

**CB  
113**

**Daniel Doré**

# **El libro de la Sabiduría de Salomón**



EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
2003

**C**uál es el libro bíblico que se ha dudado en clasificar en uno u otro Testamento? Esto es lo que dice de él el Canon de Muratori, un texto cristiano de finales del siglo II que presenta los libros del Nuevo Testamento: «Y la *Sabiduría de Salomón* (fue) escrita por Filón en honor de la susodicha Sabiduría. Y, en consecuencia, es necesario leerla, pero no se la puede presentar oficialmente en la Iglesia al pueblo, ni entre los profetas, cuyo número está completo, ni entre los apóstoles en el final de los tiempos». Finalmente, *La Sabiduría de Salomón* fue situada en el Primer Testamento, puesto que es la obra de un teólogo judío, aunque éste no sea Filón.

Escrito en griego, este libro entró en los Setenta, pero queda fuera de la Biblia hebrea (y por tanto de las Biblias protestantes). Igualmente, con frecuencia queda fuera del ámbito de los lectores de la Biblia. ¿Estará eclipsado por la figura de Jesús, prácticamente contemporáneo suyo? ¿O bien sus cualidades literarias helenísticas confunden a los lectores, acostumbrados a los escritos hebreos? Es cierto que este gran discurso, cuidadosamente compuesto según las reglas de la retórica griega, está completamente aislado en el Antiguo Testamento. Pero constituye un magnífico ejemplo de inculturación: su anónimo autor es un testigo excepcional de la fe y de la tradición judías en la cultura helenística de Alejandría, en los umbrales de nuestra era. Es él quien proporcionará a Pablo y a Juan muchos de los conceptos y de las palabras para expresar el misterio de Jesucristo, la Sabiduría hecha carne.

Daniel DORÉ, presbítero eudista en París, es especialista en estos libros sapienciales, que enseña en los seminarios de Rennes y de Caen. Ya presentó en los *Cuadernos* otros tres libros sapienciales: Qohélet, el Sirácida (nº 91) y Tobit (nº 101). Comparte aquí los frutos de numerosos trabajos recientes, poco conocidos o poco accesibles, sobre este sorprendente libro de la Sabiduría. Como dice su autor anónimo, la Sabiduría divina «ha formado amigos de Dios y profetas». Que ella continúe guiando a sus lectores por el mismo camino.

Philippe GRUSON

# INTRODUCCIÓN



## La diáspora judía en Alejandría

Al oeste del delta del Nilo, en un pueblo de pescadores llamado Raqotis, Alejandro Magno había fundado en el año 331 una ciudad que debía perpetuar su nombre y convertirse en la capital de sus sucesores, los lágidas. En los dos últimos siglos antes de nuestra era, Alejandría fue, en efecto, la ciudad más importante del mundo helenístico. «Su resplandor y su influencia fueron tales que se llamó, excesivamente e incluso sin ningún motivo, “alejandrino” a todo lo que es helenístico (incluido el judaísmo). Pero permanecía muy al margen de un Egipto por otra parte inmutable»<sup>1</sup>.

Los judíos estaban presentes en Egipto, y especialmente en la isla de Elefantina, en el Alto Egipto (cerca de la actual Asuán), desde el reinado del faraón Psamético II (594-589). Pero su presencia en Alejandría sin duda no se remonta más allá de la época de Ptolomeo I (323-283). La información de Flavio Josefo, según la cual Alejandro Magno habría instalado él mismo a los judíos en su ciudad, responde ciertamente a la leyenda:

«Alejandro había encontrado en ellos (los judíos) aliados llenos de celo contra los egipcios y les había concedido como recompensa por su ayuda la autorización para residir en la ciudad con los mismos derechos que los griegos. Este privilegio les fue mantenido por sus sucesores, que les asignaron un barrio, para que pudieran preservar sus costumbres más rigurosamente al estar menos mezclados con los extranjeros» (*Guerra* II, 487).

Los ptolomeos fueron los protectores de las ciencias y las artes. Acogieron en Alejandría a los sabios y a los artistas de todo el mundo helenístico. Dos instituciones en particular le dieron renombre internacional: el Museo y la Biblioteca. El Museo, institución real dedicada a las musas, y por tanto a los artistas inspirados por ellas, estaba dirigido por un sacerdote. El poder real era el que aseguraba la vida y los gastos de sus acogidos, liberados así de cualquier preocupación y de los trabajos serviles. La Biblioteca se convirtió en la más famosa de toda la antigüedad y en el centro del helenismo. Los bibliotecarios eran elegidos entre los sabios: como ocurrió en el caso de Zenódoto de Éfeso, especialista en Homero (283-260), Calímaco y, sobre todo, Eratóstenes (230-195), geógrafo, historiador, matemático y astrónomo, que hizo adquirir manuscritos de Sófocles y de Eurípides.

---

1. A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus* (Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques NT 1; París, Desclée, 1981) 136. A. PAUL, *Intertestamento* (Cuadernos Bíblicos 12; Estella, Verbo Divino, 3 1981) 35-47. M.-F. BASLEZ, *Bible et Histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme* (París, Fayard, 1998), sobre todo pp. 111-116.

Durante los cien primeros años de su existencia, una de las principales realizaciones de la Biblioteca fue la colección, corrección y preparación para su edición de las obras de Homero: la *Ilíada* y la *Odisea*. Aunque a partir de la ocupación romana (30 a. C.) la actividad literaria y científica de Alejandría conoció una cierta decadencia, con las especulaciones pseudofilosóficas aportadas por Oriente, se puede decir, sin embargo, que los primeros siglos del cristianismo, con representantes tales Clemente, Orígenes y Atanasio (siglos III-IV), son los herederos de la tradición multiseccular del Museo y de la Biblioteca de Alejandría.

Se cuenta que César, en su lucha contra Pompeyo en el año 47 antes de nuestra era, incendió la Biblioteca de Alejandría. Pero, sin duda, no se trataría más que de la destrucción de un simple depósito de libros preparados para ser transportados a otro lugar. Como compensación, Marco Antonio habría ofrecido 200.000 rollos de la Biblioteca de Pérgamo. En el año 272 de nuestra era, bajo el emperador Aureliano, la Biblioteca fue parcialmente destruida. Pero fue durante la conquista árabe, en el año 641, cuando Alejandría vio cómo los rollos de su Biblioteca se convertían en pasto de las llamas.

---

## LOS SETENTA Y LA CARTA DE ARISTEAS

---

El primer testimonio de esta literatura es, evidentemente, la traducción griega de la Biblia, los Setenta, conocida desde hace algunos años como «la Biblia de Alejandría». «En las sinagogas de Egipto, para el servicio del culto, tuvo lugar el hecho más audaz en el mundo del yahvismo y uno de los acontecimientos

más decisivos en la historia de la espiritualidad de los hombres: la traducción al griego de las Sagradas Escrituras hebreas» (G. Ricciotti).

La iniciativa de esta versión griega plantea aún problemas a los críticos. ¿Qué crédito se puede conceder a las informaciones de la *Carta de Aristeas a Filócrates*? «Para los judíos de la diáspora, una vez que hubieron abandonado la lengua de los padres, el único medio para conservar el legado religioso de sus antepasados era traducirlo a la lengua extranjera. El peligro de perder esta herencia cultural se hizo sentir primero en las comunidades del judaísmo helenístico, antes que en las de Palestina. Esto explica que la traducción de los Setenta haya sido hecha por judíos y para judíos, es decir, que fueron orientales bilingües, y no griegos, los que llevaron a cabo la empresa. Nace de las necesidades religiosas de los judíos de Alejandría, necesidades tanto litúrgicas como pedagógicas. Y esto es debido a la situación particular del judaísmo en el mundo griego: una importante porción de judíos helenófonos ignoraba, en efecto, la lengua original de sus propias Escrituras» (N. Fernández Marcos).

Los historiadores son cada vez más reticentes en conceder un papel preponderante a la corte de Ptolomeo Filadelfo y a los bibliotecarios reales en esta iniciativa y en su realización. La *Carta de Aristeas* se refiere únicamente a la traducción del Pentateuco. A mediados del siglo III antes de nuestra era debió de estar disponible y fue difundida no sólo en Alejandría y en Egipto, sino también en las comunidades judías de la diáspora e incluso en Palestina. Su testimonio entre los manuscritos del mar Muerto (antes del año 68 de nuestra era) y los seguidores de Bar Kokbá (antes del 132) es una prueba de la estima de que gozaba en los alrededores de la era cristiana.

---

## SITUACIÓN SOCIAL DE LOS JUDÍOS EN ALEJANDRÍA

---

Cada año, los judíos de Alejandría celebraban una fiesta de acción de gracias en la isla de Faros «por el antiguo beneficio siempre renovado», que era esta traducción de las Escrituras. Tras ser adoptada como Biblia por la Iglesia cristiana, los Setenta fue abandonada después por los judíos de Palestina, a raíz de las controversias con los cristianos, a finales del siglo II de nuestra era.

El autor de la *Carta de Aristeas* «es ante todo un propagandista de la traducción griega de la Ley ante los griegos. Pero mata dos pájaros de un tiro. Porque todas las garantías que atribuye a la versión griega valen tanto para los judíos como para los griegos. En efecto, aunque las disposiciones adoptadas para asegurar la inmutabilidad del texto pueden interesar a los griegos cultivados, atraídos por textos fieles, en un medio judío estas mismas disposiciones responden a una exigencia más radical, fundamentada en el patrimonio de las tradiciones relativas a los orígenes mismos de la Ley»<sup>2</sup>.

Bajo la ficción de una carta dirigida a Filócrates, lo que presenta este documento es, de hecho, un verdadero elogio de la Ley judía y de su sabiduría, una apología del judaísmo. Refleja el ambiente literario y cultural del Museo y de la Biblioteca de Alejandría en el siglo II antes de nuestra era. Los judíos cultivados leen a Platón y a Homero y envían a sus hijos al Gimnasio. La inculturación de la comunidad judía es tal en Alejandría, en esta época, que produce una obra literaria escrita directamente en griego. En este marco es donde situamos el libro de la Sabiduría y la obra del judío Filón de Alejandría (¿-20? al 54).

Ésta es objeto de evaluaciones diversas, pues Alejandría, como todas las ciudades portuarias, era muy cosmopolita. La integración de las poblaciones provenientes de sucesivas oleadas de inmigración se hace, entre otras formas, por el servicio de armas, que permite adquirir la ciudadanía alejandrina, como lo atestigua un papiro que data de Ptolomeo III (246-221).

Con el término *politeuma* se designó «una hermandad, una corporación, una comuna, una colonia o, más ampliamente, una comunidad establecida en una ciudad». Aplicando este término y la realidad social así designada al estatuto civil de los judíos de Alejandría, podemos subrayar a la vez la integración de los judíos y su relativa autonomía: «La *politeuma* ofrecía y garantizaba a un grupo homogéneo de una raza extranjera la posibilidad de integrarse legalmente en una sociedad política determinada, conservando y significando su diferencia nacional; diferencia que suponía vínculos instituidos y constantes con la nación madre»<sup>3</sup>. Ahora bien, esta situación va a conocer profundas transformaciones en la última mitad del siglo I a. C. El paso de Egipto bajo la dominación romana en el año 30 a. C. condujo a un deterioro de las condiciones de vida de los judíos, que abandonan el ejército de los Ptolomeos y la administración del Estado. Algunos años más tarde, la modificación del impuesto tendrá consecuencias desastrosas: hacia el año 24-23 «se instauró en Egipto un impuesto personal que debía pagar cualquiera

---

2. A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (Sources Chrétiennes 89; París, Cerf, 1962) 52-53.

---

3. A. PAUL, *Le monde des Juifs*, 107.

que no fuera ciudadano, ni de una ciudad griega, ni de Roma»<sup>4</sup>.

La situación relativamente privilegiada de los judíos de Alejandría iba a conocer avatares aún serios medio siglo más tarde bajo Calígula (37-41). El prefecto de Egipto, Flaco, declaró a los judíos de Alejandría «extranjeros e inmigrantes», lo que ocasionó primero una verdadera persecución y después una revuelta de los judíos con ocasión de la muerte de Calígula en el año 41. La paz civil no fue restablecida más que bajo Claudio (41-54), pero, igualmente, supuso el final de los privilegios pasados. Como testimonio disponemos de un papiro descubierto en Filadelfia, atribuido al emperador Claudio y llamado *Carta a los alejandrinos*:

«Suplico a los alejandrinos que se comporten con suavidad y humanidad con respecto a los judíos que, desde hace tanto tiempo, habitan la misma ciudad que ellos, que no incomoden ninguna de las prácticas tradicionales por las que honran a la divinidad y que se les permita conformarse a sus costumbres, como existían en tiempos del divino Augusto y tal como yo mismo, después de haber escuchado a las dos partes, les he confirmado. Y, por otra parte, mando formalmente a los judíos que no traten de aumentar sus antiguos privilegios, que no se les ocurra en el futuro –cosa que jamás se había visto antes– enviar una embajada en competencia con la vuestra, como si habitaraís en dos ciudades diferentes, que no traten de inmiscuirse en los concursos organizados por los gimnasiarcas o por el kosmetor, sino que se contenten con gozar de sus rentas y, como habitantes de una ciudad extranjera, con beneficiarse de la abundancia de todos los bienes de la fortuna»<sup>5</sup>.

4. *Ibid.*, 110.

5. *Ibid.*, 139-140.

Los judíos volvían a ser de nuevo extranjeros en Alejandría.

## EL FINAL DE LOS JUDÍOS EN ALEJANDRÍA

Desde Alejandro a Adriano, en Alejandría y en las riberas del Nilo, los judíos viven su judeidad en términos de lengua y cultura griegas, permaneciendo fieles a los principios monoteístas judíos. Son griegos que permanecen como judíos. Esta «doble fidelidad» se muestra fecunda en el plano cultural, pero no siempre está libre de peligros. No obstante, los casos de apostasía fueron excepcionales.

Pero la gran sinagoga de Alejandría desapareció en la catástrofe que, a finales del reinado de Trajano, aniquiló la diáspora judía de Egipto. Fue el final de un período de decadencia en el que el judaísmo alejandrino se hundió después de la conquista romana de Egipto en el año 30 de nuestra era. Los romanos no tocaron la autonomía religiosa y cultural de los judíos, pero eliminaron el marco institucional que les permitía conciliar el mantenimiento de una identidad nacional con la pertenencia a un grupo dominante. La microsociedad de los «helenos», de la que los judíos formaban parte, se disgregó; el elemento griego encontró un lugar privilegiado en una nueva organización de la sociedad provincial de la que ellos fueron apartados. La violencia de los enfrentamientos entre judíos y griegos en Alejandría en el siglo I de nuestra era lleva la marca de estas conmociones. La revuelta de los años 115-117 puso definitivamente fin a la aventura griega de los judíos de Egipto. Sus grandes realizaciones espirituales –la Biblia de los Setenta y la obra exegética del filósofo Filón– pudieron ser salvadas gracias al naciente cristianismo. Pero la actualidad del judaísmo alejandrino reside sobre todo en la pregunta que nos plantea: ¿en qué condiciones, hasta qué límites y a qué precio es posible pertenecer a dos culturas, a dos universos tan diferentes en su manera de concebir el lugar del hombre en el mundo, frente a lo divino y con relación al resto de la creación, como el paganismo griego y el monoteísmo judío?

(Cf. J. MELEZE-MODRZEJEWSKI, «La communauté juive»: *Les Dossiers d'Archéologie* 201 [marzo 1995] 44-48).

# El libro de la Sabiduría

---

## AUTOR, FECHA Y DESTINATARIOS

---

El autor del libro de la Sabiduría de Salomón (*Sofía Salomonos*) pertenece a la comunidad judía de Alejandría. Esta propuesta es ampliamente compartida en el estudio y la investigación contemporáneos. «El autor era manifiestamente un maestro en uno de los centros judíos de enseñanza en Alejandría, bien informado de la cultura contemporánea y empeñado en demostrar la importancia de los principios del judaísmo para los futuros maestros intelectuales de su pueblo» (J. M. Reese). Pero cualquier intento por dar al autor de este libro un nombre, célebre (como el nieto de Jesús ben Sira o el Apolo de Hch 18,24) o no, parece una empresa que pone de manifiesto sobre todo la imaginación de los autores, pues con los mismos indicios o argumentos se puede llegar a resultados opuestos. La ficción salomónica es común a otros escritos de sabiduría bíblica: los Proverbios, el Cantar de los cantares y Qohélet. Contentémonos, por tanto, con el anonimato del pseudo-Salomón.

La fecha de composición ya no es objeto de consenso. La «horquilla» de las dataciones se extiende desde 200-150 a. C. hasta 150 d. C. Sin embargo, los estudios de estos últimos decenios reducen esta horquilla y oscilan entre el reinado de Augusto (27-14) y el de Calígula (37-41). La primera propuesta parece más probable por las razones siguientes:

– el libro es verosímilmente anterior a la obra de Filón de Alejandría (¿-20? a 54),

– los contactos con la cultura griega, la filosofía helenística y las religiones místicas se evalúan ahora con mayor precisión,

– el libro no refleja una persecución abierta contra la comunidad judía, sino más bien la apostasía de algunos, que hacen causa común con griegos libertinos,

– las alusiones al culto de los soberanos (Sab 14,17) y a la *pax romana* (Sab 14,22) pueden corresponder perfectamente al reinado de Augusto,

– finalmente, un estudio preciso del vocabulario raro o de las palabras que aparecen aquí por primera vez en la literatura griega añade algunas confirmaciones.

C. Larcher, en su voluminoso comentario, ofrece precisiones para cada una de las partes del libro. Reconoce la unidad de autor, pero «el conjunto del libro nos parece que ha sido redactado a lo largo de los últimos treinta años antes de nuestra era. El orden actual de las tres grandes secciones debe corresponder, sustancialmente, a la sucesión cronológica de su composición. Un mismo autor es su responsable y dio la última mano a su obra»<sup>6</sup>. Nos parece difícil encontrar en el propio texto argumentos para apoyar estas precisiones.

¿Quiénes son los destinatarios de nuestro libro? Por dos veces, en Sab 1,1 y 6,1, el autor se dirige a los gobernantes, a los reyes «cuya jurisdicción se extiende por toda la tierra». Semejante carta, abierta a los grandes de este mundo, ¿es una ficción literaria? Esta defensa e ilustración de la religión de Israel está destinada, sin duda, a los judíos desarraigados, tenta-

---

6. C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse*, 3 vols. (París, Gabalda, 1983-1985), aquí: v. I, p. 161.

dos a veces por la apostasía, a esos judíos «que hay que alentar mediante un escrito que tuviera alguna amplitud y cuyas fórmulas no ofendieran a los gentiles, lectores eventuales e incluso lectores objetivos» (A. Gelin).

Sin embargo, no hay que olvidar la realeza de la Sabiduría, de la que Salomón es su personificación eminente. La figura del rey en los escritos sapienciales no es únicamente política. El maestro de sabiduría trata de hacer una obra de educación, de instrucción. El discípulo, destinatario de un escrito semejante, es el que mañana ocupará su lugar en el manejo de los asuntos de la sociedad y de las relaciones internacionales. La educación de hoy debe conducirle a descubrir la sabiduría de Dios y a conformar su vida a ella.

---

## ESTRUCTURA LITERARIA

---

Las aproximaciones literarias actuales pueden hacerse en dos direcciones distintas y complementarias:

– el estudio de la estructura o de la ordenación literaria de un libro o de un conjunto, tomando en consideración todos los indicios literarios, gramaticales y estilísticos;

– el estudio del género literario, apelando esta vez a los modelos tanto de la retórica antigua greco-romana como a los de la literatura hebrea y judía.

Ahora bien, en el caso del libro de la Sabiduría, los dos acercamientos están profundamente vinculados, como veremos.

La división en tres partes parece comúnmente admitida, pero con variantes bastante importantes relativas al comienzo de las partes segunda y tercera. E. Osty presenta la siguiente división:

- 1,1-15: exordio,
- 1,16–5,23: la Sabiduría y el destino humano,
- 6-9: la Sabiduría en su origen, su naturaleza y su acción; medios para adquirirla,
- 10-19: la Sabiduría y Dios en la historia.

C. Larcher retoma la misma división para las dos primeras partes, pero vincula el capítulo 10 a los capítulos 6-9.

Las investigaciones de P. Bizzeti y M. Gilbert han dado un paso decisivo en el estudio de la estructura literaria al poner de relieve las construcciones concéntricas en las dos primeras partes. Ciertamente, las delimitaciones entre cada una de las grandes partes son aún objeto de discusión, pues algunas conclusiones de un conjunto desempeñan también una función de anuncio e introducción del tema tratado en el texto que sigue, pero las grandes líneas de esta división de Sab están bien establecidas.

### EXORDIO (1-6,21)

A. 1,1-15: exhortación a los príncipes: la Sabiduría no se revela al impío; éste será juzgado.

B. 1,16-2,24: proyecto de los impíos.

C. 3,1–4,20: las paradojas de la existencia: el justo y los impíos.

B'. 5,1-23: balance de los impíos.

A'. 6,1-21: exhortación a los príncipes.

### ELOGIO DE LA SABIDURÍA (6,22-9,18)

6,22-25: introducción, anuncio de los temas.

A. 7,1-6: Salomón, un hombre como los demás.

B. 7,7-12: Salomón prefirió la Sabiduría a todos los bienes.

C. 7,13-22a: la Sabiduría, artesana de los bienes morales y culturales de Salomón.



D. 7,22b-8,1: elogio de la Sabiduría: sus 21 atributos, su origen en Dios, sus obras.

C'. 8,2-9: Salomón elige la Sabiduría como esposa y madre de todo bien.

B'. 8,10-16: teniendo una esposa semejante, Salomón se mostrará como un gran rey.

A'. 8,17-21: la Sabiduría, un don de Dios que hay que pedir en la oración.

9: oración de Salomón.

#### OBRAS DE LA SABIDURÍA EN LA HISTORIA (10-19)

10: de la creación del mundo al Éxodo, la salvación por la Sabiduría.

11,1–19,22: el midrás del Éxodo.

11,1-14: 1ª antítesis: sed / fuente.

11,15–12,27: 1ª «digresión»: la moderación divina.

13,1-15,19: 2ª «digresión»: la crítica de los dioses paganos.

16,1-4: 2ª antítesis: ranas / codornices.

16,5-14: 3ª antítesis: tábanos y saltamontes / serpiente de bronce.

16,15–17,1a: 4ª antítesis: cosecha destruida por el granizo / maná.

17,1b–18,4: 5ª antítesis: noche de tinieblas / luz.

18,5-25: 6ª antítesis: muerte de los primogénitos / la Pascua de Israel.

19,1-9: 7ª antítesis: el mar Rojo engulle a los egipcios / libera a Israel.

19,10-22: reflexiones finales; doxología.

---

## GÉNERO LITERARIO

---

Los diversos géneros literarios de los libros sapienciales bíblicos o egipcios parecen proporcionar un marco a la investigación: instrucciones, exhortaciones,

oraciones, proverbios. Con la Sabiduría de Salomón estamos ante un escrito del judaísmo alejandrino.

«Este libro, testigo de la lectura que hacía el judaísmo alejandrino de las tradiciones bíblicas, testigo del diálogo que el judaísmo intentaba establecer con el pensamiento helenístico, construido según las reglas de la retórica griega, que eleva a la palabra bíblica al más alto nivel de la literatura universal, merece la atención»<sup>7</sup>.

«Pero el libro de la Sabiduría abandona la instrucción al discípulo de los antiguos proverbios, incluso la de Jesús ben Sira, que concernía a la existencia cotidiana y a la conducta de la vida. Se puede decir que, sobre este punto, perdió algo del realismo de los escritos hebreos. Su reflexión es más sintética: trata de descifrar el sentido mismo de la existencia vivida por sus contemporáneos»<sup>8</sup>.

Estos juicios de dos autores contemporáneos pueden guiar nuestra reflexión.

### El midrás

Se ha hablado mucho de *midrás* en relación con «la lectura de las tradiciones bíblicas» en Sab. Pero ¿cómo definirlo? ¿Es un género literario en sentido estricto? Hablar de género literario es hablar de los componentes específicos comunes a todos los midras. Ahora bien, éste no es el caso aquí. Aunque, como escribe M. Gilbert, «si entendemos por midrás no un género literario en sentido estricto, sino una lectura, un comentario de textos bíblicos para desvelar en él el

---

7. L. MONLOUBOU, «Sagesse de Salomon», en *Catholicisme XIII* (1993) col. 440.

8. M. GILBERT, «La Sagesse d'Israël», en *Écouter la Bible* 14 (París, DDB, 1982) 158.

sentido para la comunidad presente, se puede considerar que todas las partes del libro entroncan o recurren al midrás»<sup>9</sup>. El midrás que se menciona aquí es más un estilo, un método de lectura de los textos bíblicos, que un género literario bien determinado. Podremos verificarlo en la lectura de los textos de la tercera parte (Sab 10-19), donde los elementos de los signos y prodigios de la salida de Egipto (las «plagas de Egipto») son releídos y reinterpretados con los acontecimientos de Israel en el desierto siguiendo el relato de Ex y Nm.

## El elogio

Por lo que respecta a la «reflexión más sintética» o a las reglas de la retórica griega, es P. Beauchamp quien, desde 1964, ha orientado la investigación. ¿Hay que situar a Sab en las categorías del discurso exhortativo (*logos protreptikós*) o en las del discurso demostrativo (*logos epidiktikós*)? Y en el discurso demostrativo, ¿hay que establecer una subdivisión titulada «elogio» (*enkomion*)? Siguiendo a P. Beauchamp, se puede considerar todo el libro como un elogio de la Sabiduría, elogio construido según las reglas de la retórica greco-latina. Pero las particularidades del libro de la Sabiduría se dejan sentir a lo largo del texto: el autor está marcado por una mentalidad hebrea, manifestada ya en los capítulos 1-6, pero, sobre todo, en las comparaciones de los capítulos 11-19. Los judíos y los egipcios no intervienen solos: aparece un tercer compañero, el cosmos, por el que Dios manifiesta su acción.

«El autor insiste en la búsqueda y la adquisición de la Sabiduría, pero sabe que el hombre sólo puede

recibirla y que, como Salomón (1 Re 3), conviene pedirla a Dios, lo que es ya inteligente (y don de la Sabiduría misma, cf. Sab 8,21). Dicho de otra manera, todo el elogio cae hacia la oración: Sab 9 está en el centro» (M. Gilbert, *ibíd.*).

Al aplicar las características del elogio (*enkomion*) al libro de la Sabiduría, podemos releer la estructura literaria establecida precedentemente. Esto se lleva a cabo de manera sencilla en la presentación que sigue, debida a M. Gilbert.

«El discurso comienza con un exordio (1,1-6,21), donde el autor trata de mostrar ante todo el interés que ve en proceder a un elogio de la Sabiduría. Este exordio se inicia con una página muy densa donde el tema principal del libro está englobado en una apremiante exhortación dirigida a los lectores (1,1-7).

Para hacer sentir de qué manera el tema no es evidente por sí mismo, el autor hace que hablen sin tardar los adversarios de su tesis, los «impíos» (2,1-20), antes de ofrecer su interpretación de algunas situaciones paradójicas vividas por los que practican la virtud (3,1-9; 4,7-15). El autor argumenta a partir del problema humano fundamental, el de la muerte. Desde la fe, afirma que «la justicia es inmortal» (1,15) y que «Dios ha creado al hombre para una existencia imperecedera» (2,23). El exordio acaba con una nueva exhortación (6,1-11) y con una presentación clásica del motivo del elogio: la Sabiduría (6,12-16).

En principio, el elogio (6,22-9,18) debe describir a la vez el origen, la naturaleza y las obras de la Sabiduría. Pero, a propósito del origen, el autor, que se presenta con los rasgos de Salomón, el sabio por excelencia, comienza mostrando cómo le ha sido dada la Sabiduría (7,7-11). Subraya que sólo la oración está en el origen de este don de Dios. Luego, después de una breve súplica en la que pide a Dios hablar bien de

---

9. «Sagesse de Salomon», en *Suppl. Dict. Bible*, col. 86.

la Sabiduría (7,15-16), procede finalmente al elogio propiamente dicho de la Sabiduría: describe su naturaleza (7,22-24), su origen en Dios (7,25-26) y sus obras (7,27-8,1). Después vuelve al sabio que ha deseado obtener la Sabiduría (8,2-15), antes de pedirla como se debe en una ardiente oración: es el centro del libro (9,9-18).

A modo de confirmación con ejemplos, el autor pasa entonces a la mención de las obras de la Sabiduría en la historia de la salvación (10,1-19,9). Recuerda en primer lugar su acción en favor de los patriarcas (10,12-14). Después, se detiene largamente en la historia del Éxodo, en las plagas de Egipto y en los beneficios concedidos a Israel en esta época. El aspecto irrisorio de algunas plagas provocadas por bichos le proporciona la ocasión para alabar a Dios por su amor y su paciencia hacia todos, incluso hacia los pecadores (11,23-12,19). Estas mismas plagas conducen luego al autor a mostrar que el culto de la naturaleza, aunque erróneo, era menos grave a sus ojos que la veneración de algunos animales practicada en el Egipto de su tiempo (13,1-9). Retomando a continuación su relato de las plagas de Egipto, el autor se detiene en la noche pascual, en la que se vive la salvación de unos y la muerte de los primogénitos de los otros (18,6-16). La evocación del glorioso pasado de Israel termina con una reflexión sobre el

paso del mar Rojo (19,6-9). A modo de conclusión, el autor puede entonar entonces una última acción de gracias (19,22).

La última parte del libro (10-19) es especialmente típica de las preocupaciones del autor. Los judíos fieles encuentran en ella la historia de los Patriarcas y del Éxodo, fuente tradicional de donde el pensamiento judío saca su fuerza y su inspiración. Pero los incrédulos y los indecisos serán seducidos por una presentación sutil, una lectura bastante rebuscada y nueva de los acontecimientos y un velo de anonimato que excitará su perspicacia (lo mismo que en otros escritos antiguos, a ningún personaje se le llama aquí por su nombre). En resumen, la antigua historia de Israel está aquí cubierta con una vestidura y acompañada por una reflexión que debía hacerla seductora para los espíritus ganados por la cultura griega. Decididamente, la fe de Israel no es una religión superada, sino exactamente la que necesitan los “bárbaros”»<sup>10</sup>.

Nuestro propósito en este *Cuaderno* es ilustrar la inculturación de la tradición bíblica en el mundo del judaísmo alejandrino. Por tanto, proponemos el estudio de algunos textos tomados de cada una de las tres grandes partes del libro de la Sabiduría.

---

10. M. GILBERT, *La Sagesse d'Israël*, 122-123.

# EL JUSTO Y LOS IMPÍOS (Sab 1-6)

## Prólogo: Exhortación para amar la justicia (1,1-15)

El poema que inicia el libro no sólo es el prólogo de la primera parte (1,1-6,12), sino incluso, como veremos al término de nuestra lectura, el prólogo de todo el libro. La sección está perfectamente delimitada por la palabra «justicia», que forma una inclusión: «Amad la *justicia*, los que gobernáis la tierra» (1,1) y «El imperio del abismo no reina sobre la tierra, porque la *justicia* es inmortal» (1,14-15).

Este poema es ante todo una exhortación dirigida a los «gobernantes» y a los «reyes» de la tierra (1,1 y 6,1-2). De hecho, los destinatarios de estas exhortaciones son muchos hermanos judíos del autor. Utiliza aquí la ficción literaria del rey Salomón, figura del sabio, que se dirige a sus iguales. Pero todo sabio es rey, y así es como cada judío de la diáspora alejandrina es invitado a la realeza de la sabiduría.

La división de la perícopa puede establecerse así:

- 1,1-5: amar la justicia,
- 1,6-11: hablar correctamente ante Dios,
- 1,12-15: la justicia inmortal.

---

### 1ª ESTROFA (1,1-5)

---

La exhortación inicial incluye tres imperativos: «Amad la justicia... *tened rectos pensamientos*

sobre el Señor... *buscadlo* con sencillez de corazón».

«Amad la justicia» (*agapésate ten dikaiosynen*). El verbo está en aoristo para designar una acción que comienza: «Poneos a amar la justicia». La expresión «amar la justicia» (rectitud, equidad) se encuentra en 8,7, que contiene la única enumeración griega de las virtudes cardinales en la Biblia: justicia (rectitud), templanza (moderación), prudencia y fuerza (*fortaleza*). La misma expresión se encontraba ya en el texto griego de Isaías 61,8, y, sobre todo, en las oraciones de Israel, donde este amor a la justicia (o a la rectitud) es un atributo del Señor; así, 1 Cr 29,16-17; Sal 11,7; 45,8 (que concierne al rey).

Por tanto, la justicia (*dikaioisyne*) es un término clave de nuestro texto (vv. 1.8.15). No es otra cosa que la vida en conformidad con la voluntad de Dios expresada en la Ley, la fidelidad concreta al bien, el rechazo del mal y del pecado (v. 4), de la doblez (v. 5), del insulto (v. 6), de la murmuración y de la mentira (v. 11), es decir, de la injusticia (*adikía*) y de la iniquidad (vv. 5.8.9).

«Tened rectos pensamientos sobre el Señor»: se trata del verdadero conocimiento del Dios revelado a Israel, en la línea de los profetas (Os 2,22; Is 11,2.9;

Jr 22,15-16). Una idea recta de Dios entraña normalmente un comportamiento justo, relaciones humanas justas y rectas. Este tema será ilustrado en la digresión de los capítulos 13-15, donde el desconocimiento de Dios tiene como consecuencia la perversión de la vida.

«Buscadlo con sencillez de corazón». El v. 2 ofrece el fundamento de esta exhortación: «Porque se manifiesta a quienes no exigen pruebas, se revela a quienes no desconfían». El pensamiento está aquí próximo a la predicación de los profetas del final del exilio: Is 55,6-7.

«Los pensamientos torcidos alejan de Dios, y el poder, puesto a prueba, confunde a los necios» (1,3). Este versículo justifica, por contraste, lo que acaba de ser dicho. La expresión es común a la enseñanza de los antiguos sabios (Prov 21,8; 2,11-15) y a la predicación de los profetas (Is 59,1-2). «El poder» (*he Dynamis*) es el sustituto del nombre divino en los rabinos palestinos (en hebreo, *ha Geburá*), pero también, en el mundo helenístico, el Principio que actúa en el mundo es visto más como un Poder que como una razón.

En los vv. 4-5 observemos los paralelismos: «alma perversa» y «cuerpo esclavo del pecado»; «dobleza, pensamientos sin sentido» e «injusticia» y, sobre todo, «Sabiduría» y «Espíritu». El alma y el cuerpo no son aquí las dos partes distintas de la persona, como en la antropología griega (con el juego de palabras: *soma*, «cuerpo», y *sema*, «prisión» del alma, *psyjé*); por el contrario, según la antropología semítica, ambos designan a la persona, como lo atestiguan varias expresiones de nuestro autor: 3,1; 8,19-20 y 9,15<sup>11</sup>. El

vocabulario es muy griego, pero el pensamiento está corregido por la tradición bíblica. Aquí, «cuerpo» y «alma» son calificados de manera negativa para significar la condición pecadora del hombre entero (cf. Jn 8,34 o Rom 7,14).

Después del Poder, y antes de la Sabiduría (1,6), el Espíritu santo es «un espíritu que ama a los hombres» (1,6). La expresión «Espíritu santo» ya era empleada para expresar algo de la relación del Señor con sus fieles en Is 63,10-11 o en Sal 51,13 (de la misma manera en Dn 5,12; 6,4 griego).

«El Espíritu santo que educa»: la educación (*paideia*) no es aquí la formación humanista de los griegos, sino la formación judía para vivir conforme a la Ley de Dios, guiada por su Espíritu. Los tres verbos del v. 5 sugieren imágenes militares: es la estrategia del Espíritu santo.

---

## 2ª ESTROFA (1,6-11)

---

La segunda estrofa de la exhortación no retoma sólo la enseñanza tradicional de los sabios sobre el buen uso de la lengua y de la comunicación en la vida social; introduce también el «discurso de los impíos»: un discurso que conduce a la muerte (Sab 2-5).

Esta unidad (1,6-11) podría titularse «hablar correctamente ante Dios». Los términos que designan la palabra y la escucha sobreabundan en ella: «blasfemia, maledicencia, labios, lengua, sonido, hablar, palabra, escucha, eco, oído, cuchicheo, rumor, murmuración, boca, calumniador».

Jesús ben Sira ya había tratado abundantemente sobre la conversación del sabio y las trampas de la

---

11. Cf. PLATÓN, *Fedón*, 66b-67b, 81b-c y *Fedra*, 247b.

palabra; por ejemplo, en Eclo 37,16-18<sup>12</sup>. Los antiguos proverbios (Prov 10,20; 12,18; 15,2) ya habían hecho el elogio de la lengua de los justos y de los sabios y denunciaban la malignidad de la lengua (Prov 10,31; 17,4; 26,28; cf. Sal 5,10; 10,7). El Sal 52,4-6 desvela incluso el vínculo de la lengua con la muerte. Finalmente, la carta de Santiago desarrollará este tema con énfasis (Sant 3,5-10).

Jesús ben Sira se refiere a las repercusiones sociales del uso de la palabra, pero la Sabiduría de Salomón va más lejos al insistir en el conocimiento de toda palabra, incluso cuchicheada, por parte de Dios, de su Sabiduría, de su Espíritu.

«La boca mordaz da muerte al alma» (1,11). Por primera vez aparece en el libro el tema de la muerte: no la muerte física, sino la separación eterna de Dios. «Dios no ha hecho la muerte» (1,13). Esta muerte definitiva es la «segunda muerte» de la que habla el Apocalipsis (Ap 2,11; 20,6.14; 21,8), la de los impíos que rechazan a Dios. Mientras que los justos no mueren más que a los ojos de los impíos. Por tanto, el uso de la palabra para nuestro autor es una cuestión de vida o muerte ante Dios. Al referir los discursos de los impíos en los capítulos siguientes (Sab 2,1-20; 5,4-13), tratará de mostrar que no conocen a Dios y sus designios sobre el hombre (2,22-24).

---

### 3ª ESTROFA (1,12-15)

---

Estos versículos forman a la vez la conclusión de la exhortación inaugural (los dos últimos imperativos

---

12. Cf. Eclo 5,9-6,5; 20,5-8.18-23; 22,27; 23,12-15; 27,4-7.16-21; 28,13-26; 37,16-18.

de una serie de siete) y la introducción de la sección siguiente. El v. 12 insiste en la responsabilidad individual personal ante la libre elección entre la vida y la muerte. La vida torcida de 12a no es otra cosa que las «obras de vuestras manos», es decir, las acciones plenamente imputables a cada uno. La motivación de esta libre elección se ofrece en el v. 13: Dios se convierte en el sujeto. El texto recurre a los temas de Gn 1-3<sup>13</sup>.

«Al decir que “Dios no ha hecho la muerte”, el autor parafrasea negativamente las palabras de síntesis que comienzan y terminan el relato de Gn 1: “Dios creó el cielo y la tierra”, pero Gn 2-3 está también presente en su pensamiento. (...) En efecto, -según Gn 2-3, el fruto del árbol de la vida debía asegurar al hombre su subsistencia e incluso su inmortalidad, y, después del pecado, comer de este fruto le habría asegurado a pesar de todo esta inmortalidad (Gn 2,9; 3,22). Por el contrario, comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal le estuvo siempre prohibido bajo pena de muerte (Gn 2,17; 3,3). La muerte no estaba, por tanto, entre las intenciones del Creador. Pero ¿de qué muerte se trata? No solamente de la muerte espiritual, que separa de Dios, sino también, según Gn 2-3, de la muerte física.

El autor prosigue: “Pues Dios lo creó todo para que subsistiese” (Sab 1,14). El verbo griego *ktizo*, “crear”, traduce más tardíamente el verbo hebreo *bará* de Gn 1,1. En cuanto a la expresión *eis to einai*, “para que subsistiese”, me parece que recuerda la intención del Creador cuando llamaba a la existencia

---

13. Cf. M. GILBERT, «La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse», en ACFEB, *La création dans l'Orient ancien* (Lectio Divina 127; París, Cerf, 1987) 323-344.

a la luz y al firmamento: el texto hebreo utiliza en Gn 1,3.6-7 el verbo ser: “*que sea*” y “*fue*”, que los Setenta, sin embargo, traduce por el verbo *ginomai*, salvo en Gn 1,6b, donde se lee el imperativo *estó*, “que sea”. (...) La idea de subsistencia no aparece explícitamente en Gn 1, mientras que en Sab 1,14 se impone “a causa del contexto anterior”, como dice C. Larcher.

“Las criaturas (lit. engendramientos) del mundo son saludables” (1,14). El griego *hai geneseis* debe traducir las *toledot* de Gn 2,4, como lo hicieron Áquila y Símmaco, pero la palabra no significa ni el origen, ni los géneros y las especies, ni las criaturas, ni las generaciones humanas, sino las producciones sucesivas de las que ha hablado todo el relato del Gn 1. Ahora bien, estos engendramientos aseguran la conservación: tal es el sentido que la palabra *soterioi* debe tener aquí, como ya en Platón y en el siglo I a. C. Gn 1 subrayaba varias veces que las diversas criaturas debían perdurar: la vegetación lleva semilla, los pájaros y los peces reciben la bendición de la fecundidad, igual que el hombre.

“*No hay en ellas veneno de muerte*”. Es la misma idea que el autor retoma. La destrucción de los seres vivos no está causada más que por la perversidad del hombre, como dirá después el relato del diluvio (Gn 8,21-22)”<sup>14</sup>.

“*Ni el imperio del abismo reina sobre la tierra, porque la justicia es inmortal*» (1,14-15). Si Dios no ha creado la muerte, si las criaturas no llevan en sí un veneno mortal, entonces ¿de dónde procede la muerte? El autor rechaza el subterfugio de atribuir la muerte a un poder infernal sobrehumano, a un poder

externo. Aquí, el abismo es la personificación de la muerte en su sentido trascendente o la personificación del mal moral. La palabra «abismo» puede designar «un lugar de castigo en donde el hombre entra por su falta para sufrir la muerte verdadera. Sin duda, podemos elegir desde ahora esta muerte si nos colocamos en el “partido del demonio” (1,16; 2,24). Pero esto no invalida en nada la condición dada por Dios al hombre: éste mantiene su entera libertad; el poder demoníaco del abismo no puede ejercer sobre él ninguna tiranía, y cualquiera que vive según la justicia escapa a la verdadera muerte. El abismo, en el sentido pleno del término, no reina, pues, sobre la tierra<sup>15</sup>.

La justicia inmortal debe concernir al hombre y significar una rectitud general conforme a las normas objetivas establecidas por Dios. La inmortalidad no es la supervivencia del alma, sino la bienaventuranza eterna, el hecho de estar cerca de Dios en el amor (3,9).

Al término de nuestra lectura podemos subrayar la función de prólogo que desempeña esta exhortación con relación al conjunto de las tres partes del libro de la Sabiduría.

– La *justicia*, cualidad de los gobernantes rectos, es inmortal (1,1.15), frente a la injusticia de los impíos que asesinan (1,16–6,21);

– la *Sabiduría*, espíritu benevolente (v. 6), es para el justo fuente de dicha y de éxito (6,22–9,18);

– El *Espíritu del Señor* llena la tierra (v. 7), actúa en la creación y en la historia (10-19).

---

14. M. GILBERT, *o. c.*, 324-325.

---

15. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse I*, 205.

# El proyecto de los impíos (1,16–2,24)

La estructura del primer discurso de los impíos parece ser ésta:

- A: 1,16: introducción del autor,
- B: 2,1-11: *los impíos hablan de sí mismos (I)*,
- C: 2,12-16: *los impíos hablan del Justo*,
- B': 2,17-20: *los impíos hablan de sí mismos (II)*
- A': 2,21-24: conclusión del autor.

La intención de esta estructura es evidente: el justo es el personaje central del discurso. Habría que leerlo en paralelo con el segundo discurso de los impíos, en 5,1-23. De esta confrontación entre los impíos y el justo es el justo quien saldrá vencedor.

«Los impíos se condenan a sí mismos al ofrecer su propia definición: no creen en Dios, niegan la supervivencia después de la muerte, se proponen vivir y viven de hecho de manera hedonista, no respetan a la persona, tienen la fuerza como único criterio de acción y, finalmente, persiguen al justo. El juicio del autor cae sobre ellos sin equívocos: los impíos, que invocan a la muerte, son dignos de pertenecerle (1,16) y, de hecho, tienen experiencia de ella (2,24). La muerte total, definitiva, que concierne a los impíos, no alcanza al justo, el cual, propiamente dicho, no muere» (A. Bonora).

---

## INTRODUCCIÓN (1,16)

---

*Pero los impíos llaman a la muerte con gestos y palabras; la tienen por amiga y la desean: han hecho un pacto con ella, pues merecen compartir su suerte.*

En el año 31 a. C., después de la derrota de Accio (en Grecia), Antonio y Cleopatra fundaron en Alejandría una hermandad religiosa o «zíasos» llamada «Compañeros de la Muerte» (*Synapothanúmenes*, «los que deben morir juntos»). Los amigos que se inscribieron en ella habían convenido morir juntos y pasaban el tiempo banqueteeando, recibiendo cada uno a los otros recíprocamente. Cleopatra se encargaba de facilitarles un suicidio fácil.

El tono del libro de la Sabiduría es aquí irónico y sarcástico. Se piensa en Is 28,14-15: «Hemos concluido una alianza con la muerte», que hacía ya alusión a Egipto, pero el alcance de los dos textos no es el mismo: Isaías hablaba de israelitas presuntuosos que se vanagloriaban de escapar de la peste devastadora, mientras que el libro de la Sabiduría habla de los que van por sí mismos ante una Muerte más temible y la introducen ya en su alma. Ella es considerada aquí como un poder opuesto a Dios.

---

## DISCURSO DE LOS IMPÍOS SOBRE SÍ MISMOS (2,1-11)

---

Este discurso está compuesto por tres estrofas:

- 2,1-5: el sentido de la vida y de la muerte para los impíos,
- 2,6-9: su intención de aprovechar la vida al máximo,
- 2,10-11: su decisión de oprimir a los pobres.



## Primera estrofa

La consideración de su nada física es lo que conduce a los impíos a establecer una alianza con la muerte. Evocan aspectos de la precariedad que les condena a desaparecer: el fuego desaparece en la ceniza (2,3), el frío es vencido por el calor (2,4). «Aquí se esboza el tema de la destrucción-conservación de los cuerpos, antes de que sea retomado en detalle en los capítulos 16 y 17», observa Paul Beauchamp<sup>16</sup>.

El sentido de la vida y de la muerte para los impíos contrasta desde el principio con la afirmación de 2,1: «No hay remedio para el hombre cuando llega su fin». Ahora bien, el autor acaba de afirmar que «las criaturas del mundo son saludables», buenas para la salud, aptas para mantener la especie (1,14). «Dos tesis se enfrentan: hay remedio, dice una; no hay remedio, dice la otra, y la enfermedad de la que se trata es la muerte» (Beauchamp). El tono del conjunto es triste y desesperado: una verdadera elegía o lamento fúnebre.

El tema de la brevedad de la vida es frecuente en la reflexión de los sabios, tanto en la Biblia como en la sabiduría de las naciones. Recordemos algunos textos bíblicos: Gn 47,9; Sal 144,4; 39,5-6; Job 7,6-7; 14,1-2; Ecl 5,12-47<sup>17</sup>. La finitud del hombre es el tope que no puede eludir ninguna filosofía, ninguna reflexión sobre el hombre. El término «fin» (*teleuté*) designa aquí la muerte física (2,5; 4,17; cf. 5,4). La reacción

ante la muerte puede ser la aceptación impasible de un estoico o la inútil protesta de los hedonistas y materialistas. La apelación a la experiencia universal («nadie ha vuelto del abismo») habla del desconocimiento total sobre el más allá.

Los vv. 2-3, introducidos por «pues», ofrecen las motivaciones filosóficas que sirven de fundamento a sus reflexiones. No estamos aquí en presencia de una corriente filosófica particular —por ejemplo el epicureísmo, como se ha mantenido—, sino más bien ante reflexiones bastante eclécticas, extendidas en el mundo helenístico: un materialismo mecanicista que daría cuenta de la vida. ¡Un destello, fuego, llama, ceniza! Sin duda, estos versículos también se oponen a la tradición bíblica de la creación del hombre mediante el soplo divino de Gn 2,7 y Job 27,3.

Los vv. 4-5 son la consecuencia lógica de la doctrina de los impíos, que consiste en el olvido del tiempo. Los impíos no pueden considerar ni la inmortalidad de la persona ni la perennidad del recuerdo en las generaciones futuras. Se trata de una doctrina sin esperanza que ya está presente en los textos bíblicos. Puede expresar entonces el castigo de los impíos, como en Os 13,3, pero lo más frecuente es que la meditación de los sabios sobre la condición del hombre mortal utilice los mismos temas: Job 7,9; 8,8-9; 14,1-2; Sal 39,6-7; 144,3-4.

En Sab 2,5, la imagen del sello remite a la imagen de la muerte misma, según Job 3,7 (griego), o incluso al sello del propio sepulcro, como en Mt 27,66.

## Segunda estrofa (2,6-9)

Los vv. 6-9 son una exhortación a aprovechar la vida como si se tratara de una fiesta y de un banquete permanente. Es el *carpe diem* de Horacio: «Apro-

16. «Sagesse de Salomon, de l'argumentation médicale à la résurrection», en J. TRUBLET (ed.) [ACFEB], *La Sagesse biblique. de l'Ancien au Nouveau Testament* (Lectio Divina 160; París, Cerf, 1995) 177.

17. Cf. también: Job 7,6-7.16; 9,25; 10,20; 14,1-2; 16,22; 17,7; Ecl 2,22-23; 6,12; etc.

véchate del día (presente)». La invitación a usar los bienes de la tierra se acerca a los consejos de Qohélet (3,12–13,22). No se trata aquí simplemente de gozar de los bienes presentes, sino de hacer de ellos la ocupación principal y lo único válido de la existencia. Pues ya no se trata de festejar en lugar de lamentarse. La fiesta termina en orgía. En efecto, el horizonte de la muerte como única salida desempeña una función de aguafiestas. En los vv. 7-8, el texto menciona los banquetes y orgías antiguos, celebrados por los poetas de la antigüedad greco-romana. La tradición bíblica menciona también a veces con realismo los banquetes y borracheras (Is 22,11-13; 28,1; Ez 23,40-42; 2 Mac 6,4-7).

El final, en Sab 2,9, acentúa el carácter continuo de estas fiestas, pues no se abandona una orgía sin quedar citados para la siguiente. El vocabulario del v. 9c: «parte», «herencia», es específico del judaísmo para designar a Israel, la parte del Señor en el mundo o la parte de los levitas en Israel (Dt 10,9; Is 57,6; Jr 13,25). Las convicciones religiosas de los judíos y su pertenencia al Señor son así ridiculizadas en el discurso de los impíos. Solamente al final comprenderán su error (Sab 5,6-7).

### **Tercera estrofa (2,10-11)**

La intención se vuelve agresiva y estos versículos sirven de transición: anuncian la persecución y la muerte del justo de 2,12-20. El término «justo» (*dikaïos*) hace aquí su primera aparición, y la comparación entre la suerte de los justos y la de los impíos va a ocupar lo que sigue de Sab 2-5. Para los impíos, no basta con aprovechar la vida en banquetes y orgías interminables; aún necesitan pasar bruscamente a intenciones agresivas contra los más débiles de la sociedad. La serie habitual de pobres en la leyes

israelitas –el pobre, la viuda, el huérfano (y a veces el inmigrante)– es transformada: el pobre, la viuda y el anciano. La persecución del anciano va en contra de cualquier tradición de la antigüedad, y no sólo de Israel (Lv 19,32; Prov 16,31; 20,29; Dt 28,50).

El v. 11 es el remate de este discurso: la fuerza es la única norma del derecho. La ley ya no ocupa su lugar para la defensa de los pobres. Esta primacía de la fuerza se acerca a algunas teorías griegas que justificaban el derecho del más fuerte como conforme a la naturaleza (*cf.* Platón, *Gorgias*, 483d; Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 192). La razón del más fuerte es siempre la mejor, afirman los impíos. El discurso de Sab aplicará esta máxima al Señor, pero será para justificar su indulgencia y su misericordia: «Porque tu fuerza es principio de justicia, y tu dominio sobre todo te hace indulgente con todos» (Sab 12,16).

---

## DISCURSO DE LOS IMPÍOS SOBRE EL JUSTO (2,21,16)

---

A partir del v. 12, el discurso presenta la persecución de un justo, en singular, del que va a ofrecer sus diversos rasgos. El texto se divide en dos partes. La primera tendrá su eco en 5,5, y la segunda en 5,4.

– 2,12-16: el propósito de perseguir al justo: su vida y sus pretensiones irritan a los impíos,

– 2,17-20: la muerte ignominiosa del justo decidida por los impíos.

La pregunta que muchas veces preocupa a los comentarios de este capítulo ha sido la identificación del justo y/o los justos, así como la de los impíos. Siguiendo a algunos autores recientes, y más parti-

cularmente a M. Gilbert<sup>18</sup>, presentamos los resultados siguientes.

Las identificaciones de los *impíos* que se han propuesto: los saduceos, los epicúreos o los judíos apóstatas pueden contener un elemento u otro del discurso de Sab 2-5. Pero parece que el autor hubiera querido delimitar perfectamente un marco en el que los diversos rasgos son generalizados y caracterizados. Su texto no hace alusión a ningún hecho concreto, aunque menciona actitudes llevadas al exceso que, sin embargo, sólo pueden recordar acontecimientos conocidos en Egipto y, quizás aún más, en Palestina.

La identificación del *justo* de Sab 2 plantea los mismos problemas. No se puede mencionar de manera segura un personaje histórico preciso o un grupo determinado del que este personaje sería como su encarnación. Teniendo en cuenta la manera en que el discurso habla del justo o de los justos, pasando fácilmente del plural al singular, incluso en los capítulos 3 y 4 (la esposa estéril, el eunuco y el justo que muere prematuramente), que mencionan casos de justicia, de fidelidad al Señor, se podría llegar incluso a decir que el autor trata de presentar tipos de justicia, de fidelidad a Dios. El cuarto canto del siervo del Señor (Is 52,13-53,12) y la súplica del justo perseguido en Sal 22 le han proporcionado elementos de inspiración. Los mismos elementos, así como los rasgos de Sab 2 y 5, son retomados en el relato de la pasión de Jesús en Mt 27,40-43. De hecho, el justo de Sab 2 y 5 es un retrato robot del israelita fiel: los diversos rasgos son naturalmente acentuados, esquematizados.

---

18. Cf. M. GILBERT, «Le juste traqué, Sg 2,12.17-20»: *Assablées du Seigneur* 66 (París, Cerf, 1974) 30-35.

Pero «si es verdad que Sab 2,12-20 es un retrato robot, ya no podemos limitar su interpretación a la pasión de Jesús. Pues aunque el autor no parece hacer alusión a acontecimientos históricos precisos, no se puede excluir una aplicación de este texto a otros justos que no son Cristo en la cruz. Estos justos pueden haber vivido en el Antiguo Testamento, lo mismo que pueden ser también cristianos. Pero siempre es en razón de su fe como los justos sufren el martirio, y sabemos que el mártir cristiano es, por encima de todo, un imitador de Jesús».

---

## DISCURSO DE LOS IMPÍOS SOBRE SÍ MISMOS (2,17-20)

---

El último desafío de los impíos revela concretamente sus intenciones: quieren poner a prueba al justo, para decidir quién tiene razón entre ambos. La insistencia en las afirmaciones del justo (vv. 17 y 20) subraya la importancia de la prueba. ¿Será escuchada la confianza del justo, «hijo de Dios»? La pretensión de la filiación divina, ya anunciada en los vv. 13 y 16, es ahora tratada de manera irónica, pues es el Señor mismo quien es puesto a prueba. El precepto de Dt 6,16: «No tentéis al Señor, vuestro Dios», encontrará un eco en la tentación de Jesús en Mt 4,3-7. Y nuestro v. 18 parece perfectamente aludido en el relato de la pasión en Mt 27,43.

---

## CONCLUSIÓN DEL AUTOR (2,21-24)

---

Antes de proclamar su fe en Dios y su fe en el hombre, en una preciosa relectura de Gn 1,26 que parece insistir en la eternidad divina, nuestro sabio pronuncia

su veredicto sobre el discurso de los impíos (vv. 21-22): «Están ciegos... ignoran... no confían». La forma negativa traduce su extravío fuera del camino recto. Este extravío no tiene la excusa de 13,6. Las reflexiones

están aquí más próximas al Sal 73. Al no conocer a Dios ni sus proyectos sobre el hombre, los impíos no pueden imaginar una retribución divina para los que responden en su vida a la llamada del Dios santo.

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

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

Los capítulos 3-4 están organizados en cuatro dípticos:

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

---

### PRIMER DÍPTICO (3,1-12)

---

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

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

Según V. d'Alario, Sab 3 parece refutar la doctrina de Ecl 9,2-3. Contrariamente al igualitarismo de Ecl –para el que un aniquilamiento sin retorno es el término de toda vida humana–, Sab 3 canta la acogida de los justos en la gloria de Dios como recompensa de su prueba. La victoria de los justos junto a Dios se traduce aquí mediante un vocabulario e imágenes que igualmente están atestiguadas en la tradición apocalíptica del judaísmo (especialmente Dn 7-12). Sin embargo, aunque la noción de «resplandor» de los justos se aplica en otros lugares a los elegidos resucitados (Dn 12,3; Mt 13,43), la doctrina de una resurrección corporal no se explicita en ninguna parte en el libro.

El castigo de los impíos (Sab 3,10-12) es una condena muy dura. Qohélet calificaba cualquier obra, cualquier empresa del hombre bajo el sol, como «vanidad». Este vocabulario es retomado aquí y redobla-

do, pero aplicado exclusivamente a la suerte final de los malvados. La prosperidad de los malvados y de su familia (Job 21,11) es calificada desde ahora de «locura, perversidad, maldición».

---

## SEGUNDO DÍPTICO (3,13-19)

---

– 3,13-15: dicha de la mujer estéril virtuosa y del eunuco justo,

– 3,16-19: suerte miserable de la descendencia numerosa de los impíos.

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

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

---

## TERCER DÍPTICO (4,1-6)

---

– 4,1-2: el precio de la virtud,

– 4,3-6: la futilidad de la posteridad de los impíos.

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

La posteridad de los impíos es tratada en 4,3-6 con ironía y burla. Estos versículos, eco inverso de Sal 1 y cita de la enseñanza moral de Ben Sira (Eclo 23,25; 40,15), conducen a la sentencia final: «Los hijos de uniones ilegítimas son testigos de la maldad de sus padres cuando se los examina» (4,6).

---

19. V. D'ALARIO, «La réflexion sur le sens de la vie en Sg 1-6. Une réponse aux questions de Job et de Qohélet», en N. CALDUCH-BENAGES / J. VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. FS M. Gilbert* (BETL 148; Lovaina, Peeters, 1999) 328.

---

## CUARTO DÍPTICO (4,7-20)

---

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

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

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

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

– el castigo supremo después de la muerte es permanecer sin sepultura. Los vv. 18-19 retoman elementos de la sátira de Isaías contra el rey de Babilonia en Is 14,4-20;

– el juicio de Dios: «Al rendir cuenta de sus delitos llegarán temblando y sus pecados se levantarán contra ellos para acusarlos» (Sab 4,20).

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

---

20. *Ibid.*

## Balance de los impíos (5,1-23)

---

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

---

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

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

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

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

- a) Sab 5,9-13 y Job 10,18-22; 14,1-2 y Sal 39,5-7
- b) Sab 5,6-7 y Ecl 9,7-9
- c) Sab 5,6-8 y Job 12,6
- d) Sab 5,4 y Job 10,12; 31,14.

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

---

### EL SEÑOR JUZGARÁ A LOS IMPÍOS (5,15-23)

---

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

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

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

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

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

---

## LLAMADA A LOS RESPONSABLES (6,1-11)

---

La primera parte concluye con una nueva exhortación «a los que nos gobiernan», peroración moral sobre el tema del juicio escatológico. Los motivos de 1,1-15 son retomados junto con el del juicio, mientras que la búsqueda de la sabiduría, presente en Sab 1, se desarrolla en 6,12-21. ¿Estamos en estas exhortaciones en presencia de un «tratado sobre la monarquía»<sup>21</sup>? Más sencillamente, la enseñanza de los sabios se dirige a los que tendrán que asumir responsabilidades en la ciudad del mañana, incluso aunque este discurso prepare ya la experiencia personal del Salomón de la segunda parte (Sab 6,22–9,18).

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

---

## LA SABIDURÍA Y LOS SABIOS (6,12-21)

---

Los vv. 12-21 están fuertemente vinculados a lo que precede y forman una excelente transición hacia

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

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

---

21. M.-F. BASLEZ, *Bible et Histoire*, 111.

---

22. M. GILBERT, «Sagesse de Salomon», en *DBS*, XI, col. 70.



# EL ELOGIO DE LA SABIDURÍA

## (Sab 6,22–9,18)



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

– «El elogio de la Sabiduría (Sab 7-9)», en M. GILBERT / J.-N. ALETTI, *La Sabiduría y Jesucristo* (CB 32; Estella, Verbo Divino, 6 1999) 33-43;

– «El Espíritu y la Sabiduría (Sab 7,22-8,1)», en *El Espíritu Santo en la Biblia* (CB 52; Estella, Verbo Divino, 6 1999) 19-21.

### ¿Quién es Salomón en 6,22–9,18?

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

«Tú me elegiste como rey de tu pueblo, para gobernar a tus hijos e hijas. Tú me ordenaste edificar un

templo en tu monte santo y un altar en la ciudad de tu morada» (9,7-8).

La autoridad de la enseñanza de Salomón en Sab 7-9 no está fundamentada sólo en el Salomón de la historia, tal como es presentado en las tradiciones de 1 Re 3-11 y 2 Cr 1-9. Es un Salomón con la fuerza de la edad, con el fasto de su obra y de su gloria, que quiere comunicar su experiencia humana y espiritual. Habla en pasado (los verbos están en aoristo) de cómo era antes de obtener la Sabiduría. En este momento del relato, considera las ventajas de su búsqueda, de su compañía y de sus esponsales con la Sabiduría (Sab 8,9-16). Pero descubrió y experimentó todos estos bienes por la concesión de la Sabiduría, y esto es lo que da autoridad a su discurso (7,12-14).

---

23. M. GILBERT, «La figure de Salomon en Sg 7-9», en *Études sur le judaïsme hellénistique* (Lectio Divina 119; París, Cerf, 1984) 225-249; «La procréation: ce qu'en sait le livre de la Sagesse» [sobre Sab 7,1-3]: *NRT* 111 (1989) 824-841, y J. BRIÈRE, «Salomon», *DBS*, XI, cols. 468-470.

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

Hay que señalar un último punto en esta presentación de Salomón. Es el tipo mismo del sabio, de cualquier hombre invitado a asumir su responsabilidad en la existencia. Podemos preguntarnos incluso si en

7,14 y 27-28, donde se encuentran el verbo «amar» (*filein*) y las palabras «amigo» (*filos*) y «amistad» (*filía*), el autor no quiere extender a todo amante de la Sabiduría el nombre privilegiado de Salomón, *Yedidías*, «amado del Señor», de 2 Sm 12,25. Este proyecto del autor de ofrecer a todos la experiencia sapiencial de Salomón «explica quizás también por qué ha callado el nombre de Salomón y por qué ha omitido todo lo que sería atributo demasiado exclusivo del gran rey. Pero entonces lo que permanece en Sab 7-9 como alusión a Salomón debe ser probablemente reinterpretado, para permitir con ello una lectura adaptada a los contemporáneos del autor y a cualquier lector. ¿Qué es, por tanto, la monarquía? ¿Qué puede significar ser llamado a construir un templo?»<sup>24</sup>.

---

24. M. GILBERT, «La figure de Salomon», 248-249.

## El elogio de la Sabiduría (6,22-8,21)

### Introducción (6,22-25)

Este discurso no deja de recordar los grandes poemas de la Sabiduría personificada en Prov 8,22-31; Job 28; Eclo 1 o 24. Es un verdadero invitatorio a escuchar a la Sabiduría, a descubrir sus misterios, para seguir su verdad. El elemento nuevo con relación a los textos anteriores es la alusión a los misterios (v. 22), que remite al secreto celosamente guardado en las religiones místicas y las doctrinas esotéricas.

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

Salomón no debe su sabiduría y su competencia a una concepción divina o a un nacimiento milagroso,

contrariamente a la pretensión de los soberanos helenistas. Es hijo de Adán, el «protoplasto» (primer formado). Es hijo de un hombre y de una mujer que se unieron «con placer» (cf. 2 Sm 12,24-25). La imagen del cincelador (v. 1) o la del tejedor (Job 10,1; Sal 139,13) no puede remitir más que a Dios. El tiempo de la gestación no era mencionado más que para los animales en Job 39,2. Para los seres humanos, son los Setenta («Hijo mío, ten piedad de mí, que te he llevado en mi seno nueve meses», 2 Mac 7,27) y el Nuevo Testamento (Lc 1,36.59) los que indican nueve meses. Pero muchos textos antiguos (*Epopéya de Atrahasis*, 280-282; 2 Mac 16,7) hablan de diez meses, como algunos textos egipcios y romanos hasta el siglo IV de nuestra era. «El período de diez meses

para una gestación es a la vez el más común y el mejor. El niño del que habla Sab 7,2 nace en las mejores condiciones fisiológicas, y el autor sigue las teorías comunes de su época. No dice nada sobre la animación del embrión. Sin duda, este embrión ya era “él”, pero el autor no explica de qué manera lo era. En esto se aleja de Aristóteles, para quien el padre transmitía el alma a su hijo»<sup>25</sup>. «Ningún rey comenzó de otro modo su existencia, pues el comienzo y el final de la vida son iguales para todos» (vv. 5-6).

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

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

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

Después, Salomón pide a Dios su ayuda para hablar correctamente de la Sabiduría, para comunicar a otros lo que ha recibido de ella. Es la primera vez en la Biblia que un autor pide a Dios que le ayude antes de escribir. Dios, que «guía a la Sabiduría y dirige a los sabios», comunica a Salomón el saber enciclopédico. Ya Eclo 39,12-35, siguiendo a Job 38-39, esta-

blecía un catálogo de conocimientos científicos. Aquí, la cultura del mundo helénico es referida a Dios como fuente de toda verdad.

## **D. Elogio de la Sabiduría (7,22b-8,1)<sup>26</sup>**

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

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

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

En Sab 7,13-22a, la Sabiduría estaba presente como un tesoro; aquí, es la Sabiduría divina, rica en intimidad y de la ciencia de Dios, la que se convierte en la esposa perfecta y en la madre de todos los

25. M. GILBERT, «La procréation: ce qu'en sait le Livre de la Sagesse»: *a. c.*, 824-841.

26. Cf. M. GILBERT, «El Espíritu y la Sabiduría», en *El Espíritu Santo en la Biblia* (CB 52; Estella, Verbo Divino, 1999) 19-21.

bienes<sup>27</sup>. Es una historia de amor donde las reflexiones de los enamorados alcanzan su pleno desarrollo en la decisión final: «Por eso decidí hacerla mi compañera, sabiendo que sería mi consejera en la dicha y mi consuelo en las penas e inquietudes» (v. 9).

### **B'. La Sabiduría real (8,10-16)**

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

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

Los vv. 17-18 abren perspectivas nuevas. El parentesco con la Sabiduría no introduce sólo la pe-

---

27. Cf. P. BEAUCHAMP, «Épouser la Sagesse - n'épouser qu'elle? Une énigme du livre de la Sagesse», en M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'AT* (BETL 51; Lovaina, Peeters, 1990) 347-369.

rennidad del recuerdo (cf. v. 13), sino más bien una inmortalidad personal, más allá de la muerte, que es de una naturaleza diferente que la simple sustancia de un alma preexistente.

«Era yo un muchacho de buen natural y me cupo en suerte un alma buena; o mejor, siendo bueno, vine a un cuerpo sin taras» (8,19-20). «Buen natural» (*eufyes*) aparece en 2 Mac 4,32; este término griego «se remonta a Sócrates y a Platón y tiene que ver con las cualidades del cuerpo y, sobre todo, las del alma: un cuerpo con buena salud y un espíritu bien dispuesto en el plano intelectual y moral». «El alma buena» que ha recibido sin duda no remite a ninguna concepción griega de la preexistencia del alma, sino más sencillamente a Gn 2,7, donde el hombre es un cuerpo animado. Sin embargo, es cierto que Sab 8,20, sin acercarse a la preexistencia del alma, acepta del pensamiento griego la idea de una preeminencia del alma sobre el cuerpo (cf. Sab 9,15: «Porque el cuerpo corruptible es un peso para el alma y esta tienda terrena oprime al espíritu que reflexiona»)<sup>28</sup>.

---

28. M. GILBERT, «La procréation», 830-837.

## **La oración de Salomón (9,1-18)**

Es una de las oraciones más hermosas de la Biblia, enriquecida con toda la tradición sapiencial y con la experiencia espiritual del judaísmo alejandrino. Situada exactamente en el centro del libro, la oración de

Sab 9, anunciada en Sab 7-8, constituye también su eje. Al comienzo habla de la creación y del proyecto creador de Dios, como Sab 1-6, y al final menciona la salvación concedida, que será el tema de Sab 10-19.

## LA ORACIÓN DE SALOMÓN (Sab 9)

- 1 Dios de nuestros antepasados, Señor de la misericordia,  
que con tu palabra *creaste* el universo I.
- 2 Y CON tu SABIDURÍA formaste al HOMBRE a  
para que dominase sobre tu creación,  
3 para que gobernase el *mundo* con santidad y justicia,  
e hiciera justicia con *rectitud* de espíritu;
- 4 **DAME la SABIDURÍA que compartes tu TRONO** b  
**y no me excluyas del número de tus hijos.**
- 5 PORQUE yo soy tu siervo, hijo de tu esclava,  
HOMBRE débil y de corta vida,  
incapaz de comprender el derecho y las leyes. c
- 6 PUES aunque UNO sea perfecto entre los hombres,  
sin la SABIDURÍA que procede de ti será TENIDO EN NADA.
- 7 Tú me *elegiste* como rey de tu PUEBLO, II.  
para GOBERNAR a tus hijos e hijas.
- 8 Tú me ordenaste edificar un templo en tu monte santo d  
y un altar en la ciudad de tu morada,  
a imitación de la tienda santa que preparaste desde el principio.
- 9 Contigo está la Sabiduría, que CONOCE tus obras;  
estaba PRESENTE cuando *hacías el mundo*  
y sabe **LO QUE ES AGRADABLE** a tus ojos e  
y lo que es *conforme* a tus mandamientos.
- 10 **Envíala desde el santo cielo,** b'  
**desde EL TRONO de tu gloria MÁNDALA,**
- para que me ASISTA en mi tarea  
y sepa yo LO QUE te ES AGRADABLE.
- 11 Porque ella, que todo lo SABE y lo comprende, e'  
me guiará con acierto en mis empresas,  
y con su gloria me protegerá.
- 12 Así *mis* obras te *agradarán*, d'  
GOBERNARÉ A TU PUEBLO con JUSTICIA  
y *seré* digno del trono de *mis* antepasados.
- 13 ¿PUES QUÉ HOMBRE *puede conocer los designios* de Dios? III.  
¿QUIÉN puede hacerse idea de lo que quiere el Señor?
- 14 LOS PENSAMIENTOS de los mortales son frágiles  
e inseguras *nuestras* reflexiones.

15	Porque el cuerpo corruptible es un peso para el alma y esta tienda terrena oprime al espíritu que reflexiona.	c'
16	Si a duras penas vislumbramos lo que hay en la tierra y descubrimos con trabajo lo que está a <i>nuestro</i> alcance, ¿QUIÉN puede rastrear lo que hay en los cielos?	
17	¿QUIÉN <i>conocería</i> tu <i>designio</i>	
	<b>si tú no le DIERAS la SABIDURÍA y ENVIARAS tu santo espíritu DESDE los cielos?</b>	b''
18	Así se enderezaron las sendas de los que viven en la tierra, aprendieron los HOMBRES qué es lo que te <i>agrada</i> y se salvaron POR LA SABIDURÍA.	a'

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

La segunda estrofa (9,7-12) remite a la misión específica de Salomón como rey, juez y constructor del templo. La petición del v. 10 tiene que ver con el discer-

nimiento para conocer lo que es agradable al Señor y así asumir la realeza tal como es descrita en los textos que enmarcan la primera parte (Sab 1,1-15 y 6,1-21).

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

## AMOR DE LA SABIDURÍA DIVINA

*Este poema alfabético, descubierto en parte en Qumrán (11QPs<sup>a</sup> 21-22), como conclusión del Sirácida, aparece como una especie de relectura del libro de la Sabiduría (Sab 7,7-12; 8,2-4.9.16). Esto expresa de qué manera el medio esenio, aparentemente lejos de los sabios de Alejandría, pudo sin embargo dejarse impregnar por un lenguaje de sabiduría que traspasa las fronteras.*

- Alef:** Siendo aún joven,  
antes de torcerme,  
yo la busqué.
- Bet:** Vino a mí en toda su belleza,  
cuando al fin yo la descubrí.
- Guímel:** Como la flor que cae al madurar las uvas  
alegrando el corazón,
- Dalet:** así mi pie marchó directamente,  
pues desde mi juventud la he conocido.
- He:** Incliné un poco mi oído  
y encontré gran seducción.
- Waw:** Ella fue para mí una nodriza;  
a mi maestra entregué mi honor.
- Zain:** Me propuse divertirme,  
encelado del bien,  
sin descanso.
- Het:** Quemé en ella mi alma  
sin retorno.
- Tet:** Inflamé mi deseo por ella  
y en su exaltación no estuve tranquilo.
- Yod:** «Mi mano» abrió [sus puertas]  
y yo examiné su desnudez.
- Kaf:** Limpié «mi mano» (para ir) hacia [ella]  
y en la pureza la encontré.
- Lámed:** Adquirió para mí un corazón (inteligente)  
desde el comienzo;  
por eso yo no la abandonaba.
- Mem:** Mis entrañas se conmueven como un  
<harpa> en su búsqueda;  
por eso la adquirí (como) una  
adquisición excelente.
- Nun:** Yahvé me ha dado la recompensa de mis labios  
y con mi lengua le doy gracias.
- Sámek:** Volved hacia mí, insensatos,  
y permaneced en mi escuela.
- Ain:** ¿Hasta cuándo careceréis de <alimento>  
y vuestra alma estará alterada hasta el extremo?
- Pe:** He abierto mi boca y he hablado:  
«Adquirid para vosotros la sabiduría sin dinero».
- Sade:** Haced que entre vuestro cuello en su yugo  
y que vuestra alma soporte su carga.
- Qof:** Está cerca de quien la busca,  
y quien (le) da su alma la encuentra.
- Res:** Contemplad con vuestros ojos lo pequeño que soy,  
pero he padecido por su causa y la encontré.
- Shin:** Escuchad, Numerosos, mi enseñanza  
< > y adquiriréis plata y oro gracias  
a mí.
- Tau:** Que vuestra alma se regocije por causa de mi  
penitencia,  
y no tengáis vergüenza de mis cánticos.  
Cumplid vuestras obras con justicia  
y vuestra recompensa os será dada  
a su tiempo.

(Hasta la *Kaf*, la traducción es de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán* [Madrid, Trotta, 2000] 344-345. El resto sigue la versión de A. DUPONT-SOMMER y M. PHILONENKO (eds.), *Les Écrits intertestamentaires* [La Pléiade; París, Gallimard, 1987] 318-322.

# LAS OBRAS DE LA SABIDURÍA EN LA HISTORIA (Sab 10-19)

## De la creación al Éxodo (10,1–11,1)

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

La oración de Salomón en Sab 9 concluía el elogio de Sab 7-8. Sab 10 comienza el recorrido por la historia, que continúa hasta el final del libro. En el capítulo 10, la Sabiduría es aún el tema, mientras que a partir del capítulo 11 lo es el propio Dios. El término «Sabiduría», *Sofía*, que era empleado tres veces en Sab 1-5, veintiuna en Sab 6-9 y cuatro en Sab 10, sólo reaparece dos veces en Sab 14,2.5. La tercera parte comienza, por tanto, con esta fresca introducción, que podemos titular, siguiendo a L. Alonso Schökel, «De Adán a Moisés, la salvación por la Sabiduría». Después, el texto continúa en Sab 11-19 con la *synkrisis*,

la confrontación entre los acontecimientos del Éxodo y del desierto, y los israelitas y los egipcios o cananeos. Las antítesis o dípticos de los acontecimientos del Éxodo, que se encadenan en un largo desarrollo, son interrumpidas por dos digresiones (11,15–12,27, la moderación divina, y 13-15, la crítica de los dioses paganos) y salpicadas por fragmentos himnicos. El término «digresión» es quizás incluso impropio, en cuanto que estas exposiciones están fuertemente unidas al contexto de los capítulos 10-19.

Los fragmentos himnicos han sido estudiados igualmente por M. Gilbert<sup>29</sup>. Al emplear corrientemente la segunda persona para dirigirse al Señor, igual que en el cántico de Moisés en Ex 15,6-17, el texto de Sab 10-19 «merece ser llamado una anámnesis himnica del Éxodo, es decir, un recuerdo con forma de himno de los principales acontecimientos del Éxodo. Este himno tiene la característica de estar dirigido en gran parte directamente al Señor, nombrado entonces

---

29. «L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'Éxode», en V. COLLADO BERTOMEU / E. ZURRO (eds.), *El misterio de la Palabra. Homenaje a Luis Alonso Schökel* (Madrid, Cristiandad, 1983) 207-225.



en segunda persona. Cuando el autor actúa de otra manera, es decir, cuando el “tú” dirigido al Señor está ausente, se trata generalmente de las faltas de los enemigos y del castigo que se sigue de ellas. (...) Sin embargo, cuando el “tú” dirigido al Señor interviene de la misma manera a propósito de los enemigos, es para subrayar que la moderación del Señor, cuando castiga, está fundamentada en su amor por su criatura, en su misericordia, que apunta a la reconciliación de los culpables. (...) Por otra parte, Dios no es sólo el Señor que se ha vinculado a Israel; también es el Señor universal; la intención universalista del autor se manifiesta en algunas expresiones, como Creador (*poiesas*, 16,24), Providencia (*pronoia*, 14,3), Padre (14,3), Señor amigo de la vida (*despotés philopsyjós* 11,26), Salvador universal (*panton soter*, 16,7)<sup>30</sup>.

---

## ESTRUCTURA LITERARIA

---

Podemos señalar que en los vv. 1-14 el texto presenta una serie de personajes anónimos, protagonistas de los acontecimientos que marcan la historia por medio de la Sabiduría, que es designada por el pronombre enfático «ella» (*auté*). A partir del v. 15, el protagonista se vuelve colectivo, «el pueblo santo». F. Genuyt señala perfectamente la diferencia entre las dos partes: «La primera (10,1-14) empalma por simple yuxtaposición una serie de acontecimientos notables, centrados todos en personajes anónimos, definidos como “justos”, ante los que la Sabiduría asume funciones diversas. La segunda (10,15-21), en lugar de centrar la atención en las individualidades, se interesa directamente por la liberación del pueblo, bajo la dirección de un fiel del Señor. Se tiene la impresión

---

30. *Ibid.*, 224-225.

entonces de que el texto, dejando de proceder por acumulación o adición de acontecimientos notables, procede por superposición de episodios y de hazañas, de tal manera que el relato adquiere cierta profundidad y densidad»<sup>31</sup>.

Para mayor claridad de la lectura, desvelemos este anonimato:

10,1-4: de Adán a Noé,

10,5: Abrahán,

10,6-9: Lot,

10,10-12: Jacob,

10,13-14: José,

10,15–11,1: Israel y Moisés.

---

## EL GÉNESIS (10,1-14)

---

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

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

Sab 10,10-12 no mantiene del ciclo de Jacob más que sus encuentros, sus enfrentamientos con su

---

31. *La sortie d'Égypte* (Lyon, Profac, 1996) 104.

hermano Esaú (Gn 27), con su tío y suegro Labán (Gn 29-31) y, finalmente, con Dios (Gn 32,25-33).

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

Más allá de estas referencias a las fuentes bíblicas de Sab 10,1-14, es necesario entender el propósito del autor. F. Genuyt ha caracterizado muy bien esta página analizando los actores, los peligros y las funciones temáticas y figurativas. Esta lectura ilustra perfectamente la fructífera aportación de un acercamiento semiótico a los textos bíblicos. Me permito citarla aquí ampliamente.

## Los actores

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

se menciona una sola hazaña, entre todas las que narran los libros del Génesis y del Éxodo, que permita identificarlo.

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

## Los peligros

«Con ocasión de los ejemplos aportados, el libro de la Sabiduría establece una especie de lista de riesgos, peligros y obstáculos a los que está sometido el ser humano; consiguientemente, a sus extravíos: cólera fratricida, inundación de la tierra, perversidad de las naciones, impiedad, ignorancia, faltas, enemigos, trampas, prisiones, cadenas, mentiras, etc. Entre estas pruebas, dos son la excepción, porque no son la consecuencia de ninguna falta: por una parte, la coacción que se le impone al justo (Abrahán) en contra de la ternura hacia su hijo (alu-

sión al sacrificio de Isaac); por otra, el combate librado por otro justo, Jacob, contra alguien que no era un enemigo (alusión a la lucha de Jacob con Dios). En el resto de las pruebas vemos desfilar todas las situaciones que se pueden mencionar cuando se trata de jalonar la experiencia de la humanidad en su historia. Se reitera con insistencia el doble resultado de sus pruebas: uno feliz para el justo, el otro desgraciado para los impíos. Y siempre interviene la Sabiduría para salvar al justo, mientras que el impío sucumbe a sus propias faltas. Con esta conclusión de tipo repetitivo se obtiene la posibilidad de escribir una especie de relato universal, reducido a un solo criterio de interpretación, que es de orden moral».

## Funciones temáticas y figurativas

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

na y dichosa tiene en ella su fuente; por el contrario, no se le atribuye ningún cupo de responsabilidad en el castigo que finalmente se abate sobre los impíos. Agente continuamente presente, no parece, en este caso, que tenga la función de un objeto-valor: ella garantiza su posesión».

---

## EL ÉXODO (10,15–11,1)

---

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

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

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

## Los actores

«A partir de Sab 10,15 aparecen dos nuevos actores: el “pueblo santo” opuesto a una “nación de opre-

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

Queda el hecho de que la segunda parte rompe con la primera por la oposición “pueblo” (santo) / “individuo” (justo). Allí donde los justos eran presentados uno detrás de otro, ahora se presentan como uno entre otros y para formar un pueblo. Este pueblo no es una simple colección de individuos. Hay un destino común, está organizado bajo la dirección de un profeta, de un fiel en cuya alma ha “entrado” la Sabiduría (10,16). Es una comunidad de justos la que finalmente será reunida “con un corazón unánime” en la celebración del Nombre del Señor (10,20). Sin embargo, el pueblo está caracterizado mediante un mínimo de señales históricas: localizado en el mar Rojo, tempo-

ralizado por su paso, historizado por la liberación de la opresión. Por tanto, no toda referencia histórica es eliminada, y la ética no es un complemento abstracto de la historia».

## Las hazañas

«A la Sabiduría se le atribuyen las dos hazañas enumeradas: la liberación de la opresión (materializada en la travesía del mar Rojo, el hundimiento de los enemigos y el despojo de los impíos) y la liberación de la palabra (materializada mediante la apertura de la boca y la desatadura de la lengua, 10,21). Esta última observación es notable. Con anterioridad, nada se dice sobre ningún tipo de intercambio de palabras entre los justos: son como mudos o niños pequeños. La Sabiduría los conduce, no les hace hablar. Aquí aparece una nueva función de la Sabiduría: abrir la boca y desatar la lengua para la alabanza y la celebración del santo Nombre. Y esta operación concluye además cualquier acción de la Sabiduría. El hilo de un mismo significado vincula la liberación y la desatadura de la lengua: la Sabiduría está al servicio del pueblo, y el pueblo santo es liberado para alabar al Señor. Por tanto, disponemos a este respecto de un verdadero recorrido narrativo, completo, y la acción final de reconocimiento está en relación con la constitución de los justos en un pueblo. El resultado final, si no el objetivo de las operaciones de la Sabiduría, es que el nombre del Señor sea cantado»<sup>32</sup>. La última palabra del autor, el resultado final de esta historia, es un grito de alabanza (19,22).

---

32. *Ibid.*, 108-110.

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

---

## GÉNERO LITERARIO DE 11-19

---

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

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

La *synkrisis* o desarrollo por comparación. El pueblo de Israel es considerado como un pueblo de justos y el pueblo de Egipto se convierte en el tipo y

símbolo del endurecimiento de los impíos. La comparación del tratamiento de los dos pueblos en la historia del Éxodo se desarrolla en siete antítesis, que hemos señalado en el estudio de la estructura literaria del conjunto.

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

El segundo está enunciado en 11,16: «La causa del pecado es el instrumento del castigo». El instrumento de la falta se convierte en el del castigo. Es un principio cercano aunque distinto al del talión. Pero, en el marco de una retribución temporal, el autor reafirma el principio sapiencial de la justicia inmanente. «La proporción —señala M. Gilbert— reside en el instrumento: adoran viles animales, serán castigados por viles animales. El castigo no procede de la misma especie, sino del mismo género, pues los egipcios no han adorado nunca a los mosquitos, los tábanos, las ranas, sino a las serpientes».

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

---

33. DBS [cf. nota p. 12], col. 95.

---

## 1ª ANTÍTESIS: LA PRUEBA DE LA SED (11,2-14)

---

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

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

La misma prueba afligió a los egipcios y a los hebreos: todos sufrieron la sed, pero no en el mismo momento ni de la misma manera. Además, cada uno de los grupos tuvo de la prueba una comprensión radicalmente diferente, ya que, en un caso, ésta borra el sufrimiento, mientras que, en el otro, lo redobra. En

esta diferencia de trato de una misma prueba enviada por el Señor hay que considerar dos cosas:

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

### **El río no potable, la roca-fuente**

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

Señalaremos además que:

- la privación de agua para los egipcios sigue a su decreto infanticida,
- la donación de agua a los hebreos sigue a una petición.

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

– *Para los hebreos:*

- a) la sed es, en lo que les concierne, una prueba constructiva que se vuelve hacia el futuro;

b) por comparación, comprenden cuál ha sido la tortura de los egipcios. La comparación les es favorable porque

c) ven en su prueba una corrección misericordiosa de un Padre que advierte. Observemos que se trata de una verdadera interpretación: es necesaria para identificar en la prueba (lo que parece) un acto de benevolencia (lo que es).

– *Para los egipcios:*

a) la sed es un castigo insuperable;

b) en efecto, por comparación con los hebreos, su castigo, aunque pasado, no hace más que redoblar: “Porque los alcanzó una doble pena y gemieron al recordar el pasado; cuando comprendieron que su castigo era un bien para los otros, reconocieron que era el Señor”;

c) finalmente, este castigo no abre a una verdadera comprensión de Dios propiamente hablando: da curso al resentimiento, como si el Señor fuera para ellos un peso que no cesa de agravarse (“reconocieron que [el que intervenía] era el Señor”). Desde el punto de vista de los hebreos, el castigo es comprendido como el acto de un rey severo que condena: la severidad no puede ser entendida más que por diferencia con la misericordia. Así, lo que era una instrucción para los hebreos se convierte en una destrucción para los egipcios (“se consumer”).

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

---

34. *La sortie d'Égypte*, 113-116.

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

---

## MODERACIÓN HACIA LOS EGIPCIOS (1,15–12,2)

---

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

A. 11,15-16: introducción,

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

C. 11,20d: principio de moderación,

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

A. 12,2: conclusión.

### La omnipotencia divina (11,15-20)

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

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

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

El discurso apela a descripciones bíblicas de los monstruos Behemot (Job 40,15-24) y Leviatán

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

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

Se comprende así en qué consiste la moderación divina. Dios habría podido castigarlos mediante un efecto de su poder creador, bien sea enviando grandes plagas, bien sea creando expresamente bestias



feroces, cuya simple apariencia habría bastado para hacerles quedar secos de espanto.

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

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

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

F. Genuyt dilucida perfectamente cómo el texto llega a concluir en la invitación a la fe en el Señor. «¿Cómo se presenta el mundo? Para Dios es una pequeña mota de polvo, una cosa nimia, nada. El mundo tiene su origen en lo que no es él mismo, a saber, en el poder creador de Dios. Dios es capaz de todo; pero, contrariamente a la ideología corriente, este poder es fuente de misericordia: “Tu tienes compasión de todos, porque todo lo puedes” (11,23). Por tanto, no se trata de un poder arbitrario; está articulado indefectiblemente con la misericordia: porque lo puede todo, no hace cualquier cosa. No puede más que dar

el ser y la vida: cualquier efecto de ser y de vida es efecto de amor.

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

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

«Por eso corriges poco a poco a los que caen y los amonestas y les recuerdas su pecado, para que se

35. *Ibid.*, 118-119.

36. *Ibid.*, 121-122.

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

---

## MODERACIÓN HACIA LOS CANANEOS (12,3-18)

---

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

### **Las prácticas de los cananeos (12,3-7)**

Las abominables prácticas condenadas por las leyes de la Torá son: la magia y la adivinación (Ex 22,17; Dt 18,19-21), la iniciación en el culto a los dioses de la fertilidad Baal y Astarté, y los sacrificios humanos (Dt 12,31; 18,10; 2 Re 3,27), denunciados por los profetas (Jr 7,31; Ez 16; 23). Por otra parte,

es posible que la actualidad alejandrina, ya presente en el discurso de los impíos de Sab 2,6-9, haya servido de referencia a esta denuncia de las prácticas atribuidas a los cananeos. Según M.-F. Baslez, «la crítica se centra, en efecto, en lo dionisiaco (Sab 12,5 y 14.23.28) a través de sus mitos, sus prácticas y sus compromisos sociales y políticos. Lo dionisiaco es denunciado como un culto infanticida. En esta religión de muerte y resurrección, la muerte de Dionisio niño por los Titanes era un elemento importante del mito, frecuentemente conmemorado mediante la ingestión de carne animal cruda despedazada (aunque no fuera más que un bocado). Los sacrificios celebrados en honor de Dionisio, “comedor de lo crudo”, “desmembrador” o “asesino de niños de pecho”, están fuera de cualquier norma, incluso aunque la ciudad los admita; el autor no los entiende y vuelve contra las sectas dionisiacas las acusaciones de asesinato ritual y de antropofagia tan frecuentemente lanzadas contra los judíos»<sup>37</sup>.

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

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

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

---

37. *Bible et Histoire*, 113.

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

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

El texto se refiere a Ex 23,27-33, a Dt 7,20 y a Jos 24,12: los cananeos huyeron progresivamente ante la llegada de los israelitas. Pero lleva a cabo una relectura original: a lo que apunta no es tanto el beneficio de Israel—evitar que la tierra se convierta en un desierto—cuanto un espacio para el arrepentimiento

de los cananeos. Se recuerda la maldición de Canaán en Gn 9,25-26 y la de sus descendientes en 10,15-20, pero también se deja un lugar para el arrepentimiento. ¿Puede ser citada al tribunal la justicia de Dios (Job 9,2-3)? Las cuatro preguntas retóricas de Sab 12,12 esperan una respuesta negativa. La justicia de Dios es medida, dominio de su fuerza y gobierno de sabiduría.

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

Que Dios envíe a sus avispas antes de enviar a sus infantes da testimonio de que Dios se dirige a los cananeos y los trata como seres humanos. “Pero también con éstos, hombres al fin, fuiste clemente” (12,8). ¿Qué es lo que prueba que los cananeos son hombres para Dios y no sólo malhechores? Que les dirige la palabra. Las avispas son la representación figurada de los mensajeros, portavoces. Una variante de ángeles, de la categoría de los que Dios utiliza cuando se dirige a los pecadores. Son elegidos para interpelar a los malhechores endurecidos. Pero, desde el punto

---

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

de vista semántico, lo esencial es que registran la palabra entre Dios y estos seres»<sup>39</sup>.

---

## CONCLUSIÓN (12,19-27)

---

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

– el primero consiste en sancionar a los egipcios con su propia representación de Dios: es el tormento causado por los animales irracionales de los que se ha hablado en el capítulo precedente (12,25);

– el último castigo sobreviene después del reconocimiento del Dios verdadero: entonces el castigo supremo se abate sobre ellos (12,27).

La conclusión es interesante: precisamente en el momento en que los egipcios reconocen al verdadero Dios es cuando el castigo supremo les viene encima. El v. 27 se interpreta generalmente refiriéndose al exterminio de los primogénitos y al aniquilamiento del ejército egipcio y situando la causa de este castigo en

su obstinación en oponerse al proyecto de Dios. De acuerdo. Pero ¿no podría sugerir otra lectura el texto griego? Citemos el v. 27: *Porque al verse acosados por la furia de las bestias que tenían por dioses y que eran ahora su castigo, reconocieron como Dios verdadero al que antes se resistían a conocer, y así cayó sobre ellos el peor castigo* (to terma tes katadikés).

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

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

---

39. *Ibid.*, 126-127.

---

40. *Ibid.*, 135-136.

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

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

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

13,10-15,13: culto de los ídolos,

A. 13,11-19: el leñador idólatra (2),

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

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

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

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

B'. 15,1-6: invocación; transición,

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

15,14-19: zoolatría de los egipcios (7).

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

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

1) El *desconocimiento de Dios* que resulta de la confusión entre el Artesano divino y sus obras (primer

tema donde se encuentra planteada la función de la representación en el conocimiento [13,1-9]).

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

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

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

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

El problema de la idolatría adquiere toda su agudeza y su extensión a partir del momento en que, no contentándose ya con considerarla en su función fal-

samente representativa de la divinidad, la reflexión se esfuerza por fundamentar su valor *significante* para el actuar humano. Lo que provoca la dificultad del análisis, aunque constituye también su premio, es que la idolatría se encuentra en el cruce de los caminos del conocimiento y del deseo; en suma, que es un síntoma. Adoptaremos, por tanto, la hipótesis siguiente: la idolatría es a la vez algo significativo y algo que tiene valor en el campo del deseo. Así, tendremos que preguntarnos, por una parte, lo que representa y, por otra, lo que significa la práctica compulsiva de los seres humanos de fabricar imágenes allí donde se nos propone que nos refiramos a un más allá de las imágenes»<sup>41</sup>.

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

### Primera oposición (13,1-2)

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

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

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

---

41. F. GENUYT, *La sortie d'Égypte*, 137-139.

42. *Bible et Histoire*, 91.

## Segunda oposición (13,3-5)

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

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

## Tercera oposición (13,6-9)

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

los vv. 8-9 el tono es menos benevolente —«no son excusables»— y anuncia el veredicto de Pablo sobre el mundo pagano (Rom 1,19-20).

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

## El conocimiento natural de Dios

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

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

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

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

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

Estas semejanzas no impiden las notables diferencias entre Sab y Rom.

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

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

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

Como conclusión, es importante recordar que los textos conciliares tanto del Vaticano I como del Vaticano II (*Dei Verbum*, 6) mantienen la *posibili-*

*dad* del conocimiento de Dios por la razón a partir de las criaturas, pero no dicen nada de su *realidad* histórica.

---

## FABRICACIÓN Y CULTO DE LOS ÍDOLOS (13,10–15,13)

---

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

Sab 13,1 había calificado la búsqueda de Dios en la divinización de los elementos del cosmos de vanidad; 13,10 califica la fabricación de ídolos de «desgracia», de «miseria». Todo se dice en este versículo: frente al hombre vivo, todos los ídolos, obras de las manos humanas, son obras muertas, inferiores a aquel que las fabrica. La crítica bíblica de la idolatría, fabricación humana (Dt 4,24; Is 37,19), con el chapado de metales preciosos (Is 40,18-20) o las estelas, es observada sin comentario. Los ejemplos ofrecidos en la continuación del texto hacen que aparezca otra referencia que la de la antigüedad.



---

## EL CARPINTERO IDÓLATRA (13,11-19)

---

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

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

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

---

43. O. c., 143.

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

---

## EL MARINO IDÓLATRA (14,1-10)

---

14,1-2 y 8-10, dedicados al marino ídolatra y a su castigo, enmarcan una meditación sobre la navegación, relectura midrásica del paso del mar en Ex 14 y de la conducción del arca durante el diluvio en Gn 6-9.

Los vv. 3-7 retoman la dirección del Señor en una anámnesis himnica de dos acontecimientos de la historia de la salvación. El paso del mar (Ex 14) es citado aquí con ayuda de Sal 77,20 y de Is 43,16 y 63,13. Así se afirma el dominio de Dios sobre el mar y el poder de proteger eficazmente a los navegantes por parte del Padre cuya providencia es salvadora. «La noción de Providencia, sugerida por el autor de Sab, no se acerca a la de la filosofía griega, sino que se inscribe en la corriente veterotestamentaria según la cual Dios es a la vez personal y trascendente. En cuanto al término *pronoia*, aparece por primera vez en

---

44. M. GILBERT, *La critique des dieux*, 94.

los Setenta en Dn 6,18 (19). Parece que Sab 14,3 piensa no sólo en la Providencia general, sino en la Providencia particular, la que interviene en el detalle de las acciones humanas, aquí la navegación»<sup>45</sup>.

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

Es probable, comenta M. Gilbert, que «el orgullo de los gigantes esté provocado, no por su elevada estatura, sino por una confianza excesiva en su fuerza. Habría entonces un contraste con los esticos siguientes, que subrayan la debilidad de Noé y de sus medios»<sup>46</sup>.

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

do: gracias a él quedó en la tierra un resto cuando se desencadenó el diluvio».

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

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

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

<sup>9</sup> *Dios detesta igualmente al malvado (B) y su maldad (A),*

<sup>10</sup> *la obra (A) y su autor (B) recibirán igual castigo.*

Observemos, con el mismo autor, la progresión del discurso desde Sab 13,1: no es sólo la vanidad, la desgracia o la ironía mordaz sobre el leñador, sino la maldición del ídolo y del idólatra. Pues el ídolo no es sólo uno de los objetos pertenecientes al hombre pecador; es el «cuerpo» mismo de su pecado. Que el autor del acto idólatrico es maldito lo sabemos desde Dt 27,15; lo que es nuevo es la maldición que recae expresamente sobre el ídolo. Mediante esta insistencia se ha superado la diatriba antiidolátrica tal como

45. *Ibid.*, 103.

46. *Ibid.*, 111.

47. *Ibid.*, 114-123.

se desarrollaba desde hacía mucho tiempo (Is 44; Bar 6). Aquí, el tono se hace más duro, la palabra más grave, para volver a encontrar las grandes condenas del Pentateuco y de los profetas<sup>48</sup>. Acaba la ironía; se trata de maldición.

---

## ORIGEN Y CONSECUENCIA DEL CULTO DE LOS ÍDOLOS (14,11-31)

---

Los vv. 11-14 anuncian los temas: comienzo y origen de los ídolos; prostitución y corrupción de la vida. Como principio del juego, el v. 11 retoma a su manera la dureza del mensaje profético: los ídolos son condenados por la «visita» o la «intervención» (*episkopé*) escatológica de Dios (Jr 10,14-15; cf. Ez 30,13). La motivación que se ofrece es a la vez de orden religioso (abominación), moral (escándalo) y existencial (trampa). Las afirmaciones del v. 12 serán desarrolladas en los vv. 22-31.

En el v. 14, la causa es llamada «juicio superficial» (lit. «vana gloria», *kenodoxia*). Sab 2,24 afirmaba: «Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo». Muchos autores se han preguntado cuándo había que situar en el tiempo el origen de los ídolos, y prodigaron tesoros de erudición para situarla o bien durante la creación, o bien antes del diluvio, o bien con los hijos de Noé después del diluvio, o bien incluso en el episodio del robo de los *terafim* por Raquel (Gn 31,19). Ciertamente, esta búsqueda no tiene suficientemente en cuenta el hecho de que el propio texto (vv. 15-21) desarrolla la respuesta. Calvino lo observaba: «No hubo edad desde la creación del

mundo en la que los hombres, para obedecer a esta codicia insensata, no erigieran signos y figuras en las que pensaban que Dios se les mostraba» (*La institución cristiana*, I, 11,8).

---

## EL PADRE EN DUELO Y EL CULTO DEL REY (14,15-21)

---

Estos versículos presentan los ejemplos cuarto y quinto del septenario de la idolatría. Estos dos ejemplos juegan con la representación de un ser mortal para suplir su ausencia por el hecho de la muerte o del alejamiento. Señalemos también las diferencias: el padre de luto está movido por el dolor, y el escultor por la ambición. El leñador (13,11-19) fabricaba estatuas sin belleza, falta de talento; el marino (14,1-2) adora ídolos que no dicen nada; ahora el escultor ejerce su arte no por utilidad, como el marino, sino por la belleza.

«El narrador —escribe F. Genuyt— trata después del nacimiento y de la propagación de los ídolos mediante la observación de dos situaciones, una de naturaleza familiar y otra de naturaleza social: el culto de un hijo muerto prematuramente y el culto del rey ausente. Distingamos el problema del comienzo de los ídolos (los ídolos no han existido siempre) y el problema de su origen.

a) El nacimiento del culto al hijo desaparecido es descrito en tres etapas: sustitución del difunto por una imagen, instauración de un rito consuetudinario, transformación de la costumbre en ley, en el orden de los principios (serie de transformaciones que acaban con la sustitución de una figura de piedra o de madera por el Nombre incommunicable). Hay que subrayar que es la muerte la que se encuentra en el comienzo del

---

48. *Ibid.*, 125.

culto de los ídolos y que al final es la vida la que es atrapada en la "trampa".

b) El culto del rey obedece al mecanismo general de la sustitución: aquí la del culto que se ofrece a la imagen del rey, en lugar del honor debido a su persona, en razón no de la muerte, sino de la distancia y la ausencia del rey. El paso del honor al culto es facilitado por la belleza (mentirosa, ya que es más bella que natural) de la obra. Encontramos aquí la fascinación de la belleza, presente al comienzo del capítulo 13, pero ejerciéndose a partir de las obras del artista y no de las del creador»<sup>49</sup>.

Estas dos situaciones coinciden con la crítica de la religión del filósofo griego Evémero (340-260 a. C.). Siguiendo a M. Gilbert, podemos observar que el autor utiliza probablemente una fuente de inspiración evemerista al narrar la muerte de Dionisio, el dolor de su padre y el origen de los misterios en su honor. Igualmente, podemos subrayar que los ataques del autor «no son personales. Lo que condena es una sociedad, no a los individuos. El príncipe, inclinado a favorecer la adulación del pueblo (14,16-20), es presentado de forma tan general que se tiene la impresión de que el autor rechaza precisar en quién piensa»<sup>50</sup>.

Sab 14,21 es precisamente el núcleo literario y doctrinal de estos tres capítulos. Aquel cuyo Nombre es incomunicable (cf. la bendición de Kippur en Eclo 50,20-21) es a la vez el que buscan los filósofos sin encontrarlo —el Dios creador del hombre y del universo— y el Dios de la alianza con Israel.

49. *O. c.*, 144-145.

50. *La critique des dieux*, 268-269.

---

## CONSECUENCIAS DE LA IDOLATRÍA (14,22-26)

---

Las dramáticas consecuencias de la idolatría pueden resumirse en una palabra: es una corrupción general de la vida humana. Ningún sector escapa a ella. La enumeración de las consecuencias representa un catálogo completo de las miserias humanas: adulterio, fraude, perjurio, traiciones, orgías, infanticidios, asesinatos, desvaríos, etc. Se dice que la idolatría es el principio, la causa y el término de todo este mal. «El juicio es muy severo, como en todos los catálogos de vicios de la literatura antigua. En el NT, estos catálogos se encuentran en Pablo en Rom 1,24-32; 1 Cor 6,9; Gal 5,19-21, y en otros lugares: 1 Pe 2,1; Ef 4,31; Col 3,8; Sant 1,21. La influencia ejercida por el Decálogo (Ex 20,13-15) y por Sab 1,25 por mediación de Oseas (Os 4,2) da cuenta mejor de la totalidad del contenido real del catálogo de Sab 14,23-26. El asesinato, el adulterio, el perjurio y el falso testimonio son mencionados explícitamente por el Decálogo y las corrientes que dependen de él. Si existe influencia griega, se aprecia, por una parte, en el nivel del vocabulario que designa los vicios que ya la moral veterotestamentaria condenaba (...); por otra, el ambiente de Sab está infestado por los misterios y los banquetes dionisiacos que el mundo bíblico hebreo ignoraba»<sup>51</sup>.

---

51. *Ibid.*, 169. Cf. M. F. BASLEZ, *Bible et Histoire*, 113-114, y G. FREYBURGER, «Les religions à mystères dans l'Empire romain», en Y. LEHMANN (ed), *Religions de l'Antiquité* (Paris, PUF, 1999) 270-284.

---

## JURAMENTOS E ÍDOLOS (14,27-31)

---

Los vv. 27-31 constituyen una conclusión sobre los juramentos en el marco del culto a los ídolos «sin nombre», es decir, que no se pueden nombrar en una invocación. Si los juramentos están muy reglamentados en la legislación bíblica —es por el nombre del Señor por quien se hace un juramento en Israel (Dt 6,13; 10,20)—, la prohibición de apelar a los dioses extranjeros está atestiguada en Jos 23,7. En el judaísmo tardío, los juramentos, incluso por el Nombre (del Señor), están fuertemente desaconsejados (Eclo 23,9-10).

De hecho, estos vv. 27-31 retoman el tema del perjurio, el juramento falaz por las divinidades paganas, los ídolos e incluso por el soberano, considerado como dios. El castigo de los idólatras perjuros es, por tanto, doble, porque confunden a Dios con los ídolos y porque cometen perjurio. Este castigo restablece un orden de justicia en este mundo que ha perdido el sentido y la jerarquía de los valores. Este tema del castigo anuncia la perícopa siguiente sobre la misericordia de «nuestro» Dios.

---

## ORACIÓN DE ISRAEL (15,1-6)

---

El texto comprende dos partes: la invocación de los vv. 1-3 y el juicio de los idólatras en los vv. 4-6. La invocación de los vv. 1-3 es la última de Sab 13,15 después de 14,3-6. En el relato bíblico del Éxodo, después de la idolatría del becerro de oro (Ex 32), el Señor renueva la alianza (Ex 34,6-9).

«En 15,3, la inmortalidad (*athanasía*) está vinculada explícitamente al conocimiento del Dios revelado; más directamente, al reconocimiento de su señorío.

La inmortalidad ya no es considerada como la sanción de la justicia en general o como la recompensa a una fidelidad ejemplar a Dios, en medio de pruebas o de persecuciones, sino como el desarrollo de una justicia que procede del reconocimiento del Dios único y de la aceptación de su realeza. El clima es más claramente judío»<sup>52</sup>.

Por su parte, F. Genuyt señala el vínculo entre la inmortalidad y el respeto a la vida: «Sin querer profundizar excesivamente en la categoría de la inmortalidad, afirmamos que está ligada al reconocimiento del origen de la vida. Conocer que la vida es un don ya es un modo de inmortalidad. Ningún mortal puede agotar la vida ni jugar con ella, porque sería su detentador. Si la vida le ha sido dada, pasará por él e irá a otros. Lo que constituye la dignidad del ser humano no es que sea inmortal y que no deje de vivir, es decir, que haya nacido, mientras que los ídolos, propiamente hablando, no nacen de la actividad humana (cf. 15,17). Su grandeza es haber recibido la vida. Que esta recepción de la vida no sea incompatible con el acontecimiento de la muerte sería la conclusión, todavía modesta, del texto. Pero la idolatría muestra que la historia de los hombres enseña a la vez que proceden de Dios y van a Dios y que hacen todo lo posible para olvidarlo»<sup>53</sup>.

Los vv. 4-6 retoman las descripciones del arte idólatra en 14,18-20 y del extravío al que Israel ha escapado. El verbo «extraviarse» (*planao*), empleado en el v. 4, tiene el sentido, en un contexto semejante, de «conducir a la idolatría». Los antiguos comentaristas de Sab 15,5 remiten a la célebre pasión del escultor chipriota Pígmalión por la estatua de Afrodite.

---

52. C. LARCHER, *Études*, 281-282.

53. *La sortie d'Égypte*, 149-150.

ta que había esculpido. ¡El deseo por una imagen sin vida! Los ídólatras están prendados de sus estatuas, mientras que Salomón estaba prendado de la Sabiduría (Sab 8,2). Este deseo traduce un olvido de la vida. «Los ídólatras no saben que han recibido la vida, y se las arreglan para rechazar transmitirla. No reconocen a su creador y, en lugar de dar vida, pasan su tiempo fabricando sustitutos de lo que serían los beneficiarios de la vida ofrecida. Intentan producir un dios y no producen ni siquiera un ser humano. Traducimos de forma simplista: a falta de hijos hacen ídolos. El miedo a la generación tiene como corolario un frenesí de fabricación o, si se quiere, la desaparición de cualquier diferencia entre generación y fabricación»<sup>54</sup>.

---

## EL ALFARERO IDÓLATRA (15,7-13)

---

En el sexto ejemplo de idolatría, nuestro sabio desarrolla una de sus formas inferiores al retomar elementos de la descripción del leñador ídólatra en 13,11-19. Los ídolos ya no son de madera, sino solamente de arcilla; ya no representan hombres o figuras humanas, sino una divinidad vana (*theos mataios*); ya no de buena fe (13,17), sino por amor a la ganancia (15,12). «Así desperdician la materia y la intención. Son las últimas etapas de la idolatría: el peor de los artesanos, hombre sin Dios, trabaja sobre lo que hay de peor» (E. des Places).

Estos versículos presentan tres grados de ampliación en el trabajo del alfarero:

a) Hace vasos finos y se sirve de la misma materia para los ídolos, humillados por esta vecindad.

b) Rivaliza con los artesanos que trabajan una materia noble al fabricar ídolos de arcilla dorados o plateados, sin esperar mentir a los compradores pobres, que se contentan con la apariencia.

c) Es vendedor de ídolos para una clientela sencilla. Así, los ídolos no son dioses; lo que parece de oro no lo es; el artesano no asigna a la vida humana otro fin que la ganancia; ¡no es adorador, sino vendedor de ídolos! La materia está indicada tres veces, en los vv. 7.8.13. En 13,1-9 los hombres adoraban las más puras de las obras divinas, las grandezas de la creación; el alfarero hace de la tierra un dios. La tierra, elemento ausente de la enumeración de 13,1-9, era reservada para convertirse en la materia deficiente que serviría para imitar a los fundidores de oro, plata o bronce.

El trabajo del alfarero es entendido (15,8.11) a la luz de una relectura original de dos textos de los relatos de creación: «El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en su nariz un hálito de vida y el hombre se convirtió en un ser viviente» (Gn 2,7), y la sentencia de Adán después de la transgresión: «Con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de la que fuiste formado, porque eres polvo y al polvo volverás» (Gn 3,19). Estas enseñanzas ya alimentaron la meditación de Qohélet (Ecle 3,19-21), de los salmistas (Sal 104,29), del autor de Job (34,15) y de Ben Sira (Eclo 16,30; 17,1).

Más que en otras partes, nuestro sabio insiste en estos versículos sobre la paradoja del conocimiento del alfarero ídólatra, como lo ha iluminado F. Genuyt: «El creador de ídolos sabe perfectamente lo que hace (15,7). Pero, por otra parte, todo sucede como si el ídólatra no supiera lo que hacía. (...) Sabe muy bien que de la misma tierra hace utensilios diversos e ído-

---

54. *Ibid.*, 148-149.

los, y que es él quien juzga el destino de los objetos que fabrica. No sabe, puesto que llega a ilusionarse él mismo. Tomándose como un juego, “desconoce a su Creador, el que le infundió un alma capaz de actuar y le insufló un aliento vital” (15,11). En el v. 9 se aporta un principio de respuesta: “No se preocupa de que pronto tiene que morir, ni de que tiene una vida corta”. Este olvido del fin ha de ser relacionado con el desconocimiento del origen; una despreocupación que hace que se considere la vida como “un pasatiempo, una feria de negocios”.

El alfarero y la vasija de barro tienen el mismo comienzo y el mismo final (cf. Gn 2). Pero la diferencia entre él y la vasija es que él dispone de un soplo vital que no procede de la tierra, sino de Aquel que le ha insuflado un aliento vital. Vale más que los objetos que adora; él habrá poseído la vida, ellos nunca (15,17). Lo que el fabricante de ídolos olvida es el don de la vida, es que la vida existe ya cuando él se dedica a tratar de producirla, sabiendo que no la produce, que lo que quiere enmascarar es que la vida ya está dada, y no es definible de otra manera más que como dada. Éste es el sutil juego enmascarado tras el olvido de la muerte»<sup>55</sup>.

---

## LOS ZOÓLATRAS (15,14-19)

---

El séptimo y último ejemplo de idolatría, último grado de la degradación, es la zoolatría reservada a los animales más viles. Después de los hombres insensatos (*mataioi*, 13,1), los desgraciados o miserables (*talaiporoi*, 13,10), tenemos aquí los más insensatos

(*afronestatoi*, 15,14), que son los egipcios, «enemigos de tu pueblo», que veneran a la vez a los ídolos de las naciones (vv. 15-17) y a los animales vivos (vv. 18-19). Esta vuelta a los egipcios, presentes desde Sab 11-12, prepara la última sección de Sab 16-19, en la que el autor retoma la *synkrisis*, la comparación de los castigos y de los beneficios.

Los vv. 15-17 describen la impotencia de los ídolos de las naciones al oponerse al hombre viviente, creación e imagen de Dios. Sal 115,4-8 lo enuncia en términos similares, así como Sal 135,15-17; Dt 4,28 o Dn 5,23. Los vv. 18-19 denuncian el culto a los animales. Esta crítica está atestiguada en la tradición profética de Israel desde el asunto de los becerros de oro de Jeroboán (1 Re 12,26-33; Am 8,14; Os 8,5-6; 10,5-6) hasta la destrucción de la serpiente de bronce del templo por Ezequías (2 Re 18,4). El culto a los animales vivos era corriente en la religión de los egipcios: gatos, perros, cocodrilos, hipopótamos, ave fénix, serpientes, como lo atestiguan diversos escritos judíos de Egipto.

«¿Y qué decir de los otros triples absurdos, egipcios y semejantes, que ponen su confianza en animales, con mayor frecuencia en serpientes y animales feroces, se postran delante de ellos y les ofrecen sacrificios mientras viven y cuando están muertos?» (*Carta de Aristeeas*, 138).

«En cuanto a los egipcios, no sólo incurren en la reprobación que alcanza a todas las regiones comúnmente, sino incluso en otra que no se puede dirigir, en buena ley, más que a ellos solos. Además de a las estatuas y a las imágenes, es también a bestias desprovistas de razón, toros, carneros y machos cabríos, a las que han conferido los honores divinos» (*De Decalogo*, 78; cf. *De vita contemplativa*, 8. Cf. también *Oráculos Sibílicos*, III).

---

55. *Ibid.*, 147-148.

El punto final de la crítica de la idolatría nos remite al Génesis, a la maldición de la serpiente en Gn 3,14: la serpiente engañó al hombre y a la mujer y así les alejó de Dios. Pero con anterioridad, nuestro sabio habrá señalado que la creación de los animales salvajes (Gn 2,24-25) no concluye con una bendición. La maldición de la serpiente del Génesis alcanzaba igualmente a los animales de los que el hombre infiel a Dios era propietario (Dt 28,18). En las leyes de Israel, los animales abominables son objeto de una prohibición alimentaria (Lv 11,41-45); por tanto, la zoolatría de los egipcios no puede más que suscitar una repulsión instintiva en el israelita fiel a las prohibiciones del Levítico y que recuerda siempre el drama del jardín del Edén (Gn 3).

Así acaba este tratado sobre la idolatría. Nuestro sabio recuerda a sus contemporáneos que tanto para los paganos como para los israelitas ninguna espe-

ranza de salvación es posible sin la renuncia a los ídolos. «La consecuencia normal de este deterioro del sentido de Dios es la corrupción de toda vida moral: con ella se atenta contra cualquier valor humano, la vida personal, la vida conyugal, la vida social. (...) Los mandamientos fundamentales del Decálogo son violados. (...) La fidelidad actual de Israel ha cedido a la idolatría, desde el Sinaí, durante la aventura del Becerro de oro. El Dios que descubrió entonces se proclamó a sí mismo misericordioso, lento a la cólera. Israel volvió de su pecado y la salvación le fue concedida por la misericordia de su Dios, Dios de la Alianza que, por el don de la Sabiduría, restaura al hombre pecador. En efecto, la Sabiduría es la que aporta a Israel el conocimiento de Dios»<sup>56</sup>.

---

56. M. GILBERT, *La critique des dieux*, 274-275.

## Continuación del midrás del Éxodo (16-19)

---

### 2ª ANTÍTESIS:

#### LAS RANAS Y LAS CODORNICES (16,1-4)

---

Después de la prueba de la sed de 11,6-14 (y después de las dos «digresiones»), está la prueba del hambre. Los animales son en ella bien un alimento sabroso para los israelitas hambrientos, bien un alimento repulsivo para cortar el apetito de los egipcios. La acción de Dios produce a la vez efectos inversos: al castigo de Egipto («los primeros») corresponde la

salvación del pueblo santo («los segundos») por el juego de los mismos elementos naturales (cf. 11,5-6 y 11,13). La repugnancia provocada por la proliferación de las ranas golpea a los egipcios con la anorexia, mientras que los israelitas corren el riesgo de la bulimia: comen un alimento, las codornices, que obtiene su sabor porque es recibido como un don, un beneficio concedido.

El autor retoma aquí la plaga de las ranas (Ex 7,27-8,10) y el episodio de las codornices (Ex 16,13 y Nm 11,31-32), pero, observa la *Biblia de Jerusalén*,



«el autor continúa añadiendo muchos detalles a los relatos bíblicos antiguos (así en el v. 3), interpretándolos libremente, a la manera de un midrás». El epílogo, en 19,10-12, subrayará curiosamente el origen acuático de las ranas y de las codornices, «subidas del mar».

Ésta es la estructura de las antítesis 2, 3 y 4 observada por P. Dumoulin<sup>57</sup>. No podemos retomar aquí más que algunos elementos. En el plano temático, dos datos estructuran el conjunto del capítulo: la relación agua-fuego (que no está explícito en los quince primeros versículos) y el remontarse hacia las causas en el orden de la creación:

#### 1. LOS ANIMALES

– 2ª antítesis (16,1-4): las ranas (salidas del río), las codornices (salidas del mar) AGUA

– 3ª antítesis (16,5-14): las serpientes (animales ardientes), los saltamontes FUEGO

16,15: *la mano de Dios*

#### 2. LOS ELEMENTOS

– 4ª antítesis (16,16-23): el maná y el granizo

AGUA+FUEGO  
ambivalencia de los elementos

16,24: *La creación al servicio de Dios*

#### 3. EL CREADOR

– Enseñanza teológica y espiritual

(16,25-26): la Palabra conserva a los que creen

(16,27-29): la acción de gracias del hombre

17,1: *Grito de acción de gracias*

## 3ª ANTÍTESIS: TÁBANOS Y SALTAMONTES – SERPIENTE DE BRONCE (16,5-14)

La perícopa se inspira aquí en el relato de las serpientes ardientes en el desierto (Nm 21,4-9) y de la salvación gracias a la serpiente de bronce que Moisés modela según la orden del Señor. Esta serpiente no tiene otro poder que el de ser el recuerdo de la Palabra del Señor, de su Ley: es el signo de la salvación ofrecida a todos por Dios (cf. Jn 3,14-17). Para las plagas, Sab 16,9 combina los saltamontes (Ex 10,4-15), los tábanos (Ex 8,16-20) y los mosquitos (Ex 8,12-15): insectos que pican, estos animales inofensivos se convierten en animales que muerden y matan, una «plaga mortífera» (Ex 10,17).

Serpientes y saltamontes  
(*Salvación y muerte*)

Serpientes y abismo  
(*Curación y muerte*)

16,5-6 las serpientes como recuerdo 16,10-11 (5 esticos)

16,7 Dios único salvador 16,12 (2 esticos)

16,8-9 la muerte del hombre 16,13,14 (5 esticos)

16,15: *«Es imposible escapar de tu mano»*

## 4ª ANTÍTESIS: EL GRANIZO – EL MANÁ (16,15–17,1a)

Esta hábil y profunda meditación retoma la plaga del granizo en Ex 19,13-35, y, añade la nota g de la *Biblia de Jerusalén*, «el autor explota a la manera del *midrás* todas las indicaciones bíblicas: para las “lluvias”, cf. Ex 9,29 (griego).33.34; para el “fuego”, cf. Ex 9,23-24; Sal 78,47-49; 105,32 (donde se encuentra también la “lluvia”)».

57. *Entre la manne et l'Eucaristie. Étude de Sg 16,15-17,1a* (Analecta Biblica 132; Roma, PIB, 1994), aquí pp. 25-26.

LOS ELEMENTOS Y EL ALIMENTO (2 veces, 12 esticos)  
(AGUA Y FUEGO)

**Granizo y fuego**

16,16-17b

Descripción del prodigio

16,17c-19

Las paradojas del signo enviado

16,24:

«*Porque la creación, que está sometida, despliega su energía para castigar a los malvados y se torna suave para hacer el bien a los que en ti confían*».

EL MANÁ, ALIMENTO Y ENSEÑANZA (12 esticos)

- 16,25: El maná y el prodigio de los sabores, polivalencia (3 esticos)  
16,26: Enseñanza teológica: la palabra y la fe (3 esticos)  
16,27: El maná, el fuego y el sol, reacciones paradójicas (2 esticos)  
16,28-29: Enseñanza espiritual y religiosa: la acción de gracias retoma los temas del fuego y del agua (4 esticos).

17,1a: «*Grandes e indescriptibles son tus juicios*».

**Maná y fuego**

16,20-21 (6 esticos)

16,22-23 (6 esticos)

En su capítulo dedicado a las tradiciones sobre el maná, tanto en el Antiguo Testamento como en el judaísmo antiguo, P. Dumoulin señala los textos de Ex 16, «utilizados muy libremente por Sab, que no vacila en añadir elementos de la tradición oral, como el prodigio de los sabores y la resistencia al fuego», de Nm 11,6-9 y 21,5-6, de Dt 8,3-16, donde el maná es a la vez don de Dios y alimento humillante, y, finalmente, de Jos 5,12, que establece la oposición entre el maná y los productos de la tierra (citado en Sab 16,26). Recordemos igualmente las menciones del maná en los salmos: Sal 81,11.14.17; 107,4.9; 111,4.5; 145,5.15-19; 147,14-15. Además, los Sal 78,23-25 y 105,40-41 cantan la providencia del Dios creador. Por último, hay que recordar la oración de Nehemías (Neh 9,15-21 *passim*).

«En esta relectura de la tradición, el maná no es sólo una maravilla (Ex 16) o un alimento de miseria (Nm 11), ni siquiera una prueba (Dt 8); se convierte en uno de los signos reveladores del Dios del perdón, lleno de piedad y de ternura, lento a la cólera y rico en bondad (Neh 9,17). Esta nueva manera de considerar

el maná prepara la noción de *dulzura de Dios* de la que habla Sab 16,21»<sup>58</sup>.

Sab 16 lleva a cabo también una relectura original del maná: a) como alimento vital, pan de los ángeles venido del cielo y sustancia por la que Dios revela su dulzura a sus hijos (Sab 16,20-21); b) como cima de la jerarquía cósmica «al servicio de tu bondad, que a todos sustenta» (Sab 16,25); c) como símbolo de la Palabra enviada, «para hacer que subsistan los que creen en ti», Palabra del Dios salvador de todos, que cura a todos (Sab 16,7.12; d) como escuela de oración, «para que todos aprendan que es necesario adelantarse al sol para darte gracias, y salir a tu encuentro al despuntar el alba» (Sab 16,28); e) como alimento ambrosíaco, pues el maná, «prenda de inmortalidad, es el signo supremo de una nueva armonía en la que la carne es indestructible»<sup>59</sup>.

58. *Ibid.*, 49.

59. *Ibid.*, 150.

La argumentación de esta *synkrisis* o paralelo entre el castigo del granizo y el beneficio del maná es de tipo médico, como ha subrayado recientemente P. Beauchamp: «El principio general de Sab es que el agua ha reforzado al fuego en lugar de apagarlo (Sab 16,17). Las modulaciones inspiradas al autor por este tema son tan hábiles que es útil presentar una trasposición suya relativamente simplificada; se trata de la siguiente: el fuego era capaz de calmarse para no dañar a los animales que debían castigar a los egipcios, pero se redoblaba, incluso en el agua, para destruir las cosechas de su país. Cayendo del cielo al mismo tiempo que el maná (que alimenta) y el granizo (que destruye), el fuego olvidaba su capacidad de extinguirse. Pero no la olvidaba definitivamente, incluso para el maná, ya que los primeros rayos del sol bastaban para hacer que se fundiera lo que el fuego había dejado intacto.

Ante una argumentación tan laboriosa, estos pasajes fueron desdeñados como elucubraciones marginales. Pero es buen método atribuir semejante esfuerzo encarnizado, incluso penoso, a una finalidad argumentativa precisa. Ninguna ayuda mejor para comprenderlo que el interés prestado por la antigua medicina a la pareja del fuego y del agua. La argumentación que aquí se lleva a cabo es de tipo médico. En los cuatro elementos, el fuego y el agua son los que ponen al hombre en peligro. En las pruebas sufridas o impuestas por el hombre, prácticamente sólo al fuego y al agua se les reconoce un efecto decisivo: la ordalía es o la prueba del fuego o la prueba del agua. Pero lo que prima ante todo para nuestra inteligencia del texto es el hecho de que el autor simplemente ha recurrido al lugar común de la literatura médica de su tiempo»<sup>60</sup>.

---

60. P. BEAUCHAMP, «Sagesse de Salomon». De l'argumentation médicale à la résurrection», en ACFEB, *La Sagesse biblique*, 180-181.

- L. Mazzinghi divide el texto en cinco unidades:
- 17,1b-6: la noche de los egipcios; 6 versículos, 19 esticos. Inclusión de «noche» (vv. 2b y 5c);
  - 17,7-11: la magia; 5 versículos, 10 esticos;
  - 17,12-15: la noche que engendra el miedo; 5 versículos, 9 esticos. Inclusión de «miedo» (vv. 12a y 15c) y «espera, esperanza» (v. 13a) con «inesperado» (v. 15c);
  - 17,16-21: la noche sobre el mundo de los egipcios; 6 versículos, 19 esticos;
  - 18,1-4: la luz; 4 versículos, 11 esticos. Inclusión de «luz» (18,1 y 4a.4c).

«Estas cinco secciones delimitadas de esta manera se corresponden también por su longitud. El miedo está en el centro de la sección; en los dos extremos, el tema de la noche en la que son sumergidos los egipcios, opuesto al de la luz de la Ley».

17,1-6. El extravío de los egipcios en su noche desarrolla el breve relato de la plaga de las tinieblas en Ex 10,21-23. Después del v. 1, que recuerda el díptico precedente y anticipa los juicios divinos, tan salvíficos como punitivos, los vv. 2-3 describen los errores de los egipcios desde su punto de vista y sus consecuencias. Los vv. 4-6 enumeran las realidades que sirven para castigar a los impíos. Las consecuencias del extravío y del pecado son consideradas desde el punto de vista del autor: el miedo provocado por las apariciones de un «espectro lúgubre», de una «hoguera que se encendía a sí misma».

«No es anodino —escribe Genuyt— que antes de describir el temor y las modalidades de este estado, el texto plantee un principio relativo al error o a la equivocación, donde se puede ver una de las formas de la mentira en la que se han instalado de entrada los egipcios. Lo cual establece una interesante sucesión: en primer lugar la equivocación, después el temor. El texto invertiría la idea que se tiene habitualmente de las relaciones entre la mentira y el miedo: hay temor porque hubo inicialmente mentira, y no mentira porque hay temor. El miedo se sitúa aquí en primer lugar y se le adjunta a la grandeza y al carácter impenetrable de los juicios de Dios.

En efecto, el texto señala que el error no se debe al azar o a la dificultad del problema, sino a un defecto de competencia interpretativa derivada de una “falta de educación”. Efectivamente, si queremos entender la forma en la que el texto describe el temor y los diferentes miedos, no podemos eliminar la noción de una equivocación del sujeto por el rechazo de la verdad y la preferencia concedida al error. Tenemos la confirmación en el v. 17,3: siguiendo su conducta de dominación frente a la “nación santa”, los egipcios creían poder permanecer en el secreto, ocultar su pecado en la sombra velada del olvido, ampararse en su reducto, comportamientos que se parecen a la máscara, al disimulo, y que confieren a la equivocación una dimerisión subjetiva. Así, los errores sobre la realidad, y los vanos espantos de los que serán víctimas, derivarán de este error sobre los “juicios” de Dios»<sup>61</sup>.

17,7-11. Los vv. 7 y 11 ofrecen cada uno una afirmación de principio, la primera relativa a la impotencia de los magos y de la magia y a la preten-

sión de inteligencia; la otra, de carácter más general, relativa a la conciencia acusadora que engendra el temor en el malvado. La crítica de la magia se convierte en crítica de las pretensiones del conocimiento y de la técnica. El tono es irónico y sarcástico. No existe un fundamento objetivo de sus espantos. El v. 11 suena como un juicio universal. Los miedos son atribuidos a la mala conciencia. Observemos que aquí se encuentra el primer empleo en griego bíblico de *syneidesis*, en el sentido de «conciencia moral». El término será corriente en los estoicos y en el Nuevo Testamento.

17,12-15. Psicología o fenomenología del temor inspirada en fuentes helenísticas. Los vv. 12-13 definen el temor, el v. 14ab señala su origen: el Abismo, y los vv. 14c-15 lo aplican a los magos egipcios. L. Mazzinghi ha mostrado cómo estos versículos estaban en el cruce entre la tradición bíblica y judía sobre la noche infernal y el vocabulario de los papiros mágicos y las religiones místicas.

17,16-21. La tiniebla se extiende sobre el mundo de los egipcios. La perícopa se estructura así:

– v. 16: todo egipcio, prisionero de las tinieblas,

– vv. 17-18a: amplificación: «A todos atrapaba la misma cadena de tinieblas»,

– vv. 18b-19: catálogo de siete realidades naturales que espantan a los egipcios: el viento y, después, tres realidades del mundo animal y otras tres del mundo de la naturaleza,

– vv. 20-21: antítesis final (la luz del mundo entero opuesta a la noche de los egipcios) que anticipa 18,1-4.

Estos vv. 16-21 son un desarrollo de las secciones precedentes: «El miedo de los magos y el temor

61. *La sortie d'Égypte*, 158-160.

de cada egipcio es traducido de manera poética como un aprisionamiento en las tinieblas –recuerdo de 17,1-6– y algo de irracional que remite a la definición del temor en 17,12-13». Al mismo tiempo, los vv. 20-21, conclusión y transición con la sección siguiente, introducen el elemento principal de 18,1-4: la luz.

El vocabulario de estos versículos no contiene menos de catorce *hapax* de los Setenta, palabras de uso raro o típicamente poético. Pero incluso aunque tal o cual palabra (como *ananké*, «necesidad», o *kosmos*, «mundo») ya está atestiguada en la Biblia griega, el empleo que hace de ella Sab está más próximo a los textos helenísticos. La antítesis de estos versículos –luz / tiniebla– recuerda la de la primera parte del libro: vida / muerte (Sab 1-6).

En Sab 1-6, observa L. Mazzinghi, «el contraste no se da entre el pueblo de Israel y los egipcios, sino entre los justos y los impíos; los siete dípticos (de Sab 10-19) no oponen Egipto a Israel, sino más bien a los israelitas en cuanto justos a los egipcios en tanto que impíos. De esta manera, es posible contar entre los egipcios a los judíos apóstatas a los que se dirige el autor, y que constituyen al menos una parte del público ideal de los lectores que tiene en perspectiva. La historia pasada de Israel y la acción de Dios en la historia se convierten en una enseñanza y una garantía para la suerte final del hombre».

18,1-4. La luz. Estos cuatro versículos no son sólo la conclusión de la quinta antítesis, sino que anticipan ya la conclusión de todo el libro:

- v. 1a: el anuncio de la luz para los santos,
- vv. 1b-2: la situación de los egipcios,
- v. 3: el beneficio de Dios para Israel,

– v. 4: los prisioneros de ayer dan al mundo la luz de la Ley.

El relato de la columna de nube en el desierto en Ex 13,21-22 y textos análogos (Ex 14,19–20.24; Nm 10,34; 14,14; Dt 1,33), ha sido estudiado por J. Luzarraga (Roma, 1973). El desarrollo de la tradición ilustra sobre todo la actividad de Dios, que guía e ilumina a su pueblo a lo largo de su camino. Los targumes insisten en esta luz que acompaña a Israel durante cuarenta años sin que tenga necesidad de otras luces. La luz es aquí explícitamente la de la Torá, la de la Ley revelada a Israel. Además de los textos sobre la Palabra de Dios, luz o lámpara para sus fieles (Prov 6,23 griego; Sal 19,9; 119,105), el oráculo de Is 2,1-5 concluye con un solemne «casa de Jacob, marchemos a la luz del Señor».

Las tinieblas de los egipcios son desde ahora atravesadas por una voz. «Todos los componentes de la conversión están aquí reunidos –concluye F. Genuyt–. Existe una salida del pecado que se mantiene en secreto a toda costa, como la oscuridad interior preferida a la verdad. A esta salida de la mentira se une una especie de encuentro nocturno entre los egipcios y los israelitas, así como la posibilidad de una liberación del pueblo por la Ley (18,4). Al término del recorrido, la Ley está situada en su función universal. Es propuesta a todos, “al mundo”, pero no se convierte en una instancia accesible a todos más que pasando por los testigos de la Ley, que son los “hijos”. Esta liberación de la Ley por la liberación de los que estaban encargados de transmitirla constituye, por tanto, lo definitivo y decisivo de la prueba de las tinieblas»<sup>62</sup>.

---

62. *La sortie d'Égypte*, 162.

---

## 6ª ANTÍTESIS: MUERTE DE LOS PRIMOGÉNITOS – LA PASCUA DE ISRAEL (18,5-25)

---

Con M. Priotto proponemos la siguiente estructura:

- 18,5: introducción,
- 18,6-9: la noche de la salvación,
- 18,10-13: reacción de los egipcios ante la muerte de los primogénitos,
- 18,14-19: acción punitiva de la Palabra (Logos),
- 18,20-25: los israelitas salvados de la muerte en el desierto.

18,5. Este versículo introduce de hecho las dos últimas antítesis, la muerte de los primogénitos en 18,6-25 y el hundimiento del ejército egipcio en el mar en 19,1-9. Comenta Ex 1,16-22; 2,2-10, como acción infanticida de los egipcios, y Ex 12,29; 14,27-28, como su castigo. Los dos primeros acontecimientos se encuentran ya unidos en el libro de los *Jubileos*: «Todos los que había hecho salir perseguían a los israelitas, y el Señor, nuestro Dios, los arrojó en medio del mar, a la profundidad del abismo, igual que los egipcios habían arrojado a sus hijos al río. Los vengó por millares, y fueron muchos los hombres válidos y combatientes que perecieron, en proporción con los que habían sido arrojados al río entre los hijos de tu pueblo» (*Jub* 48,14).

18,6-9. La noche pascual es interpretada aquí como el cumplimiento de una promesa hecha a los patriarcas en Gn 15,13-14, donde la alusión al Éxodo y a la liberación es explícita. De igual manera que la tradición judía de la época, Sab ve esta pascua como una celebración de la alianza, en la que el pueblo en-

cuentra su identidad en la acogida de la alianza de Dios y el compromiso en el compartir fraterno. Nuestro autor interpreta así el sacrificio pascual como un primer sacrificio de rescate de los primogénitos, conmemorado cada año en la fiesta de la Pascua. La «ley de la divinidad» (18,9) es la ley del rescate de los primogénitos humanos.

18,10-13. La reacción de los egipcios ante la muerte de sus primogénitos subraya la extensión de la plaga a todas las categorías sociales, el número incalculable de los muertos y los muertos que se quedan sin sepultura. La tradición judía comentaba ya de manera fantástica Ex 12,30b, pero algunos elementos –como la ausencia de sepultura– sólo están atestiguados en Sab. El autor subraya así el poder y la radicalidad de la intervención de Dios.

18,14-19. Los vv. 14-16 presentan la «Palabra todopoderosa» como un guerrero invencible. Esta personificación de la palabra no está lejos de la del Logos, el Verbo, en Jn 1,1-18. «La muerte de los primogénitos de los egipcios, atribuida directamente a Dios por Ex 11,4; 12,12.23.27.29, acompañado por el Exterminador (Ex 12,23), se convierte en la obra de la Palabra divina. Ésta ya era presentada ejecutando los juicios divinos por Is 11,4 y 55,11; Jr 23,29; Os 6,5. En esta evocación dramática, el v. 16 se inspira en 1 Cr 21,25-27 y quizás también en Homero (*Ilíada*, IV, 4 43). El conjunto adquiere un significado apocalíptico, y la Palabra de juicio prefigura no la encarnación del Verbo (contrariamente al uso que la liturgia latina de Navidad ha hecho de este texto), sino el aspecto temible de su segundo advenimiento: 1 Tes 5,2-4; Ap 19,11-21» (M. Gilbert).

Los vv. 17-19 imaginan –sin ninguna relación con el relato del Éxodo– la agonía de los primogénitos,

sus angustias y espantosos sueños y la comunicación de la razón de su muerte.

18,20-25. M. Priotto ha puesto de relieve la estructura concéntrica de estos versículos:

- a – v. 20: anuncio de la plaga y de su carácter limitado,
- b – v. 21abc: Aarón utiliza el arma de la liturgia,
- c – v. 21de: Aarón detiene la plaga en cuanto siervo de Dios,
  - d – v. 22: *victoria de Aarón por la plegaria de intercesión,*
- c' – v. 23: Aarón, manteniéndose en medio, detiene la plaga,
- b' – v. 24: Aarón, revestido con los ornamentos litúrgicos,
- a' – v. 25: anuncio del fin de la plaga y de su carácter limitado.

La experiencia de la muerte vivida por los israelitas en el desierto (Nm 17,6-15) no fue de la misma naturaleza que la de los egipcios. Aarón, revestido\*con los ornamentos pontificales (cf. Ex 28; Eclo 45,6,12 y Filón, *Vida de Moisés*, II, 133), cuyo simbolismo cósmico se detalla, intercede mediante la oración y el rito apotropaico de la incensación y así salva al resto del pueblo.

---

### 7ª ANTÍTESIS: EL MAR ROJO, MUERTE DE LOS EGIPCIO Y LIBERACIÓN DE ISRAEL (19,1-9)

---

La última antítesis es la más trágica de todas. Igual que en la primera en 11,6-14, es el agua (aquí del mar Rojo) la que constituye el castigo de los egipcios; ésta se convierte en el lugar de su sepultura (vv. 1-5),

mientras que se retira para el paso de los israelitas (vv. 6-9). La lectura de Ex 14,15-31 y de Nm 33,2-4 se hace aquí de una manera providencialista.

P. Beauchamp<sup>63</sup> y M. Gilbert<sup>64</sup> han señalado la utilización en Sab 19,6-21 de un esquema de creación cercano al de Gn 1,1-2,4a (griego). La renovación de la creación se anuncia en Sab 19,6. En los vv. 7-9 observamos los contactos siguientes:

Gn 1,2: caos – tinieblas – sopro de Dios = la nube: Sab 19,7a,

Gn 1,9-10: tierra emergente del agua = paso del mar: Sab 19,7b,

Gn 1,11: hierba sobre la tierra = llanura verdeante: Sab 19,7d.

«Esta renovación de la creación –comenta M. Gilbert– es descubierta por el autor de Sab en los diferentes episodios que marcarán el Éxodo de los hebreos. Durante el paso del mar “se vio a la nube dar sombra al campamento” (Sab 19,7a). Ex 14,19 no dice esto exactamente; se piensa además en la Tenda (Nm 9,18-22), en la nube de la que Dios revistió el mar cuando organizó el mundo (Job 38,9) o, mejor aún, en la Sabiduría que, surgida de la boca de Dios, cubrió la tierra como con una bruma (Eclo 24,3). Ahora bien, este texto podría transmitir una interpretación antigua de Gn 1,2 (las tinieblas cubrían el abismo), pero ligando la función de cubrir más al Espíritu que a las tinieblas. Yo añadiría, sin embargo, que Sal 105,39 ya habla de la nube que cubre al pueblo durante la

---

63. «Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse»: *Biblica* (1964) 491-526.

64. «La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse», en *La création dans l'Orient ancien* (Lectio Divina 127; París, Cerf, 1987) 323-344.

salida de Egipto y que Sab 10,17 atribuye esta función de cobertura a la Sabiduría misma. Por tanto, creo que la relación entre Gn 1,2 y Sab 19,7a no es de suyo evidente, pero la continuación del texto de Sab podría confirmar la exégesis de P. Beauchamp.

“Y de lo que antes era agua [se vio] emerger la tierra seca” (Sab 19,7b). P. Beauchamp subraya la presencia del elemento seco en Gn 1,9 y Sab 19,7b, a lo que se añade sobre todo la mención, en ambos casos, de que se vio el elemento seco. En Sab 19,7c se precisa incluso que esta tierra seca era una “llanura verdeante”. Esta observación no procede del relato

del Éxodo, sino que parece referirse a Gn 1,11-13, donde el tema del verdor es característico del tercer día»<sup>65</sup>. En estos vv. 6-9, el paso del mar Rojo es celebrado con una acción de gracias al Señor liberador, inspirándose también en Is 63,11-14 y en Sal 114. La mención del mar Rojo forma inclusión con el comienzo de la sección del libro en 10,18. La relectura mdrásica de la salida de Egipto puede concluir con consideraciones relativas a la actualidad de los judíos de Alejandría.

---

65. *Ibid.*, 339-340.

## Reflexiones finales (19,10-22)

19,10-12. Estos versículos retoman la plaga de las ranas y el relato de las codornices mencionados en Sab 16,1-4, pero esta vez la relectura se lleva a cabo desde el ángulo de la nueva creación o producción de animales, que corresponde a los días quinto y sexto de la creación en Gn 1,20-25.

19,13-17 se inspira en Sal 77,18-19 («Las nubes descargaron sus aguas, los nubarrones tronaron, zigzaguearon tus rayos. El estruendo de tu trueno resonaba en el torbellino, los relámpagos deslumbraron el orbe») y los targumes de Ex 14. Las advertencias dadas a los pecadores fueron ya señaladas en Sab 11,17-19 y 12,8-10. Pero la recuperación de la plaga de las tinieblas, tratada en Sab 17,1-18,4, permite comparar la inhospitalidad de los egipcios con la de los sodomitas (Gn 19); por otra parte, los egipcios habían sido comparados igualmente con los cananeos (Sab 12,3-11). Sin embargo, la creación de la luz en el primer día (Gn 1,4-5) y la de las luminarias en el cuarto (Gn 1,14-19) está también subyacente.

Sab 19,16 constituye junto con Sab 1,16 un indicio de la fecha de la redacción del libro de la Sabiduría. En 1,16 el club de «los que van a morir juntos» recuerda la transformación de una asociación dionisiaca por Cleopatra y Antonio, después de la batalla de Accio en el 31 antes de C. El reproche de 19,16 apunta a la administración romana. «El reinado de Cleopatra VII significó para los judíos de Egipto el final de una época feliz durante la cual sus comunidades formaban parte de la minoría de los conquistadores helenófonos. Con la reducción de Egipto al estado de provincia romana, los judíos debieron sufrir una cruel decadencia. Al no ser ya admitidos entre los notables locales, para gozar de los privilegios que los romanos reservaban desde entonces a los griegos, se encontraron en el mismo nivel que los egipcios indígenas. De ahí la revuelta de los años 115-117, que terminó con la aniquilación del judaísmo helenizado en Egipto. En suma, Cleopatra era la última posibilidad de un judaísmo en simbiosis con la sociedad griega. Su



derrota abrió el camino a los enfrentamientos que acabaron por levantar a los judíos contra el poder romano y condujeron a la destrucción de las entidades judías en la tierra de Israel y en Egipto»<sup>66</sup>.

19,18-21. La metamorfosis de los elementos de la creación, anunciada como un principio en 19,6, está ilustrada aquí por el regreso a la cuarta antítesis (Sab 16,16-17,1a). La referencia a Gn 1 concierne en primer lugar al hábitat. «La inversión de los hábitats: los animales acuáticos sobre la tierra, los terrestres en el agua. El autor apunta sin duda a algo que va más allá de un simple intercambio o diferencia con relación al orden antiguo: quiere decir que, en las relaciones, los elementos son a partir de ahora intercambiables, mientras que en el heptameron (Gn 1-2,4a), los seres vivos acuáticos y los terrestres tenían cada uno su elemento»<sup>67</sup>. El alimento ofrecido, «el alimento divino» (v. 21), remite también al alimento ofrecido por Dios al hombre y a todos los seres vivientes en el sexto día en Gn 1,29-30. Este alimento divino es, literalmente, «alimento de ambrosía» (*ambrosías trofés*), es decir, un manjar delicioso que, según los griegos, asegura a los héroes y a los dioses la inmortalidad. P. Dumoulin ve aquí con razón el alcance escatológico del prodigio del maná.

Estos vv. 18-21, como ya 19,7-10, constituyen una conclusión de Sab 10-19. Son una síntesis de los principales acontecimientos del Éxodo vistos como una creación, una génesis renovada. «El libro de la Sabiduría enseña ciertamente y de manera apenas velada que la salvación definitiva del hombre nunca podrá separarle de un cosmos renovado cu-

yas condiciones llamadas “paradójicas” impiden para siempre el triunfo de la muerte sobre los justos. De esta proposición se derivan cuatro conclusiones. Nos resulta difícil ver en qué difiere la susodicha proposición de lo que nosotros llamamos “resurrección”. En Israel nadie habría creído nunca en la resurrección sin apoyarse en las Escrituras, y ¿quién la habría encontrado sin una exégesis tan audaz como la de Sab?

Los comentaristas no han concedido bastante atención a la aproximación médica, terapéutica, que es la del libro, y, de una manera general, han estudiado menos la tercera parte. Que Sab haya elaborado su grandiosa tipología del Éxodo sin decir en qué consiste el antitipo (la transformación corporal de los justos dentro de un cosmos recreado en el último día), sigue siendo innegable. El empeño racional de Sab es un buen indicio para conjeturar las razones de este silencio. Se explicaría perfectamente por la voluntad de confundir a un adversario que negara la resurrección: no es el enunciado de una tesis conocida lo que en semejante caso importa, sino la argumentación»<sup>68</sup>.

19,22. La liberación de la palabra anunciada en Sab 10,20b-21 ya era atribuida a la Sabiduría. Así, el midrás del Éxodo termina con este grito de alabanza al Señor. Toda la historia pasada de Israel se transforma en alabanza a su Dios. Pues todo lo que ha vivido y lo que hoy es, es al Señor a quien se lo debe. El autor de Sabiduría se ha abstenido de nombrar a este Señor en su polémica contra los dioses paganos en Sab 13-15, pues para él es el «Nombre incomunicable».

---

66. J. MELEZE-MODRZEJEWSKI, «La dernière chance des Juifs d'Égypte»: *L'Histoire* 238 (diciembre 1999) 49.

67. P. BEAUCHAMP, *a. c.*, 507.

---

68. P. BEAUCHAMP, «Sagesse de Salomon», en *La Sagesse biblique*, 185-186.

# PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

J. ALONSO DÍAZ, «La sabiduría divina anticipándose al que le sale al encuentro (Sab 6,12-17)»: *Sal Terrae* 60 (1972) 838-845.

L. ALONSO SCHÖKEL / E. ZURRO / J. M. VALVERDE, *Sabiduría* (Los Libros Sagrados 17; Madrid, Cristiandad, 1974) 71-206.

P. BEAUCHAMP, «Sagesse de Salomon: de l'argumentation médicale à la résurrection», en J. TRUBLET (ed.) [ACFEB], *La Sagesse biblique, de l'Ancien au Nouveau Testament* (Lectio Divina 160; París, Cerf, 1995) 175-186.

J. R. BUSTO SAIZ, «La intención del midrás sobre el Éxodo del libro de la Sabiduría», en *Salvación en la Palabra. En memoria del prof. A. Díez Macho* (Madrid, Cristiandad, 1986) 65-78.

V. D'ALARIO, «La réflexion sur le sens de la vie en Sg 1-6. Une réponse aux questions de Job et de Qohélet», en N. CALDUCH-BENAGES / J. VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. FS M. Gilbert* (BETL 148; Lovaina, Peeters, 1999) 313-329.

E. DES PLACES, *Le livre de la Sagesse (caps. 13-15)* (Roma, PIB, 1980).

A. M. DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture* (Lectio Divina 91; París, Cerf, 1976) 127-153.

F. GENUYT, *La sortie d'Égypte (Ex 1-13; Sg 10-18)* (Lyon, Profac, 1996).

M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (13-15)* (Analecta Biblica 53; Roma, PIB, 1973).

M. GILBERT, «La figure de Salomon en Sg 7-9», en R. KUNTZMANN / J. SCHLOSSER (eds.) [ACFEB], *Études sur le judaïsme hellénistique* (Lectio Divina 119; París, Cerf, 1984) 225-249.

M. GILBERT, «La Sagesse d'Israël», en *Écouter la Bible* 14 (París, DDB, 1982) 119-189.

M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BETL 51; Lovaina-Gembloux, 1979).

M. GILBERT, «Sagesse de Salomon», en J. AUNEAU (ed.), *Les Psaumes et les autres Écrits* (Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques; París, Desclée, 1990) 323-351.

M. GILBERT, «Sagesse de Salomon», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, XI (París, Letouzey et Ané, 1986) cols. 58-119.

\* Todos los estudios de M. Gilbert sobre el libro de la Sabiduría están recogidos en la bibliografía de N. CALDUCH-BENAGES / J. VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. FS M. Gilbert* (BETL 143; Lovaina, Peeters, 1999).

C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse* (Études Bibliques; París, Gabalda, 1969).

C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 vols. (Études Bibliques; París, Gabalda, 1983-1985).

L. MONLOUBOU, «Sagesse de Salomon», en *Catholicisme*, XIII (1993) cols. 439-442.

J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, «El binomio justicia-injusticia en el libro de la Sabiduría»: *Cuadernos Bíblicos* 7 (1981) 1-16.

J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, «El libro de la Sabiduría y la teoría de la transmutación de los elementos», en *Miscelánea A. Segovia* (Granada 1986) 37-49.

J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría* (Nueva Biblia Española. Sapienciales 5; Estella, Verbo Divino, 1990).

\* El autor de este *Cuaderno* también ha utilizado los trabajos de L. MAZZINGHI (Milán 1998), G. PÉREZ RODRÍGUEZ (Estella 1993), J. RIBOLT (Collegeville 1997) y D. WINSTON (Nueva York 1979).

## ***LISTA DE RECUADROS***

---

El final de los judíos en Alejandría	8
La oración de Salomón (Sab 9)	31
Amor de la Sabiduría divina (Qumrán)	33

# Contenido

---

El libro más reciente del Antiguo Testamento verdaderamente merece ser descubierto, pues es un magnífico logro de inculturación. Algunos años antes, Jesús, un judío cultivado de Alejandría, se atrevió a expresar para sus contemporáneos, judíos o paganos, su fe y sus seculares tradiciones judías con un lenguaje nuevo: el de la retórica griega. Por tanto, este gran discurso es totalmente diferente del de los otros libros del Primer Testamento, aunque, sin embargo, expresa su quintaesencia. Hasta el punto de que sus intuiciones sobre la Sabiduría divina, que se hace cercana a los seres humanos, proporcionarán a Pablo y a Juan conceptos y palabras para expresar el misterio de Jesús, Sabiduría de Dios.

<b>Introducción</b>		La oración de Salomón (9) .....	30
La diáspora judía en Alejandría .....	5		
El libro de la Sabiduría .....	9		
<b>1ª parte: El justo y los impíos</b>		<b>3ª parte: Las obras de la Sabiduría en la historia</b>	
Prólogo (1,1-15) .....	14	De la creación al Éxodo (10,1–11,1)..	34
El proyecto de los impíos (1,16–2,24) .....	18	El comienzo del midrás del Éxodo (11,2-14) .....	39
Las paradojas de la existencia: el justo y los impíos (3-4) .....	22	1ª digresión: la moderación divina (11,15–12,27) .....	42
Balance de los impíos (5) .....	25	2ª digresión: la idolatría (13-15).....	47
Exhortación a los responsables (6) ...	26	Continuación del midrás del Éxodo (16,1–19,9) .....	58
		Reflexiones finales (19,10-22) .....	66
<b>2ª parte: El elogio de la Sabiduría</b>		Para continuar el estudio .....	68
¿Quién es Salomón en 6,22–9,18? ...	27	Lista de recuadros .....	69
El elogio de la Sabiduría (6,22–8,21)..	28		