto a Eclo 40,8-17 (tema del malvado-pecador). Es probable que *recuerda a los que te precedieron y te seguirán* de Eclo 41,3 haya forzado a Ben Sira a la presente reflexión sobre la posteridad del malvado (ver también Eclo 40,15), pues lo único que sobrevive a la muerte es la familia y el buen nombre (Eclo 41,11-13). El pecador no deja tras de sí más que ruina, perversión, deshonor y vergüenza, tanto desde el punto de vista material como ético. Por contraposición, el buen nombre permanece para siempre (Eclo 41,13b; ver también Eclo 37,26b y 39,11). El estremecedor ¡ay! de Eclo 41,8, dirigido contra los que han abandonado *la ley* del Altísimo, da pie a pensar en la posibilidad de que Ben Sira se esté refiriendo a las familias judías de su época que, por un compromiso con la cultura helenista dominante, habían adoptado abiertamente un estilo de vida pagano, contrario a la ortodoxia tradicional.

El texto hebreo en Eclo 41,9 dice: *Si os multiplicáis, será para perdición; si tenéis hijos, para la tristeza; si caéis, habrá gozo eterno; cuando muráis, seréis maldecidos.*

41,14-42,8 Verdadera y falsa vergüenza. Amplia instrucción sobre la verdadera y falsa vergüenza. El tema de la sección anterior sobre la deshonor de una vida de oprobio y el peligro de transmitirla a los descendientes se vincula naturalmente con esta reflexión encabezada con "Hijos,...". El tono parenético y el contenido catequético pretenden sin duda exponer una especie de "torá" familiar y comunitaria. En este sentido, Ben Sira se enfrenta a quienes han abandonado "la ley"

(Eclo 41,8). La instrucción se compone de dos series, una de contenido negativo (de qué hay que avergonzarse, Eclo 41,16-27) y otra de orientación positiva (de qué no hay que avergonzarse, Eclo 42,1-8). La vergüenza, que es un sentimiento humano natural, puede ser buena o mala a tenor de las circunstancias (ver Eclo 4,21, y consultar la ambivalencia de las cosas y la necesidad del discernimiento en Eclo 38,18ss.21ss; 37,1ss.7ss). La temática está encabezada por dos proverbios (Eclo 41,14bc.15; ver Eclo 20,30-31 y comentario); no hay que ocultar (no nos tienen que avergonzar) las buenas actitudes; por el contrario, hay que mantener oculta la necesidad (lo vergonzoso). La primera serie incluye aspectos de la vida familiar y social, aunque el centro casi material está ocupado por una referencia exclusivamente teológica (Eclo 41,20). La segunda serie está encabezada por *la ley del Altísimo*, expresión que, como hemos dicho, vincula expresamente esta sección con la anterior (ver Eclo 41,8). El resto de consejos incluye curiosamente aspectos comerciales y financieros (ver Lv 19,35-36; Prov 11,1; 16,11; 20,10; Os 12,8; Am 8,5; Miq 6,11); se trata de algo normal si pensamos que este tipo de actividades era ampliamente cultivado en la época de Ben Sira, especialmente por los judíos de la diáspora. Ahora bien, la honradez (Eclo 42,4a) no está reñida con los beneficios (Eclo 42,5a). Sorprende también la recomendación de corregir a ancianos disolutos (Eclo 42,8; ver Eclo 25,2). Sobre la esclavitud (Eclo 42,5c), consultar Eclo 7,20-21; 33,25-33.

El texto hebreo en Eclo 41,14a dice: *Hijos, escuchad la instrucción sobre la vergüenza.*

42,9-14 Las hijas. Sorprende la inclusión de esta unidad literaria relativa a las preocupaciones que acarrearán las hijas al padre (¡no se menciona a la madre!). Es posible que esté relacionada con la instrucción sobre la vergüenza de la sección anterior, concretamente con la corrección de los hijos (Eclo 42,5b); así lo explicaría también Eclo 42,11d *-te ponga en vergüenza-* y Eclo 42,14b *-es causa de la mayor vergüenza-*. En secciones anteriores ya ha dejado patente Ben Sira su

misoginia y su mal disimulada disposición frente a las hijas (Eclo 7,24-25; 25,13-26; 26,5-12). Tal disposición culmina aquí con la sorprendente (y para nosotros escandalosa) afirmación de que *vale más maldad de hombre que bondad de mujer*. La idea, típica de algunas sociedades patriarcales, ha tomado cuerpo en la oración matutina de los judíos ortodoxos, que comienza con estas palabras: "Bendito seas, Señor,... porque no me has hecho gentil,... ni mujer". Ben Sira es un hijo de su tiempo, lo mismo que Qohélet (ver Ecl 7,26-28). Algunas de las preocupaciones que, según él, causan las hijas al padre han sido sin duda compartidas en nuestro modelo social y familiar de hace pocas décadas: soltería, indocilidad, seducción con el consiguiente embarazo, esterilidad, desavenencias con el esposo. En Eclo 30,1-13 ya nos había hablado Ben Sira de las preocupaciones que acarrearán los hijos varones.

El texto hebreo en Eclo 42,11 añade: *que no haya ventanas en sus habitaciones, ni miradores con vistas a los accesos de alrededor*.

III

LA SABIDURIA EN LA NATURALEZA Y EN LA HISTORIA (42,15-50,29)

La tercera parte de la obra de Ben Sira trata de recapitular las ideas básicas expuestas hasta ahora. Como en la primera y segunda partes (Eclo 1,1-20 y 24,1-22), el autor utiliza un exordio himnico. El tema de la creación es predilecto de Ben Sira. No sólo recurre a él en las secciones himnicas citadas, sino como fundamento de su reflexión sobre la sabiduría en general y de su defensa de la justicia divina (teodicea), en particular. Consultar al respecto texto y comentario de Eclo 15,11-20; 16,17-17,14; 18,1-14; 23,20; 33,7-15; 39,16-35. La maestría de la obra creada implica la soberanía y la suprema sabiduría de Dios. De ahí que, con la sección Eclo 42,15-43,33, trate Ben Sira de glosar con detenimiento y confirmar su afirmación de Eclo 1,1: *Toda sabiduría viene del Señor y con él está por siempre*. Por otra par-

te, la maestría de la obra humana no es sino participación de la sabiduría divina (Eclo 1,9-10) y, en consecuencia, participación en la obra creadora (ver lo dicho respecto a médicos y artesanos en Eclo 38,4.34). La segunda sección de este gran apartado está dedicada al elogio de los antepasados de Israel (Eclo 44-50). Su vinculación con el tema de la creación es intrínseca. Según Ben Sira, la sabiduría divina, que se manifiesta primordialmente en la realidad creada (orden cósmico), es comunicativa en una doble dirección. Por una parte, se refleja como don en la realidad humana (orden social), un don supeditado al temor/respecto al Señor (Eclo 1,14-19). Por otra parte, como ente divino primordial, recibe del Creador la orden de establecer su morada en Israel (Eclo 24,3-8). Aquí ejerce su ministerio y su poder (Eclo 24,10-11); aquí crece y propaga su perfume (Eclo 24,14-15); aquí da sus flores y sus frutos (Eclo 24,16-17). Y, lo que es más importante, ha echado sus raíces en un *pueblo glorioso*, en la *heredad del Señor* (Eclo 24,12s). En consecuencia, las grandes figuras de este pueblo glorioso constituyen la manifestación de la sabiduría divina, la prolongación de su creación. Ellas son el perfume, las flores y los frutos; las raíces que Israel ha echado en la historia.

1. Acción de Dios en la naturaleza (42,15-43,33)

42,15-24 Poder de Dios en la creación.

Aunque el himno discurre ininterrumpidamente hasta el final de Eclo 43, lo dividimos en tres secciones por comodidad expositiva. El comienzo de esta primera sección apunta formalmente a un cambio de tono y temática. *Ahora voy a hablar* indica, al propio tiempo, novedad de temática y ruptura con las instrucciones anteriores. La actividad creadora de Dios es descrita mediante el recurso a términos doctrinales de raigambre veterotestamentaria (creación por la palabra; ver Sal 33,6; Sab 9,1; Jn 1,1-3). Llama la atención la mención del sol en lugar de la luz (Eclo 42,16), como si Ben Sira quisiera co-

regir la visión ingenua de Gn 1, que habla de la creación de la luz antes de la de su fuente principal: el sol. Consciente como es de su oficio de sabio, mezcla teología de la creación y antropología religiosa. Como el sol, que penetra toda la realidad (Eclo 42,16), Dios sondea lo oculto (Eclo 42,18), tanto cósmico (abismo = fuerzas del caos, ver Is 51,9-10; Sal 33,7; 89,10-11; Job 26,12-13) como humano (corazón, ver Prov 15,11); tanto lo espacial como lo temporal (Eclo 42,19; ver Eclo 39,20; Is 41,22-23). El orden es manifestación de su perfecta sabiduría, de su omnisciencia: nada de lo hecho necesita retoques ni consejos ajenos (Eclo 42,21; ver Eclo 18,6; 37,7-10; Is 40,13s; Ecl 3,14). En Eclo 42,24 aparece un tema tratado ya en Eclo 33,15: las cosas creadas por pares. Probablemente se refiere a la existencia de contrarios en la naturaleza (aspectos cósmicos de día y noche, luz y tinieblas, calor y frío, zonas secas y zonas húmedas) y en el ser humano (aspectos éticos de bien y mal, junto con la caracterización de justo y malvado). Es también posible que Ben Sira piense en el valor equivoco de las cosas creadas, según las perciba el justo o el malvado (ver comentario a Eclo 39,12-35).

43,1-26 Maravillas de la creación. En la segunda parte del himno dirige Ben Sira su mirada primero al firmamento. En él descubre las dos lumbreras principales (el sol y la luna), que rigen las estaciones, y las estrellas, ornato del cielo (ver Gn 1,14-18). A la luna se le dedica más atención que al sol, probablemente por señalar el calendario de las festividades religiosas, muy importantes para Ben Sira. A la admiración de la vista responde el interior religioso del hombre: *Grande es el Señor que lo ha creado* (Eclo 43,5); *a la palabra del Santo se mantienen firmes* (Eclo 43,10).

De la contemplación de los astros pasa Ben Sira a los meteoros, que considera fuerzas desatadas directamente por Dios: el arco iris (Eclo 43,11-12), del que silencia la etiología popular (Gn 9,12-13); la nieve; los rayos justicieros; las nubes; el granizo; el trueno. Algunas imágenes son conocidas. Job 38,22 habla de los depósitos de la nie-

ve y del granizo (ver Dt 28,12; Jr 51,16). Sobre los rayos justicieros, ver Sal 18,15; Is 29,6. La mención de algunos meteoros evoca en el poeta su uso literario en la teofanía (Eclo 43,16-17; sobre los vientos en contextos punitivos, ver Is 29,6; 40,24; 41,16; Jr 23,19; 30,23; Ez 13,11.13). La contemplación de la pureza de la nieve y de los llamativos efectos del frío en una naturaleza reseca, como la de Palestina, entretiene la exposición. Con este consciente "ritardando", el lector ha sido guiado a través de la descripción de los meteoros, y su vista se ha ido alejando paulatinamente del firmamento para acabar posándose, como la nieve (Eclo 43,18), sobre el mundo del hombre. Las maravillas de la creación no acaban aquí. Quedan los misterios y los peligros del océano. Quizá sea el "sometimiento" del océano (¡no se habla de creación!) el signo más claro del poder y la sabiduría divinos. Desde la primera página del Génesis (Gn 1,2.6-7.9-10), el mar, personificado en monstruos, constituye en la Biblia el símbolo por excelencia de la anticreación, del caos, del mal y de la destrucción amenazante (ver Is 27,1; 30,7; 51,9; Job 9,13; 26,12; Sal 87,4; 89,11).

El texto hebreo en Eclo 43,6 dice: *La luna con su brillo señala el cambio de las estaciones, y gobierna los tiempos como señal perpetua.*

43,27-33 Alabanzas al Creador. La última pieza de este magnífico poema —muchas cosas podríamos añadir— (Eclo 43,27) se corresponde con la primera —ahora voy a hablar— (Eclo 42,15); por otra parte, Ben Sira ha querido contar lo que ha visto (Eclo 42,15), aunque al final reconoce que en realidad hemos visto muy poco (Eclo 43,32). Ante la poderosa palabra creadora de Dios, sólo cabe una palabra: *El Señor lo es todo*. La expresión es muy cercana a *Dios del mundo* de Eclo 36,1, si bien algunos comentaristas creen poder descubrir en tal expresión influencias de la filosofía estoica. De todos modos, no es necesaria tal paternidad, pues la expresión forma inclusión literaria con Eclo 43,33a: *el Señor lo ha hecho todo*, de indudable raigambre bíblica. La contemplación termina en alaban-

za y en invitación a la alabanza, aun reconociendo el carácter inadecuado e imperfecto de la boca humana (ver Sal 8) y la necesidad de la piedad para alcanzar una perspicacia sapiencial auténtica (Eclo 43,33b). De nuevo aparecen en perfecta armonía teología de la creación y sabiduría.

2. Acción de Dios en la historia (44,1-50,30)

En este largo himno en memoria de las figuras señeras del pueblo de Israel, Ben Sira nos ofrece una galería de personajes que va de Enoc a un coetáneo: el sumo sacerdote Simón. Por la pasarela vemos pasar patriarcas, libertadores, sacerdotes, reyes, profetas y, en general, héroes de la fe patria. Con ellos pretende el autor demostrar que la sabiduría creadora de Dios se encarnó realmente en la historia de Israel (ver Eclo 24,8). Ben Sira pone de manifiesto su profundo conocimiento de las Escrituras. Según numerosos especialistas, la forma literaria usada por el autor es un préstamo de la cultura helenista: el “encomio”. De todos modos, esbozos de “historia de la salvación” como los del Sal 78 podrían poner en tela de juicio tal hipótesis. Lo más llamativo de esta amplia sección lo constituye su inclusión en una obra “sapiencial”. Ningún autor sapiencial anterior a Ben Sira había recurrido a la historia de Israel, como si ésta se situara por propia naturaleza al margen de los intereses de los sabios. Es probable que el carácter universalista y el espíritu librepensador de la sabiduría (tal como se percibe en la mayor parte de Proverbios, Job y Eclesiastés) hubiese contribuido indirectamente a la mengua del espíritu yahvista y a la convicción de que una buena educación implicaba la dejación o minusvaloración de las tradiciones religiosas israelitas. La sabiduría griega amenazaba las convicciones más sagradas y ponía en tela de juicio el valor de la cultura judía. Como si la fe hubiese ido cediendo terreno al secularismo. En tal sentido, la obra de Ben Sira no sólo insiste en el origen divino de la sabiduría y en la necesidad del temor del Señor para conseguirla, sino que trata de mostrar, recu-

riendo a la historia, que esa sabiduría se ha encarnado en el pueblo de Israel. El círculo queda perfectamente cerrado: creación e historia de Israel son reabsorbidas en el concepto de sabiduría.

44,1-15 Elogio del pasado. Introducción general al himno. Comienza con la mención de distintas categorías de personajes (Eclo 44,3-7), mención que aprovecha el autor para presentar una panorámica literaria del Antiguo Testamento: profetas (*anunciar profecías*), sabios (*sabias palabras*), salmistas (*se dedicaron a la música*), poetas (*temas poéticos*). Ben Sira ofrece también su comentario ético. Los hubo honrados, que han dejado huellas en sus descendientes y que se hicieron acreedores de la alabanza de sus compatriotas y de los extranjeros (*pueblos*, Eclo 44,15); y los hubo inicuos, cuyo nombre se ha borrado para siempre. El conjunto recuerda pasajes anteriores de la obra, como Eclo 39,1-11.

Sobre la herencia de los malvados, ver Eclo 16,1-4; 23,25-27; 40,15-16; 41,5-13 y comentarios respectivos. Eclo 44,14a puede referirse al trágico destino del cuerpo de Saúl (ver 1 Sm 31,8-10), un rey cuyo nombre es curiosamente silenciado por Ben Sira en este elogio, y a la desaparición con él de la dinastía benjaminita.

44,16-18 Antes del diluvio. Sorprende en esta presentación de los patriarcas antediluvianos la ausencia de Adán. Según algunos especialistas, podría deberse a la importancia desmedida que tenía en las fantasías de la especulación apocalíptica. Pero tal explicación no convence, pues una importancia semejante tenía la figura de Enoc, que precisamente abre aquí la sección. El rapto de Enoc al cielo según Gn 5,24, y su consiguiente sustracción a la corrupción (en contra del mandato de Gn 3,19), había influido notablemente en la piedad y en las especulaciones judías.

Donde el texto griego habla de Enoc como *ejemplo de conversión*, el texto hebreo lo hace como “ejemplo de conocimiento”. Según la tradición judía, Enoc, al ser arrebatado vivo

a la presencia de Dios, compartiría el “conocimiento” de numerosos secretos divinos. El traductor griego, consciente de que hay misterios que superan al hombre (ver Eclo 3,21-24), ha reducido a Enoc a ejemplo de conversión. Las tradiciones relativas a Noé están tomadas de Gn 6,9.18; 9,1-17.

El texto hebreo en Eclo 44,17b dice: *Por su alianza cesó el diluvio, por la señal eterna que selló con él.*

44,19-23 Abrahán y sus descendientes.

El material tradicional relativo a Abrahán es fiel a las narraciones del Génesis: antepasado de muchos pueblos; alianza (Gn 15,7-21); circuncisión (Gn 17,10-14.23-27); fidelidad demostrada en el sacrificio de Isaac (Gn 22); promesa (Gn 12,1-3; 15,5; 17,4-8). La *ley del Altísimo* no se refiere naturalmente a la legislación mosaica; Ben Sira se limita a recordar Gn 26,5. La mención de la *ley del Altísimo* evoca, mirando hacia atrás, textos como Eclo 19,17; 39,1; 41,8; 42,2 y su importancia en la empresa sapiencial. Sobre los límites de la tierra prometida –*de un mar a otro*– (del mar Rojo al Mediterráneo), ver Sal 72,8. La figura de Isaac carece aquí de relieve, lo mismo que en Génesis; se le renueva la bendición *en atención a su padre*. La bendición se confirma en Jacob y se realiza en la repartición de la tierra por las doce tribus. De Jacob se silencia su reprochable actitud hacia Esaú. A Ben Sira le interesa subrayar la idea de la transmisión de la bendición (Eclo 44,21b.23a.23c) y la promesa.

45,1-5 Moisés. Visión de Moisés no carente de cinismo. Aunque en la selección de material es fiel a la tradición del Exodo (prodigios, plagas, faraón, teofanía de Ex 33,18-23), se fija Ben Sira casi exclusivamente en los aspectos llamativos de su personalidad y de sus funciones (sobre todo la alianza y la legislación) y olvida su misión de libertador del pueblo (una velada alusión en Eclo 45,2b), eje clave de la teología del Antiguo Testamento.

45,6-22 Aarón. Si comparamos esta sección con la anterior, sorprende el amplio espacio que dedica Ben Sira a la figura de

Aarón en menoscabo de la de Moisés. Justamente lo contrario observamos en las tradiciones del Pentateuco. La grandeza que imprime el autor a la personalidad de Aarón, junto con la fervorosa y colorista descripción del sumo sacerdote Simón, de sus prerrogativas y funciones (Eclo 50,1-21), constituye un indicio de lo arraigado que estaba Ben Sira en las tradiciones culturales de Jerusalén (ver Eclo 24,10; 35,1-10) y de la peculiaridad de su “sabiduría”. No es de extrañar tampoco su decidida identificación de “sabiduría y ley”. La mayor parte de esta sección está compuesta con material tomado del Pentateuco, a excepción de la idea de la *alianza eterna* (Eclo 45,7.15), pues, de acuerdo con el material de que disponemos, una alianza de esas características sólo la encontramos en Nm 25,12s referida a Pinjás (ver Eclo 45,24). Sobre las vestimentas sacerdotales (Eclo 45,8-12), consultar Ex 28-29 y 39,1-32. Sobre Eclo 45,14, ver Lv 6,19-23.

Eclo 45,17 está en aparente contradicción con Eclo 45,5; sin duda responde al cometido histórico del sacerdocio aaronita. Los *mandamientos, decretos y dictámenes* (Eclo 45,17) apuntan al pasado; se refieren a la casuística legal, que, en tiempos de Ben Sira, estaba probablemente confiada a los escribas.

La rebelión del desierto (Eclo 45,18-19) está narrada en Nm 16,1-30. La afirmación de Eclo 45,22 está tomada de Nm 18,20. Ante esta visión idílica del sacerdocio de Aarón, queda sin respuesta una pregunta: ¿por qué silencia Ben Sira el lado negro de la personalidad de Aarón, su apostasía con el becerro de oro (Ex 32,1-24)?

45,23-26 Pinjás y las alianzas. La figura de Pinjás (Eclo 45,23-24) carece de relevancia en la tradición literaria bíblica. El relato de Nm 25,7-13, con la promesa de alianza sacerdotal perpetua por parte del Señor, unido a la ficticia vinculación genealógica de Pinjás con Aarón (del que sería nieto), contribuyó sin duda al colorido legendario y al prestigio del que gozaba esta figura en el período histórico del Judaísmo que nos ocupa (ver 1 Mac 2,54). Ben Sira silencia el cruel acto que le hizo a Pinjás merecedor de dicha

alianza (Nm 25,8). En Eclo 45,25-26 nos ofrece el autor un anticipo de la figura de David, en la que se detendrá más adelante (Eclo 47,1-11). La razón es simple. La alianza sacerdotal con Pinjás no puede hacer olvidar la alianza política con la dinastía davídica (ver 2 Sm 7,11-16), que había reinado en Jerusalén durante más de cuatrocientos años. Los fracasos históricos habían contribuido al aumento de la tensión mesiánica, hasta tal punto que, a partir sobre todo del siglo I a. C., ciertas expectativas mesiánicas se materializaban en la espera de dos figuras: un Mesías real, del linaje de David, y un Mesías sacerdotal, de la estirpe de Aarón. Ben Sira, gran admirador de las tradiciones culturales y de las figuras sacerdotales, introduce una apostilla en Eclo 45,25cd: mientras que la herencia real es personal, la sacerdotal es extensiva a todo el linaje de Aarón.

46,1-10 Josué y Caleb. Hecha la salvedad de las alianzas, Ben Sira retoma la línea profética que dejó en Moisés. Su sucesor, Josué (Eclo 46,1-6), es recordado por sus hazañas guerreras y por los aspectos milagrosos de su leyenda (Eclo 46,2-6; ver Jos 8,18.26; 10,11.13s). Sorprende sin duda esta descripción "profética" de Josué, pero conviene tener en cuenta que, al menos en Ben Sira (se puede sospechar que también en toda la tradición viva de entonces), las figuras proféticas eran recordadas más por su historial taumáturgico o milagrero que por su palabra. Es posible que el fracaso histórico del pueblo a lo largo del periodo postexílico hubiese sembrado la duda sobre el valor de las palabras proféticas de restauración (ver la amargura que deja entrever Eclo 36,14-15). De ahí que, más que desde la palabra, los profetas (y la profecía) fuesen definidos desde la cercanía al Señor manifestada en su vida y sus hazañas. El nombre de Josué (Yahvé salva = Jesús) define su función liberadora y conquistadora (Eclo 46,1cde). Con el establecimiento de Israel en su heredad (Eclo 46,1f) se cumplen las promesas a los patriarcas (ver Eclo 44,23f). Josué y Caleb aparecen asociados en Nm 14,6-25. Ben Sira habla aquí de doscientos mil hombres (Eclo 46,8b); se-

gún Eclo 16,10 (ver Nm 11,21), se trataba de seiscientos mil. Es posible que el autor se haga aquí eco de una tradición que nos es desconocida. Sobre los datos de Eclo 46,9, consultar Jos 14,10-13.

El texto hebreo en Eclo 46,6c dice: *Para que supieran todos los pueblos proscritos que Dios protege a Israel en sus combates.*

46,11-12 Los jueces. Exposición sorprendentemente resumida de los héroes anteriores a la monarquía. Ben Sira contaba con un considerable arsenal de datos tradicionales fabulados, pero, por razones que escapan a nuestra consideración, prefirió esta escueta presentación. Tal vez no resultaban edificantes algunos aspectos de las vidas de ciertos jueces, como Gedeón, Abimélec y Sansón: en concreto cabe señalar la falta de fe y el escandaloso asunto del efod de Ofra en el primero (ver Jue 6,11-18 y 8,24-27), las ridículas pretensiones a la realeza de Abimélec (Jue 9), y la falta de fidelidad de Sansón a su misión de consagrado (nazireo, Jue 13-16). *Que sus huesos revivan en sus tumbas* (Eclo 46,12a) no implica una confesión de fe en la resurrección por parte de Ben Sira. Con esta expresión, repetida en la recapitulación de la presentación de los profetas (Eclo 49,10b), trata de invitar a sus coetáneos a adoptar las actitudes heroicas de sus antepasados.

46,13-20 Samuel. Junto a los aspectos milagrosos de la actividad de Samuel, Ben Sira menciona su función de consagrador de reyes y de juez. El material usado por el autor es tradicional (1 Sm 7ss). Eclo 46,19 reproduce 1 Sm 12,3. Samuel nunca aceptó soborno; nunca se corrompió legalmente en beneficio propio (Eclo 46,19c). Eclo 46,20 se refiere a la consulta que hizo Saúl a Samuel ya difunto mediante una nigromante (1 Sm 28,3-20).

La *iniquidad del pueblo* (Eclo 46,20) puede hacer referencia a su culpabilidad por haber exigido al Señor un rey (1 Sm 12,17). Es curioso el silencio que mantiene Ben Sira respecto a Saúl, a quien sólo menciona indirectamente *-ungió príncipes-* (Eclo 46,13c),

–anunció al rey su fin– (Eclo 46,20b). Su ignominiosa vida, que provocó su rechazo por parte del Señor (1 Sm 13,7b-23; 14,24-46; 15), justifica sin duda la actitud de nuestro escritor.

El texto hebreo en Eclo 46,13 sigue el siguiente orden: *Amado por su pueblo y grato a su Creador, elegido desde el vientre materno, consagrado al Señor en su misión de profeta, Samuel, juez y sacerdote, por orden del Señor instituyó la monarquía*. Y en Eclo 46,19 añade: *Se mostró prudente hasta el fin de su vida, a los ojos de Dios y de todos los vivientes*.

47,1-11 David. Con la práctica exclusión de Saúl, Ben Sira vincula a David con Samuel a través del profeta Natán, mencionando sólo con la finalidad de introducir a la gran figura real. El autor selecciona el material relativo a David, subrayando sus gestas heroicas y silenciando los aspectos menos nobles de su vida. Imágenes y temas de tipo cultural explican una vez más la preferencia de Ben Sira por las tradiciones sacerdotales y litúrgicas. En Eclo 47,2 su elección es comparada a la separación de la grasa de las víctimas sacrificiales, bocado reservado al Señor (ver Lv 4,8). Eclo 47,3 responde a la tradición de 1 Sm 17,36. Sorprenden las dimensiones de los versos dedicados a la lucha con Goliat (ver 1 Sm 17,12-52), lo que demuestra una vez más la fascinación de Ben Sira por los aspectos legendarios y maravillosos de esta galería de personajes. El *triumfo sobre diez mil* (Eclo 47,6) formaba parte desde antiguo de la épica popular relativa a David (1 Sm 18,7). Eclo 47,8-10 se centra en las actividades musicales de este gran rey (habría compuesto salmos) y en su dedicación a la organización de la vida en torno al templo (posible reflejo de la tradición ampliada de 1 Cr 10-29), si bien sabemos que éste fue construido por su sucesor. Este dato, junto con otros ya reseñados, demuestra el uso libre e interesado que hizo Ben Sira del material bíblico. El tema de la *alianza real* (Eclo 47,11) empalma con Eclo 45,25. Ben Sira ha silenciado conscientemente el lado negro de la vida de David; así, recurre a la expresión genérica, e inocua

por impersonal, de *el Señor perdonó sus pecados*.

El texto hebreo en Eclo 47,6 dice: *Por eso las muchachas le cantaban, y le atribuyeron lo de los “diez mil”. Una vez coronado hizo la guerra, y sometió a los enemigos de alrededor*.

47,12-22 Salomón. Ben Sira dedica a Salomón el mismo número de versos que a su padre (once). Si, como acabamos de ver, la tradición de músico por excelencia había recaído en David (de ahí su paternidad de tantos salmos), la tradición sapiencial había hecho de Salomón su patrocinador (Eclo 47,12) y también el autor de importantes obras (Proverbios, Eclesiastés, Cantar). Eclo 47,13 refleja un dato fidedigno: la paz de que gozó el trono en tiempos de Salomón. La vinculación material de este detalle con la entusiasta descripción de su figura de sabio (Eclo 47,14-17) responde al ideal sapiencial que nos ha ofrecido el autor en Eclo 38,24: sólo quien dispone de tiempo puede dedicarse con provecho al cultivo de la sabiduría. Por lo demás, el material literario utilizado por Ben Sira responde a la tradición de 1 Re 3,4-14. Los aspectos oscuros de la vida de Salomón eran demasiado bien conocidos por el pueblo como para que el autor hubiese intentado silenciarlos, como ha hecho con David; su infidelidad, por otra parte, explicaba la separación de los reinos a su muerte (ver 1 Re 11,11-13), a pesar de la acusación implícita lanzada contra Jeroboán en Eclo 47,21b. De todos modos, Ben Sira suaviza cínicamente el tono. Acusa a Salomón de sensualidad desenfrenada, cuando en realidad el pecado que le echa en cara la tradición es el de apostasía (1 Re 11,1-10). Es normal hasta cierto punto que Ben Sira fustigue su desmedida afición a las mujeres, pues a lo largo de su obra ha tratado de poner de manifiesto el peligro que a su juicio implica el trato con ellas, sobre todo con las “malas” mujeres (Eclo 25,13-26; 26,5-12; 42,14).

47,23-25 División del reino. Sorprende que un rey sabio como Salomón tuviese un hijo necio, pero así define irónicamente Ben Sira, desde sus categorías profesionales, la

política opresiva que Roboán pretendía imponer a los habitantes del reino del norte (Efraín-Israel) a la muerte de su padre (ver 1 Re 12,1-19). El pecado de Jeroboán no fue otro que el de la construcción de los santuarios de Dan y Betel, rivales del de Jerusalén, cuyo culto, definido como idolátrico por toda la tradición bíblica (ver 1 Re 12,25-33), fue causa para Ben Sira de las sucesivas desgracias que acabaron con el reino de Israel.

48,1-11 Elías. Una vez más descubrimos en Ben Sira su interés por los aspectos legendarios de esta serie de personajes. Otro tanto veíamos a propósito de Moisés, Josué y Samuel. Si exceptuamos Eclo 48,10, donde parece que el autor recurre a la profecía de Malaquías (Mal 3,23-24) sobre el día del Señor –*enviaré al profeta Elías... él hará que padres e hijos se reconcilien...*– (Eclo 4,5-6), el resto de las tradiciones sobre Elías está tomado y adaptado a partir del ciclo de 1 Re 17-2 Re 2. Las imágenes de Eclo 48,1 sobre la palabra de fuego de Elías responden sin duda al juicio del Carmelo sobre los sacerdotes de Baal (1 Re 18,38). Sobre Eclo 48,2, consultar 1 Re 19,18. Respecto a Eclo 48,3, la sequía hace referencia sin duda a 1 Re 17,1-7; las tres veces que el profeta hizo bajar fuego del cielo constituye la suma de las dos de 2 Re 1,10-12 y la ya mencionada de 1 Re 18,38. La acción taumatúrgica de Eclo 48,5 es narrada en 1 Re 17,17-24. Elías fue uno de los testigos de la azarosa y dramática sucesión de reyes en el reino del norte. El profetizó las muertes de Ajab (1 Re 21,19) y Ocozías (2 Re 1,4), episodios recogidos en Eclo 48,6. Según Eclo 48,8, Elías ungió reyes. En realidad no hizo sino recibir esta orden de parte del Señor (ver 1 Re 19,15-16), pues la tradición vincula a su sucesor Eliseo con estos acontecimientos (2 Re 8,7-15; 9,1-13). Como ya hemos dicho, Eclo 48,10 toma en parte un texto de Malaquías, que Ben Sira vincula con la idea de la restauración de las tribus. El hemistiquio final (Eclo 48,11c) aparece sólo en griego. Probablemente se trata de una glosa sobre la esperanza de la resurrección, una idea que Ben Sira rechaza implícitamente a lo largo de su obra.

48,12-14 Eliseo. Vuelve a recordar Ben Sira lo ya dicho en Eclo 48,9 a propósito del raptó de Elías (ver 2 Re 2,1-18). Eclo 48,13-14 se refieren probablemente al episodio narrado en 2 Re 13,21.

48,15-16 Castigo del reino del Norte. A pesar de los signos y prodigios de Elías y Eliseo, el reino de Israel no se convirtió. Ben Sira alude a la deportación asiria tras la caída de Samaria (721 a. C.). La alusión ya había aparecido en Eclo 47,24, idea que retoma este texto. Entre estas dos secciones hay que situar los esfuerzos inútiles de los profetas del s. IX a. C. Curiosamente Ben Sira silencia a los profetas del s. VIII que ejercieron su misión en Israel: Amós y Oseas. El *pequeño pueblo* de Eclo 48,16a no es otro que el reino del Sur, Judá, que siguió gobernado por un descendiente de la casa de David (ver Eclo 47,22ef). La idea de Eclo 48,16c –*algunos hicieron el bien*– sirve a nuestro autor para introducir dos figuras reales de Jerusalén tradicionalmente ejemplares: Ezequías y Josías.

48,17-25 Ezequías. La figura de Ezequías sirve a Ben Sira para introducir la actividad profética de Isaías. El famoso tunel de Ezequías (Eclo 48,17), obra de ingeniería que permitió el suministro de agua a Jerusalén, fue descubierto en 1880. Se hace mención de él en 2 Re 20,20 y 2 Cr 32,30. Eclo 48,18-21 rememora las consecuencias de la invasión y el asedio asirios de 701 a. C. y su repercusión en el ánimo del rey y los habitantes de Jerusalén (ver 2 Re 18,17-19,37), así como la sorprendente e inesperada retirada del ejército conquistador. La mención de la fidelidad de Ezequías al Señor sirve a Ben Sira para conectar con la gran figura profética de Isaías (Eclo 48,22), de la que desafortunadamente sólo resalta sus visiones (ver Is 1,1; 2,1; 6) y portentos (Eclo 48,23-25), silenciando la fuerza y el contenido de su mensaje profético. Hasta tal punto parecen importarle sólo los prodigios, que el retroceso de la sombra en el reloj de sol que nos narra 2 Re 20,9, signo de la curación de Ezequías, lo interpreta como retroceso del astro mismo (Eclo 48,23). El consuelo de los afligidos (Eclo

48,24b) puede referirse a las palabras de Is 40,1; 49,8-13; ó 61,1. La revelación del futuro y de las cosas ocultas (Eclo 48,25) escapa a nuestro conocimiento del libro de Isaías. Podemos pensar en profecías como las de Is 9,2-7; 40,3-11; 42,9. Es posible que Ben Sira haya recurrido no sólo a la obra profética (que parece recopilada y atribuida a Isaías ya por aquel tiempo), sino a tradiciones orales noveladas.

49,1-3 Josías. Josías fue famoso por las obras de restauración en el templo y por su reforma religiosa (ver 2 Re 22,3-23,27), que siguió a las prácticas idolátricas introducidas por los reyes Manasés y Amón. Sobre las imágenes de Eclo 49,1, consultar Ex 30,34-38; Prov 24,13; y los piropos dirigidos a Simón en Eclo 50,9.

49,4-7 Destrucción de Jerusalén. Del mismo modo que la mención de Ezequías había servido a Ben Sira para introducir la figura de Isaías, aprovecha el recuerdo de la destrucción de Jerusalén para presentar a Jeremías. Los profetas son personas de carne y hueso comprometidos con los avatares de su tiempo. Para Ben Sira sólo hubo tres figuras reales dignas de la memoria religiosa: David, Ezequías y Josías. Siguiendo la trágica y negativa visión del redactor deuteronomista, condena por prevaricadores al resto de los reyes de Judá, a quienes hace responsables de la caída de Jerusalén en 586 a. C. (Idéntico criterio había adoptado respecto al reino del Norte en Eclo 47,24s y 48,15). La destrucción de la ciudad santa, profetizada por Jeremías (Eclo 36,30s), es narrada en 2 Re 25,9-10. Ben Sira recuerda la persecución de que fue objeto el profeta (ver Jr 26,1-24; 37,11-16; 38,4-6). Los tres últimos hemistiquios recuerdan elementos del relato de la vocación del profeta (Jr 1,5.10).

49,8-10 Ezequiel y otros profetas. Ben Sira despacha en tres versículos el resto de los libros proféticos. De Ezequiel rememora la visión de la gloria del Señor que se describe en Ez 1 (idéntica actitud respecto a Isaías en Eclo 48,22). Llama *querubines* (seres de la

iconografía oriental con alas, cuerpo de animal, y cabeza de hombre) a las criaturas de forma humana de Ez 1,5. No es seguro el texto de Eclo 49,9, ni por consiguiente su interpretación. Tal como lo hemos recibido de la tradición textual griega, lo más que cabe decir es que la mención de los *enemigos* podría estar relacionada con los oráculos contra Gog y Magog (Ez 38-39). Sin embargo, el término hebreo por "enemigo" bien pudiera ser leído "Job". Y, teniendo en cuenta que Eclo 49,9b es una glosa griega, el versículo quedaría así: *y se acordó de Job, para favorecer a los que siguen el camino recto*. Job, figura legendaria en la tradición judía (ver Ez 14,14.20), era considerado profeta por algunos rabinos. De ahí su inclusión en este apartado.

En cuanto a Eclo 49,10b, consultar Eclo 46,12.

El texto hebreo en Eclo 49,9 dice: *También mencionó a Job, que se mantuvo en el camino de la rectitud*.

49,11-13 Reconstrucción de Jerusalén. Ben Sira se sitúa ya en la época postexílica. Nos presenta tres figuras de la restauración. El templo fue reconstruido por Zorobabel y Josué (Jesús) entre 520 y 515 a. C. (ver Esd 3,2-11); las murallas corrieron a cargo de Nehemías durante los años 445-437 a. C. (Neh 2,11-4,23). Como le interesa sobre todo resaltar la reconstrucción de la ciudad santa, omite, entre otros, a Esdras.

Sobre la imagen del *anillo* en Eclo 49,11b, ver Ag 2,23.

49,14-16 Omisiones. Es posible que estos versículos fueran añadidos más tarde por el propio Ben Sira o alguno de sus discípulos. Con ellos se trata de hacer justicia a algunos personajes de la tradición bíblica omitidos en las anteriores secciones. Sólo de Enoc teníamos noticias por Eclo 44,16. El hecho de haber sido arrebatado al cielo en vida, librándose así de la maldición pronunciada en el paraíso (Gn 3,19), le hace inigualable (Eclo 49,14a), pero Adán, primer hombre, no es sobrepasado por nadie (Eclo 49,16b). De hecho, la figura de Adán adquirió una notable rele-

vancia en la tradición apocalíptica. La leyenda de José fue cultivada con mimo en el Judaísmo, sobre todo en relación con el traslado de sus restos a Palestina (Gn 50,24s; Ex 13,19). Sem, como epónimo de los semitas, y Set (tercer hijo de Adán), como objeto de las esperanzas mesiánicas tardías, completan esta lista de omisiones.

50,1-21 El sumo sacerdote Simón. La galería de héroes israelitas se cierra con la presentación del sumo sacerdote Simón, hijo de Onías II, que ejerció sus funciones al comienzo del siglo II a. C. El uso de la frase adverbial *en su tiempo* (Eclo 50,3) sirve de indicio para situar la composición de la obra de Ben Sira después de la muerte de aquel. La extensión del poema y su alta calidad poética, así como su localización al final del libro, ponen una vez más de manifiesto la predilección del autor por las figuras sacerdotales (ver la amplitud de las secciones dedicadas a Aarón y Pinjás) y la peculiaridad de la tradición sapiencial encarnada en él. Ningún representante de esta tradición había demostrado interés por la temática cultural, como si no fuese constitutiva del núcleo de enseñanzas sapienciales. Pero en Ben Sira se percibe la conjunción de sabiduría y piedad. La sabiduría popular y secular han acabado convirtiéndose en sabiduría académica y confesional.

Los cuatro primeros versículos nos refieren actividades de ingeniería propias de los gobernadores locales. La intervención de Simón en este caso confirma lo ya sabido por otros documentos: el ejercicio de responsabilidades políticas en este periodo de la dominación seléucida por parte del sumo sacerdote. Las obras mencionadas aquí por Ben Sira tuvieron lugar probablemente entre el 199 y el 195 a. C. (fecha de la muerte de Simón).

Eclo 50,5-10.20-21 parecen recoger aspectos de la fiesta de Yom Kippur (Día de la Expiación). El resto (Eclo 50,11-16) puede reflejar aspectos generales de las ofrendas públicas (sacrificios matutinos y vespertinos). La cortina mencionada en Eclo 50,5 ocultaba el lugar santísimo, adonde sólo el sumo sacerdote tenía acceso una vez al año, precisa-

mente en el Yom Kippur. Para describir la gloria suprema de Simón, recurre Ben Sira a una serie de imágenes ya utilizadas a propósito de la sabiduría divina (ver Eclo 24,13-17). En Eclo 50,12-13 se nos refieren prácticas rituales propias de este periodo tardío; las normas que las regulaban son mencionadas en Ex 29,38-42.

La bendición del Altísimo incluía la proclamación extraordinaria de su nombre y la declaración del perdón de la asamblea por parte del sumo sacerdote (Eclo 50,20s).

El texto hebreo en Eclo 50,2 dice: *En su tiempo fue reconstruido el templo, durante su vida se reforzó el santuario.* Y en Eclo 50,19 añade: *después de haber ofrecido al Señor los sacrificios prescritos.*

50,22-24 Plegaria por la paz. Y ahora *benedicid* responde a *recibir la bendición* del versículo anterior. El pueblo judío, participante de la bendición divina en Yom Kippur, ha sido también bendecido por Dios a lo largo de su historia con esa magnífica galería de patriarcas, profetas, sacerdotes y reyes. La memoria viva responde con la bendición, el agradecimiento. El texto hebreo, tras la mención de la paz en Eclo 50,23b, dice: *que su gracia permanezca con Simón, y que se cumpla en él la alianza con Pinjás.* El traductor griego ha suprimido este estico debido a que, en su época, se había producido la ruptura de la línea aaronita a causa de intrigas políticas y por tanto esta oración de Ben Sira no habría sido escuchada por Dios, algo que no era conveniente decir.

El texto hebreo en Eclo 50,24 añade: *Que le conserve la alianza con Pinjás, que no la rompa ni con él ni con sus descendientes, mientras el cielo exista.*

50,25-26 Naciones detestables. La expresión *y ahora* de Eclo 50,22a daba por concluida la obra. Sin embargo, nos encontramos con este proverbio numérico contra edomitas (montaña de Seir), filisteos y samaritanos (Siquén). El odio hacia Edom era proverbial desde que sus tribus habían ocupado parte del territorio judío después del destierro de Babilonia. Las tensiones con los

filisteos se remontaban a la época de David. La animosidad contra los samaritanos, que creció constantemente desde el cisma, se refleja en el Nuevo Testamento (ver p. e. Jn 4). El proverbio interrumpe la cadencia normal del final del libro. O fue introducido después de la composición de la obra o se ha desprendido de alguna otra sección.

50,27-29 Nota personal. Final del libro con la firma del autor, que hace de él una obra única en todo el Antiguo Testamento, en el que prácticamente todos los libros se caracterizan por el anonimato. Para alcanzar sabiduría no basta con la lectura, es necesario dejarse empapar y fecundar por la doctrina (imagen de la lluvia), ejercitarla y tenerla siempre presente en la mente (corazón). Para terminar, Ben Sira descubre una vez más su peculiar faceta de sabio, uniendo sabiduría secular *–podrá afrontar todo–* y sabiduría religiosa *–la luz del Señor iluminará su sendero–*.

APENDICES (51,1-30)

El libro de Ben Sira no sigue las pautas editoriales de las obras actuales. En consecuencia, no es extraño advertir en él incoherencias tales como glosas o inserciones que no encajan en los respectivos contextos. Observamos dos ejemplos evidentes en Eclo 49,14-16 y 50,25-26. Esta serie de apéndices de Eclo 51 son obra del propio Ben Sira, como lo atestiguan lenguaje, contenido y forma literaria. Dado que Eclo 50,27-29 constituye el final de la obra, ignoramos las razones de su incorporación. Puede que ésta se llevase a cabo con ocasión de una segunda edición o que el propio autor, que en Eclo 50,22 invita a la bendición, creyese oportuno enseñar con el ejemplo (ver en Eclo 39,6d una de las características fundamentales del ideal de sabio).

Eclo 51 se compone de dos partes: un salmo de acción de gracias (Eclo 51,1-12) y una nota autobiográfica sobre la búsqueda de la sabiduría (Eclo 51,13-30). Entre Eclo 51,12 y

51,13, un manuscrito hebreo (el B) ofrece al lector una letanía del tipo *dad gracias al Señor* (ver texto del himno de acción de gracias en la traducción que nos sirve de base preparada por La Casa de la Biblia), en la que se le alaba como creador, guardián y redentor de Israel, reunificador del pueblo, reconstructor de la ciudad y del santuario, elector de un sacerdote sadoquita. Se trata de temas predilectos de Ben Sira, lo cual no es indicio de autenticidad, pues el pasaje en cuestión falta en las versiones griega y siríaca.

51,1-12 Salmo de acción de gracias. Salmo de acción de gracias individual. La introducción es convencional (intención de alabar, Eclo 51,1), a excepción del título *Rey y Señor*, pues la tradición sapiencial evita siempre el lenguaje monárquico al hablar del Señor. Tras la introducción, el salmo ofrece las razones de la acción de gracias (Eclo 51,2-7). Las circunstancias que motivan esta actitud no forman más que una colección de tópicos tradicionales abundantes en el salterio canónico y en los ejemplares extracanónicos (rescate de la muerte, liberación de la difamación, recuerdo de la misericordia de Dios, petición de ayuda, promesa de alabar; ver además Sal 17,9; 30,3; 35,4; 40,5; 55,9; 56,10; 116,8; 124,2; 141,9; etc.). En consecuencia, no hay que pensar que Ben Sira esté recordando los avatares de su vida real. Baste como botón de muestra el tema de la calumnia ante el rey (Eclo 51,6a), cuando sabemos que desde hacía siglos había desaparecido la monarquía en Judá. Es probable, en consecuencia, que el autor usase un antiguo salmo o compusiese éste sobre modelos primitivos, sin preocuparse de que los hechos relatados encajasen en su propia vida. El fuego de Eclo 51,4 no es más que una metáfora relativa a los peligros (expresiones similares en Job 20,26).

Entonces me acordé expresa un cambio de tonalidad (respecto a la búsqueda de un socorro humano, ver Eclo 51,7b) y, formalmente, el inicio de una nueva sección (Eclo 51,8-11, donde predomina la primera persona sobre las segundas y terceras de Eclo 51,2-7). Los tópicos son también comunes en

el salterio. Los verbos se suceden frenéticamente: *me acordé, elevé, supliqué, invoqué, alabaré, cantaré*, hasta llegar al remanso de Eclo 51,12, que cierra el salmo formando inclusión con Eclo 51,1 (ver estructura análoga en Sal 145).

El texto hebreo en Eclo 51,2 dice: *Contaré tu fama, refugio de mi vida, porque me rescataste de la muerte; libraste mi cuerpo de la tumba, me salvaste del poder del abismo, me liberaste de la gente que calumnia*. Y en Eclo 51,9-10: ⁹ *Alcé mi voz desde la tierra, grité desde las puertas del abismo.* ¹⁰ *Oré así: "Señor, tú eres mi padre, tienes poder para salvarme; no me abandones en el día de la angustia, en la hora de la desolación y de la ruina".*

51,13-30 Conclusión: Dedicarse a la sabiduría. Este acróstico alfabético final (idéntica función de Prov 31 respecto al libro), de carácter autobiográfico (ver Eclo 24,30-34; 33,16-18), recoge ideas y pasajes del libro. El poema se divide en tres partes (Eclo 51,13-17; 51,18-22; 51,23-30). Cada una de ellas termina prácticamente con la idea de la glorificación y la alabanza del Señor (Eclo 51,17.22.29). Según la primera, Ben Sira se dedicó a la sabiduría desde la juventud (ver Sab 8,19-21); la cultivó en las escuelas –*presté oído*– y en la oración, porque la consideraba un don divino; y la maduró con sus viajes (ver su importancia en Eclo 34,9-12 y 39,4). Nos expone indirectamente el autor las principales fuentes de la sabiduría y el conocimiento: enseñanza de los maestros, experiencia personal y donación divina.

La segunda parte ahonda en las ideas anteriores: no basta con saber, hay que *practicar* (Eclo 51,18). De ahí que el autor presente a la sabiduría travestida de mujer, a la que

hay que buscar y seducir, con quien hay que compartir la vida. El llamativo lenguaje erótico de esta sección, tratado con exquisitez y delicadeza por Ben Sira recurriendo a la ambigüedad propia de ciertos términos y expresiones, se pone de manifiesto sobre todo en el original hebreo. La traducción griega lo elimina en gran medida, manipulando la terminología y espiritualizándolo. Se trata, en palabras de Von Rad, del "eros científico" de la empresa sapiencial (ver Eclo 14,20-27; Sab 8,2-18; y la sabiduría personificada en Prov 8,1-11; 9,1-6). En esta segunda parte (concretamente en Eclo 51,20a), retoma Ben Sira la imagen del *camino* (concepto ético) que ya había presentado en Eclo 51,15c.

La tercera parte constituye la invitación del maestro de sabiduría que acaba de presentar ese sorprendente "currículum". El imperativo del principio –*acercaos*– hace juego con el del final –*alegraos*– (Eclo 51,29), como si Ben Sira dijera a sus hipotéticos alumnos: "Si os acercáis, acabaréis agradeciéndolo". Es la primera y única vez que el término *escuela* (en hebreo, "casa de enseñanza") aparece en el Antiguo Testamento. Sin embargo, la expresión fue común entre los rabinos posteriores para referirse a sus grupos de alumnos (de manera análoga a la relación de Jesús con sus discípulos). La gratuidad de la que se habla en Eclo 51,25 no está en contradicción con el no *escatimar dinero* (literalmente "plata") de Eclo 51,28. *Oro y plata* son símiles usuales en la tradición sapiencial para describir el valor del esfuerzo y los resultados positivos de la dedicación (ver Prov 2,4; 4,7-9). Un poco de trabajo nos proporcionará innumerables satisfacciones. O dicho en clave religiosa: *Realizad a tiempo vuestra tarea, y a su hora él os dará la recompensa* (Eclo 51,30).

CRONOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
I PREHISTORIA			
3.500	INVENCIÓN DE LOS METALES. Cultura del cobre	Marco cultural que corresponde a los relatos bíblicos populares sobre los primeros oficios y manifestaciones artísticas: Gn 4,21-22.	Comienzos de la escritura.
II EPOCA PATRIARCAL			
3.000	CULTURA DEL BRONCE ANTIGUO. <i>En Egipto:</i> Imperio Antiguo (la época de las grandes pirámides), con Menfis como capital. Abarca las dinastías I-XI. <i>En Mesopotamia:</i> Sumerios y acadios. <i>En Palestina:</i> Hacen su aparición los cananeos.	Los antepasados de Abraham viven como nómadas en Mesopotamia: Gn 11,10-16.	Se extiende y consolida la escritura. En Egipto florece la escritura jeroglífica.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
2.200	Período intermedio entre el Bronce Antiguo y el Bronce Medio. <i>En Egipto:</i> Comienza el Imperio Medio que abarca las dinastías XII-XVII. <i>En Mesopotamia:</i> Renacimiento sumerio con la tercera dinastía de UR. Ulterior aparición y consolidación de los amorreos.		Se escriben en Egipto los llamados <i>Textos de execración</i>.
1.900	CULTURA DEL BRONCE MEDIO Primera dinastía de Babilonia.	Llegan a Palestina (hacia el 1.800) los primeros clanes patriarcales encabezados por ABRAHAN (Gn 12,1-9).	Poemas académicos sobre la creación: ENUMA ELIS, y sobre el diluvio: EPOPEYA DE GILGAMES.
1.750	Reinado de HAMMURABI en Babilonia.	Historias patriarcales.	Código de Hammurabi.
1.725	Antiguo imperio hitita.		
1.700	Los HICSOS invaden Egipto.	Grupos pre-israelitas procedentes de Palestina se instalan en Egipto.	
1.550		Llegada a Egipto de nuevos grupos patriarcales: Gn 39-50.	

III EXODO Y ASENTAMIENTO EN CANAAN

	CULTURA DEL BRONCE NUEVO Comienza en Egipto el Imperio Nuevo. Su capital fue Tebas.	Estancia de los israelitas en Egipto: Ex 1,1-7.	Tablillas escritas descubiertas en Taanak.
1.500		En Palestina se mencionan unas gentes llamadas "HABIRU".	
1.400			Cartas de EL AMARNA.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
1.364	Amenofis IV = Akenatón. Instaló su capital en Tel-el Amarna y rindió culto exclusivo al dios Atón.		
1.350	Se extienden los hititas por Asia Menor y norte de Siria.		Tablillas alfabéticas de Ugarit (= Ras Shamra) con relatos de mitos y leyendas.
1.304	Reinado de RAMSES II en Egipto (1.304-1.238) que primero lucha contra los hititas y luego se alía con ellos.	Los israelitas son duramente oprimidos por los faraones egipcios: Ex 1,8-22.	Estelas descubiertas en Bet-sán.
1.250	Gran actividad constructiva de RAMSES II.	Grupos de israelitas acudidos por MOISES escapan de Egipto a través de las marismas y el desierto: Ex 13,17-15,27.	Puede remontarse a esta época el origen oral del Cántico de María que se conserva en Ex 15,1-21.
1.238	Reinado de MERNEPTAH en Egipto (1.238-1.209).	Los israelitas cruzan el desierto del Sinaí y tras numerosos avatares llegan a las puertas de Canaán.	Estela de Merneptah en la que se menciona una victoria del faraón sobre un grupo de gente al que se denomina "Israel".
1.220		Con Josué como jefe, los grupos de israelitas procedentes de Egipto, comienzan la ocupación de Canaán.	Pueden remontarse a esta época las más antiguas formulaciones orales del DECALOGO (Ex 20,1-17) y de otras leyes israelitas, tales como el Código de la Alianza (Ex 20-23).
1.200	CULTURA DEL HIERRO ANTIGUO Reinado de RAMSES III en Egipto (1.194-1.163). Los "pueblos del mar" (filisteos) intentan invadir Egipto, pero son rechazados y se instalan en la costa meridional de Palestina.	Comienza el período de los JUECES. Hacia el año 1130 Débora y Baraq derrotan en Tanac a los cananeos mandados por Sisara.	Comienzan a formarse las primeras tradiciones orales sobre la historia del pueblo israelita. Incluso podrían haberse redactado por primera vez en este tiempo las antiguas colecciones de cantos épicos conocidas como "Libro del Justo" (Jos 10,12-13) y "Libro de las guerras...

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
1.100	Asiria con TEGLATFALASARI (1.115-1.077) ejerce un fuerte control sobre toda Mesopotamia. Nacen los <i>reinos arameos</i> (Damasco, Soba, Jamat) que poco a poco van sacudiéndose el yugo asirio.	Diversas y variopintas historias de los jueces-libertadores (Jue 3,7-16,31) que contribuyeron a mantener vivas la fe y las tradiciones de Israel durante más de ciento cincuenta años.	del Señor" (Nm 21,14-18). Y lo mismo cabe decir del Cántico de Débora conservado en Jue 5,1-31.
1.050	En <i>Egipto</i> ocupa el trono la dinastía XXI con capital en Tanis. Los grandes sacerdotes de Tebas controlan el gobierno del país.	Los filisteos derrotan a los israelitas en Afec. Muere ELI y el tiempo de los jueces toca a su fin.	
1.040		Comienza la actividad de Samuel, profeta y juez, con el santuario de Siló como centro religioso de las tribus israelitas.	

IV EPOCA MONARQUICA: EL REINO UNIDO

1.030	Reinado de SIAMON en <i>Egipto</i> .	SAUL, primer rey israelita.	Probable primera redacción durante esta época de:
1.010		Los <i>filisteos</i> derrotan a SAUL en la batalla de los montes Gelboé. Muerte de SAUL.	- poemas de Nm 23-24; - bendiciones de Jacob (Gn 49); - bendiciones de Moisés (Dt 33).
1.000		Comienza el reinado de DAVID. Primero siete años sobre la tribu de Judá en Hebrón, y después treinta y tres años sobre todo Israel con Jerusalén -conquistada a los jebuseos- como capital del reino.	Probable composición, al menos oral, de algún SALMO. Cabría pensar en Sal 2 y 110.
990		Victorias de David sobre filisteos, moabitas, edomitas, amalecitas y arameos.	

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
970	Reinado de REZON en Damasco.	Reinado de SALOMON sobre toda la nación israelita. Se prolonga hasta el año 931 aproximadamente. Intensa actividad constructora y comercial. Destaca sobre todo la construcción del TEMPLO DE JERUSALEN.	En el reinado de Salomón podría fecharse la primera redacción escrita de: - las antiguas tradiciones orales sobre la historia israelita - la historia de la sucesión al trono de David y de la ascensión al mismo de su hijo Salomón (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2). - las primeras colecciones de proverbios.

V EPOCA MONARQUICA: EL REINO DIVIDIDO

931	En <i>Egipto</i> reina el faraón SESAC I (955-925) que en los últimos años de su reinado lleva a cabo una campaña militar en Palestina.	ASAMBLEA DE SIQUEN. La nación israelita se divide en dos reinos: el reino de Israel o del Norte, y el reino del Judá o del Sur. El faraón Sesac ataca Jerusalén y saquea el templo y el palacio real. JUDA - ISRAEL Roboán 931 Jeroboán Abías 914 Asá 911 910 Nadab 909 Basá	Estela de Sesac en Meguido.
900	CULTURA DEL HIERRO NUEVO Reinado de Benadad I (o Adadézer) en Damasco.	Asá se alía con Benadad contra Basá 885 Elá 884 Zimrí 884 Omrí	
883	ASURBANIPAL II (883-859) hace resurgir a Asiria.	Fundación de Samaria que pasa a ser capital del reino del Norte (1 Re 16,24).	
880	Benadad II (o Adadézer), rey de Damasco.	874 Ajab	

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
875	Egipto en decadencia.	Ciclo profético de ELIAS en el reino del Norte (1 Re 17,1-2 Re 1,16). Guerras de Ajab contra Benadad II (o Adadézer). Victoria de Afec y derrota en Ramot de Galaad.	
870 858	Reinado de SALMANASAR III en Asiria (858-824). Comienza la expansión asiria. En el 853 vence a Benadad II y a Ajab de Israel. En los años sucesivos vuelve a derrotar a los reyes de Damasco.	Josafat 870 853 Ocozías 852 Jorán Jorán 848 Ciclo profético de ELISEO en el reino del Norte (2 Re 2,1-13,21). Jehú da muerte a la familia entera de Jorán, rey de Israel.	Composición de SALMOS (tal vez Sal 20; 21; 24; 46; 47; 48; 68; 72; 77). Estela de MESA, rey de Moab, en la que se celebra su victoria sobre Israel.
840	Salmanasar III derrota a Jazael y a Benadad III (o Adadézer III), reyes de Damasco.	Ocozías 841 Atalía 841 Joás 835 813 Joacaz 797 Joás Amasías 796 782 Jeroboán II Prosperidad material en el reino del Norte.	Probable redacción independiente de los ciclos proféticos de ELIAS y ELISEO (1 Re 17,1-2 Re 13,21). El profeta AMOS proclama su mensaje en el reino del Norte. Probable redacción escrita de algunos de sus oráculos.
745	Reinado de TEGLATFALASAR III en Asiria (745-727). Aumenta el esplendor y la hegemonía asiria. Hacia el 732 vence a Rezón, rey de Damasco y acaba con la independencia de su reino. En los países conquistados practica la política de intercambiar poblaciones.	Ozías 767 753 Zacarías 753 Salún 752 Menajén 741 Pecajías 740 Pecaj Jotán 739 Ajaz 734	OSEAS proclama su mensaje profético en el reino del Norte. Es probable que la mayor parte de su libro se remonte al propio profeta. Comienza la actividad del profeta ISAIAS (Is 6,1). Actividad profética de MIQUEAS. El libro actual es el resultado de una compleja actividad redaccional.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
731 727		731 Oseas Ezequías 727	Oráculos sobre el Enmanuel en el marco de la guerra siro-efraimita (Is 7-12).
726	Reinado de SALMANASAR V en Asiria (726-722).		
722	SARGON II (722-705), rey de Asiria.	Samaria, capital del reino de Israel, es sitiada por el ejército asirio. Con su caída desaparece el reino del Norte.	
721	En Babilonia MERODAC BALADAN (721-711) trata de independizarse de Asiria.	Continúa el reinado de EZEQUIAS (727-698) en Judá.	
713		Según 2 Re 18,13, Senaquerib, hijo de Sargón II y general del ejército asirio, invade Judá y Ezequías es sometido a tributo.	
704 701	Reinado de SENAQUERIB en Asiria (704-681). Diversas campañas militares contra los reinos vecinos.	Senaquerib invade de nuevo Palestina, pero tiene que interrumpir bruscamente su campaña (2 Re 18-19).	La actividad profética de Isaías alcanza su apogeo. Inscripción del canal de Siloé.
698		Reinado de MANASES en Judá (698-643). Vive sometido a Asiria, y en Jerusalén proliferan los cultos idolátricos. Según 2 Cr 33,11 habría sufrido un cautiverio en Babilonia.	Colecciones de PROVERBIOS (Prov 25,1) y probable composición de algunos SALMOS. Primer estrato escrito del PENTATEUCO a base de las tradiciones yahvista y elohista.
681	Senaquerib muere asesinado en Ninive. Le sucede ASARADON (681-669), que hacia el 671 se apodera del norte de Egipto.		
669	Reinado de ASURBANIPAL III en Asiria (669-630).		Biblioteca de Asurbanipal III en Ninive.
663	El faraón PSAMMETICO I (663-609) expulsa a los asirios de Egipto.		Oráculo profético de NAHUM.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
643		Reinado de AMON en Judá (643-640).	
640		Reinado de JOSIAS en Judá (640-609).	Actividad profética de SOFONIAS.
625	NABOPOLASAR sube al trono en Babilonia (625-605).		Comienza la actividad profética de JEREMIAS (Jr 1,1-10).
622		Reforma de Josías (2 Re 22-23).	Hallazgo del "Libro de la ley", probablemente la primera edición del DEUTERONOMIO (2 Re 22,3-10). La escuela deuteronomista prepara los materiales de lo que será la gran HISTORIA DEUTERONOMISTA (Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes), e imprime sus huellas en los estratos yahvista-elohista del PENTATEUCO. Oráculo profético de HABACUC.
612	Caída de Nínive.		
609	Derrota del faraón NECAO (o NEKO) a manos de Nabopolasar.	El ejército de Neco aplasta a Josías en Meguido. Muerte de Josías (2 Re 24,28-30). Reinado de JOACAZ en Judá (609). Depuesto a los tres meses por Neco, muere cautivo en Egipto.	Según algunos, ministerio profético de JOEL.
605	NABUCODONOSOR ocupa el trono de Babilonia (605-562) y derrota al faraón Neco (o Neko) en Carquemis.	Reinado de JOAQUIN en Judá (609-598).	La actividad profética de JEREMIAS (y de su secretario BARUC) alcanza su apogeo y se prolonga hasta la caída de Jerusalén.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
598		Reinado de JECONIAS en Judá (598-597).	¿Una primera actividad del profeta EZEQUIEL en Palestina?
597	Nabucodonosor pone sitio a Jerusalén.	Rendición de Jerusalén y primera deportación a Babilonia. Probablemente entre los deportados se encuentra el profeta Ezequiel (2 Re 24,10-16). Nabucodonosor nombra rey de Judá a Matanías (tercer hijo de Josías) y le pone el nombre de SEDECÍAS (597-587).	Actividad profética de EZEQUIEL entre los desterrados de Babilonia.
589	El faraón JOFRA (589-566) intenta inútilmente hacer frente a Nabucodonosor.	Sedecías se rebela contra Babilonia. El ejército de Nabucodonosor invade Judea y pone cerco a Jerusalén.	
587	Sitio de Tiro que se prolonga durante trece años (Ez 26,1-27,36).	Caída de Jerusalén. Ciudad y templo son arrasados. Segunda deportación a Babilonia. Fin del periodo monárquico.	

VI PERIODO EXILICO Y POSTEXILICO

587		Comienzo del destierro babilónico.	Finaliza la actividad profética de JEREMÍAS cuyo libro actual es el resultado de un complejo proceso redaccional.
570			Finaliza (probablemente) la actividad del profeta EZEQUIEL. Es muy probable que el propio profeta consignase por escrito un núcleo importante de su predicación. La redacción actual del libro, sin embargo, no se puede atribuir al profeta.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
562	EVIL-MERODAC (562-560) sucede a Nabucodonosor en el trono babilónico.	En el año 561 Jeconías, rey de Judá deportado en el 597, es indultado por Evil-Merodak (2 Re 25,27-30).	Redacción final del DEUTERONOMIO y de la HISTORIA DEUTERONOMISTA. Formación del "estrato sacerdotal" e incorporación del mismo a los estratos ya existentes del PENTATEUCO. LIBRO DE LAS LAMENTACIONES (probablemente). Sal 93; 96-99. SALMOS de "El Señor es rey".
549	CIRO es proclamado rey de medos y persas (549-529)		Ministerio profético del Segundo Isaías (Is 40-55). El libro actual debió ser redactado en gran parte por el propio profeta.
539	Ciro conquista Babilonia.	EDICTO DE CIRO que supone el fin del destierro (2 Cr 36,22-23; Esd 1,1-4).	
538		Regresa de Babilonia el primer grupo de cautivos con Zorobabel y el sumo sacerdote Josué al frente. Se reconstruye el altar de los holocaustos y comienza la reconstrucción del templo que pronto ha de ser interrumpida.	
530	CAMBISES (530-522), hijo de Ciro, sucede a su padre en el trono y conquista Egipto.		Composición del libro de JOB.
522	DARIO I (522-486) divide el imperio persa en satrapías:		
520	Siria y Palestina constituyen la quinta, Egipto la sexta.	Zorobabel y Josué reanudan la construcción del templo.	Ministerio profético de AGEO y PRIMER ZACARIAS.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
515		Dedicación del SEGUNDO TEMPLO.	
490	Darío es derrotado por los griegos en la batalla de Maratón.		Según algunos autores, ministerio profético de JOEL (o al menos reelaboración de los oráculos preexílicos del profeta).
486	JERJES I (486-464) ocupa el trono de Persia. En el año 480 es derrotado por los griegos en la batalla de Salamina.	El libro de ESTER da a Jerjes el nombre de ASUERO y en su tiempo coloca la historia ejemplar narrada de forma novelada en dicho libro que fue compuesto en época bastante posterior.	Ministerio profético del TERCER ISAIAS. Varios oráculos del libro actual se remontan al propio profeta. Hay también reelaboraciones y añadidos posteriores. Profecía de ABDIAS (de difícil localización en tiempo y espacio).
465	ARTAJERJES I (465-423), rey de Persia.		Ministerio profético de MALAQUIAS.
445		Sucesivas misiones del gobernador NEHEMIAS en Palestina. ¿También de ESDRAS?	Siguen componiéndose SALMOS.
423	JERJES II (423) y DARIO II (423-404), reyes de Persia.		Redacción del libro de JONAS. MEMORIAS de Nehemías (fuente extrabíblica de Neh).
404	ARTAJERJES II (404-359), rey de Persia.		
400	Egipto se independiza de Persia. Dinastía XXVIII en Egipto.		
398		Probable misión de ESDRAS en Palestina.	Redacción final del PENTATEUCO.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
359	ARTAJERJES III (359-338), rey de Persia.	Judea se constituye en estado teocrático bajo el dominio de Persia, pero con cierta autonomía.	MEMORIAS DE ESDRAS (fuente extrabíblica de Esd). Probable redacción del libro de RUT (algunos autores lo colocan antes del exilio).
336	DARIO III (336-331), rey de Persia.		Redacción de la HISTORIA CRONISTICA (1-2 Crónicas, Esdras y Nehemías).
333	ALEJANDRO MAGNO (336-323), rey de Macedonia, inicia sus fulminantes conquistas en el Oriente Próximo y Medio.		Probable redacción final del libro de los PROVERBIOS.

VII EPOCA HELENISTICA Y LEVANTAMIENTO MACABEO

331	Batalla de ARBELAS. La victoria de Alejandro Magno pone fin al imperio persa.		CANTAR DE LOS CANTARES (probablemente).
323	Muerte de Alejandro Magno en Babilonia. Sus generales se reparten el imperio: LAGIDAS en Egipto; SELEUCIDAS en Siria.	La nación israelita vive bajo el dominio y control de los lágidas egipcios, si bien con cierta autonomía.	Se completa el libro de los SALMOS. Oráculos proféticos del SEGUNDO ZACARIAS.
275	Hasta el año 200 hegemonía lágida.		La Biblia hebrea es traducida al griego en Alejandria de Egipto: VERSION DE LOS LXX.
200	TOLOMEO V de Egipto (204-180) es derrotado en Panión por ANTIOCO III el GRANDE de Siria (223-187). Comienza la hegemonía de los seléucidas sirios.	Judea pasa a estar bajo el dominio y control de los seléucidas sirios.	Libro del ECLESIASTES (probablemente). Libro de TOBIAS (original hebreo o arameo que se ha perdido; pronta traducción al griego).

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
189	ROMA inicia su intervención en Oriente Próximo. Los Escipiones vencen en Magnesia a Antíoco III y retienen como rehén en Roma a su hijo (más tarde Antíoco IV).		
187	SELEUCO IV (187-175), reina en Siria.	SIMON II el justo y ONIAS III ejercen el sumo sacerdocio en Jerusalén y su gestión es muy apreciada por el pueblo (2 Mac 3,1-2). Por estos años, HELIODORO, general de Seleuco IV, intenta saquear el templo de Jerusalén (2 Mac 3,13-40).	Libro de BARUC (probablemente). Comienza el ciclo de los libros apocalípticos de HENOC (apócrifos del Antiguo Testamento). Probable composición de la CARTA DE JEREMIAS.
180		Los sumos sacerdotes JASON y MENELAO siembran de intrigas la vida de la nación israelita.	
175	ANTIOCO IV EPIFANES (175-164), rey de Siria.	El helenismo se apodera de Jerusalén (1 Mac 1,10-15). En el verano del 170 Menelao manda asesinar a Onías III (2 Mac 4,30-38).	Composición del libro del ECLESIASTICO (texto original hebreo).
169-68	Campañas militares contra Egipto.	La persecución socio-religiosa contra los judíos por parte de Antíoco IV alcanza su momento álgido con la profanación del templo de Jerusalén y el martirio de numerosos israelitas fieles a la ley (1 Mac 1,21-64; 2 Mac 5,15-7,42).	Probable composición del texto hebreo y arameo del libro de ESTER.
167	Los romanos intensifican su intervención en Oriente.		
167-66		LEVANTAMIENTO MACABEO. Matatías y sus hijos se sublevan contra la opresión siria (1 Mac 2,1-70).	

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
166		JUDAS MACABEO (166-160) obtiene una serie de importantes y decisivas victorias sobre generales de Antíoco IV y Antíoco V.	Probable redacción del libro de DANIEL.
163	ANTIOCO V EUPATOR (164-162) sucede en el trono a su padre Antíoco IV Epífanés muerto lejos de Siria víctima de una extraña enfermedad (1 Mac 6,1-13 y 2 Mac 9,1-29).	Purificación y dedicación solemne del templo (1 Mac 4 36-59).	
161	DEMETRIO I (162-150), rey de Siria.	Alianza entre Judas Macabeo y los romanos.	Libro de los JUBILEOS (apócrifo del Antiguo Testamento).
160		Muerte de Judas Macabeo. Le sucede su hermano JO-NATAN (160-143).	Composición del libro de JUDIT (probablemente).
152		Jonatán es nombrado sumo sacerdote.	
150	ALEJANDRO BALAS (150-145) sucede a Demetrio I muerto en combate.		
148	Macedonia pasa a ser provincia romana.		
147-45	Alejandro Balas y Demetrio II se disputan el trono de Siria.		
145	DEMETRIO II (145-140), rey de Siria.	Se renuevan las alianzas de la nación judía con Roma y Esparta (1 Mac 12,1-23).	
144-38	ANTIOCO VI Y TRIFON disputan el trono a Demetrio II y se autoproclaman reyes simultáneamente.		

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
142		Jonatán es apresado víctima de una traición (1 Mac 12,39-53) y muere poco después asesinado (1 Mac 13,23). Le sucede su hermano SIMON (143-134).	
138	ANTIOCO VII SIDETES (138-129) derrota a Trifón que huye y encuentra la muerte (F. Josefo) o se suicida (Estrabón).	Simón conquista la ciudadela de Jerusalén en el 141 y pone fin a la ocupación seléucida (1 Mac 13,49-52). Comienza la dinastía asmonea.	Comienzos de la literatura de QUMRAN. Primeras redacciones de la REGLA DE LA COMUNIDAD (o Manual de Disciplina).
		Renovación de las alianzas con Roma y Esparta (1 Mac 14,16-24).	HIMNOS procedentes de la literatura qumránica.
134		Simón junto con sus hijos muere asesinado en la fortaleza de Dor. Sólo su hijo JUAN (Hircano) escapa a la matanza.	TESTAMENTO DE LOS DOCE PATRIARCAS (apócrifo del Antiguo Testamento)

VIII PERIODO ASMONEO Y DOMINACION ROMANA

134		JUAN HIRCANO I (134-104) sucede a su padre Simón como jefe de la nación judía (1 Mac 16,21-24). Conquista Moab y Samaria, y destruye el templo de Garizín.	Traducción griega del libro del ECLESIASTICO. ROLLO del TEMPLO (Qumrán). Carta de ARISTEAS (apócrifo sobre la traducción de los LXX).
129	Decadencia y anarquía en Siria.		REGLA DE LA CONGREGACION (Qumrán).
117	Reinado de TOLOMEO VIII (117-81) en Egipto. Persecución de los judíos residentes en Egipto.		Composición de 2 MACABEOS. LIBRO de la GUERRA (Qumrán).

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
104		ARISTOBULO I (104-103), hijo de Juan Hircano, toma el título de rey.	Composición de 1 MACABEOS (original hebreo que se ha perdido).
103		ALEJANDRO JANNEO (103-76), sucede a su hermano Aristóbulo.	Probable composición de la parte griega del libro de ESTER.
76		ALEJANDRA (76-67) accede al trono al morir su esposo Alejandro.	Composición del libro de la SABIDURIA (aproximadamente).
67		HIRCANO II, sumo sacerdote, reina por breve tiempo tras la muerte de su madre Alejandra. Es suplantado por su hermano.	DOCUMENTO DE DAMASCO. Rollo descubierto en una geniza del Cairo a comienzos del s. XX. Probablemente pertenece a la literatura de Qumrán.
		ARISTOBULO II (67-63). Desplaza a su hermano y ocupa el trono y el sumo sacerdocio.	
66	POMPEYO, general romano, inicia su intervención en Oriente.	En el año 65 Hircano II y Aretas III, rey de Nabatea, ponen cerco a Jerusalén. Pompeyo les obliga a retirarse y posteriormente son vencidos por Aristóbulo II.	Libro III de ESDRAS (traducción griega). Es un apócrifo del Antiguo Testamento cuyo original hebreo puede remontarse a principios del s. II a. C.
64	Pompeyo destrona al último seléucida, FILIPO II, y hace de Siria una provincia romana.		
63		Jerusalén es conquistada por Pompeyo y la nación judía queda sometida a Roma. Aristóbulo y su hijo Antigono son llevados cautivos a Roma, mientras Hircano es nombrado sumo sacerdote. El gobierno, bajo el control de Roma, queda en manos del idumeo Antípatro.	SALMOS DE SALOMON (apócrifo del Antiguo Testamento).

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
48	En Farsalia JULIO CESAR derrota a Pompeyo que muere asesinado en Egipto.		
47		Herodes, hijo de Antipatro, trata de hacerse con el control de Judea. Se suceden las intrigas.	
44	Julio César muere asesinado.		
40	Los partos invaden Siria y Palestina, pero son expulsados dos años más tarde.	Herodes consigue que el senado romano le nombre rey de Judea.	Libro III de los MACABEOS (apócrifo del Antiguo Testamento).
37		A raíz de la conquista de Jerusalén por Herodes y Sosio, gobernador romano de Siria, HERODES, con el título de EL GRANDE (37-4 a. C.), se hace con el trono de Palestina en calidad de "rey aliado" de Roma.	
31	Octavio vence a Marco Antonio en la batalla naval de Accio.		
30	OCTAVIO AUGUSTO es proclamado emperador vitalicio de Roma (29 a. C.-14 d. C.).	Gran actividad constructora de Herodes, que tiene como contrapunto su comportamiento despiadado con sus súbditos y su propia familia. En los años 30-29 manda ejecutar a Hircano II y a su esposa Mariame I.	Los rabinos HILLEL (más abierto y tolerante) y SHAMAY (más riguroso y exigente) dan lugar a las escuelas que llevan su nombre.

AÑO	HISTORIA CIVIL	HISTORIA BIBLICA	ACTIVIDAD LITERARIA
19		Comienza la reconstrucción del templo de Jerusalén que concluye en el año 10 a. C.	
12	SULPICIO CIRINO, legado de Roma en Siria (12-9). Existen indicios de un empadronamiento durante su mandato.		
9	SATURNINO (9-6) y QUINTILIANO (6-4) legados de Roma en Siria. Indicios de un empadronamiento.		
7		Herodes manda ajusticiar a sus hijos Alejandro y Aristóbulo.	