

## HUMANISMO Y RELIGION EN LOS SABIOS DE ISRAEL (II)

### II.—SABIDURIA RELIGIOSA DE LOS SABIOS DE ISRAEL

(Aportación religiosa al concepto de hombre ideal)

#### 1.—ORIGEN DE LA SABIDURIA RELIGIOSA.

W. Eichrodt introduce el capítulo sobre la «Influencia de la piedad en la conducta» en estos términos:

«Al igual que cualquier otra religión civilizada, la israelita no concibe una moral independiente de las ideas religiosas. Al contrario, por el conocimiento que tenemos de la concepción israelita de Dios deberíamos esperar que en ella el derivar la conducta moral de la voluntad divina que todo lo gobierna se lleve a cabo con un rigor especial»<sup>1</sup>.

En la Parte Primera de nuestro trabajo hemos constatado la asunción por parte de los sabios de Israel de una sabiduría profana, común a otros pueblos, que deriva de la reflexión sobre la experiencia, y que se queda en máximas, sobre la manera de conducirse en la vida práctica sin remontarse a los últimos principios básicos que la determinan.

Pero Israel reconoció siempre la sabiduría divina (II Sm 14, 20; Is 31, 2), que Dios comunicó a diversas personas: a José para interpretar los sueños del Faraón (Gn 41, 39), a Moisés y a los ancianos con el fin de que pudieran gobernar al pueblo (Nm 11, 17 ss.), a quienes confeccionaron las vestiduras sacerdotales de Aarón (Ex 28, 3), a los constructores del santuario (Ex 35, 31 ss.) y sobre todo a Salomón (I Re 3, 11), que pide a Dios le conceda la sabiduría práctica para juzgar al pueblo, para discernir entre el bien y el mal (I Re 3, 9). Isaías afirma que de la palabra de Dios viene la auténtica sabiduría (31, 2) y que la otorga en plenitud al Mesías (11, 2).

<sup>1</sup> *Teología del Antiguo Testamento*, II (Cristiandad, Madrid 1975) p. 317.

El peso de la tradición histórica y profética de Israel, comunidad teocrática que se regía por la Ley de Moisés y tenía en los profetas portavoces directos del mensaje de Dios a su pueblo, y más en concreto las reformas religiosas llevadas a cabo por los piadosos reyes de Judá, Ezequías (716-687) y Josías (640-609), llevaron a los sabios a relacionarse más con los sacerdotes y profetas<sup>2</sup>. Todo ello hizo que los cultivadores de la sabiduría fuesen sensibles ya desde un principio a las tradiciones religiosas de Israel. De hecho ya en las colecciones más antiguas que se caracterizan por su sabiduría profana encontramos diseminadas aquí y allá máximas en las que se exhorta a la confianza en Yahvé<sup>3</sup>, a huir de ciertas actitudes porque son «abominación» para Yahvé<sup>4</sup>, e incluso se presenta como motivación de conducta la voluntad de Dios, a la que acuden como explicación más profunda cuando advierten la falta de correspondencia entre causa y efecto<sup>5</sup>. Ambas sabidurías, religiosa y profana, convivieron en la época preexílica, como revelación vertical y horizontal, y en realidad no eran tan distintas —o paralelas— como a veces se piensa, ya que se basaban una en la palabra directa de Dios y la otra en el orden establecido por Dios en el mundo<sup>6</sup>.

Pero la labor «sacralizadora» de los sabios de Israel irá mucho más allá. Y vendrá determinada por el marco histórico religioso que hemos constatado al principio: la actividad postexílica de los que regresaron de la cautividad babilónica, a quienes el examen de conciencia que hubieron de realizar ante la caída del Reino y sus instituciones les había convencido de que su misión, como pueblo escogido por Dios, era una tarea de trascendencia religiosa y formaron una comunidad en torno a la Ley, el sacerdote y el Templo. Y también la defensa de los valores tradicionales religiosos frente a la cultura y costumbres paganas de los pueblos a que estuvieron sometidos,

2 Ciertamente que los profetas condenan a veces la sabiduría de los sabios, pero se trata entonces no de la sabiduría que proviene de Dios (Jr 18, 18: en el s. VI ya los sabios formaban parte, con los profetas y los sacerdotes, de las clases dirigentes de Israel), sino de la sabiduría humana que nace del orgullo y rechaza la palabra de Yahveh (cf. Is 29, 14; Jr 8, 9).

3 Prov 16, 20; 28, 25; 29, 25.

4 Prov 11, 1; 20, 10.23; cf. 6, 16.

5 Prov 14, 2; 16, 6; Si 15, 1; 19, 20. También hay máximas en las que se menciona el «temor de Yahveh»; pero puede discutirse si pertenecen a la época primitiva.

6 Cf. Primera Parte: Salm 26 (1979) 375 ss. H. Cazelles, *Origines de la Sagesse israelite: genres et terminologie*, en *Les Sages du Proche-Orient ancien* (Paris 1983) pp. 27-39.

particularmente frente al helenismo de los Seléucidas de Siria que intentaron suplantarlo por él las tradiciones judías.

## 2.—LA SABIDURIA RELIGIOSA EN LOS SAPIENCIALES.

### A) *Proverbios 1-9.*

Constituyen el Prólogo y amplia Introducción a las colecciones restantes que forman el libro. Seguramente son obra del autor que recogió en un volumen las diversas colecciones que lo integran. Debió realizar esta tarea, y componer la Introducción hacia el s. IV, a.C., en una época en que la literatura sapiencial había adquirido un alto grado de desarrollo, tanto literario como doctrinalmente. Contiene una viva exhortación a seguir los dictámenes de la sabiduría y pone de relieve su origen, naturaleza y excelencia, situándola en íntima relación con Dios.

En esta Sección (1-9) cambia el panorama respecto de las otras. Mientras que en todos los capítulos restantes del libro predomina la sabiduría profana, en ésta hay un predominio del elemento religioso y de las motivaciones religiosas. Señalemos algunos datos:

a) *El Prólogo*, después de enumerar la finalidad del libro («aprender sabiduría e instrucción, justicia, equidad y rectitud...»), concluye: «El temor de Dios es el principio de la sabiduría» (1, 7). Para el autor de la Introducción la auténtica sabiduría es la que toma como punto de partida el temor de Dios. Tiene que ir unida a la religión; es fundamentalmente religiosa. «En este verso de oro —escribe Umbreit— la filosofía del Oriente se separa netamente de la de Occidente. El sabio (hebreo) alcanza la sabiduría por medio de la religión, mientras el sabio de Occidente busca llegar a la religión por medio de la sabiduría. Se puede explicar así este verso: sólo el hombre religioso puede llegar a ser sabio»<sup>7</sup>.

b) El uso frecuente —hasta trece veces— del término *torah* para designar las recomendaciones del padre a su hijo o del maestro a su discípulo<sup>8</sup> revela que el autor extiende el carácter santo y sagrado de la Ley a las enseñanzas de los sabios, que tienen como ésta su origen y ámbito en el pueblo de Dios. Es la conclusión a que llega

<sup>7</sup> Citado en G. Girotti, *I Sapienziali* (La Sacra Bibbia, M. Sales - G. Girotti, v. VI) (Torino 1939) p. 18.

<sup>8</sup> Cf. 1, 8; 3, 1; 4, 2.8; 6, 20.23; 7, 2. Advierte que el primer sentido de *torah* es el de instrucción por lo que puede muy bien aplicarse a la conducta humana, sobre todo cuando se extiende a ella la dimensión religiosa.

Pié y Ninot que expresa con palabras de A. Robert: «El hecho de que Pr 1-9 designe por medio de la palabra *Tôrâh* la enseñanza impartida por los padres y los maestros, significa que esta última es también santa, digna de respeto como la ley revelada a Moisés, interpretada auténticamente por los Sacerdotes, comentada y desarrollada en las revelaciones particulares hechas a los Profetas. Parece también que se hace un acercamiento tácito entre la doctrina de la *Hokmah* y la ley de los tiempos nuevos»<sup>9</sup>. Acercamiento que llegará a su punto culminante con Ben Sirac.

c) La presentación de la sabiduría *al estilo de los profetas* contribuye también a poner de relieve el carácter religioso de la sabiduría en Prov 1-9. La sabiduría se presenta ya al principio del libro levantando su voz por las calles y plazas (1, 20 s.; 8, 13) como lo hacían los profetas. Invita al temor de Dios y denuncia las falsas seguridades al estilo de aquéllos (1, 23-30; Am 6, 1; 9, 10; Jr 5, 12 ss.). Estimula a la conversión (1, 23; Is 6; Jr 1; Ez 2) que aleja del juicio (1, 27). Como los profetas choca con la resistencia y el rechazo (1, 24-33)<sup>10</sup>. Incluso es presentada con misión sacerdotal (9, 1-6: evoca el banquete escatológico de Is 25, 6; cf. 65, 13 ss.) y real (8, 15 s.: por ella reinan los reyes y los magistrados administran justicia). Habla con tal autoridad que de la actitud que el hombre adopte ante su enseñanza depende su felicidad o desgracia (3, 18.22; 4, 13.22; 8, 35). Es portavoz de Dios.

d) Como *textos concretos* podrían citarse, entre otros, 2, 5 s. en que la sabiduría garantiza a quien la busca con avidez que «entenderá el temor de Yahvéh y encontrará la ciencia de Dios»; 2, 17 en que exhortando a la huida del adulterio presenta como motivación, además de la infidelidad al amor prometido, el pecado contra «la alianza de su Dios», en cuya presencia están los caminos del hombre que vigila todos sus senderos (5, 21)<sup>11</sup>. Actitudes que con frecuencia

<sup>9</sup> 'Les attaches littéraires bibliques de Prov I-IX', *RB* 43 (1934) 48; Pié y Minot, *La Palabra de Dios en los Libros Sapienciales* (Herder, Barcelona 1972) p. 63.

<sup>10</sup> Más aún, a diferencia de los profetas, la sabiduría proclama su propio mensaje (1, 23). Es ella misma quien llama y garantiza la salvación (1, 33), quien es rechazada (1, 24; cf. Jr 7, 13), quien se burlará de quienes la desprecian (1, 28), a quien en momentos de apuro invocarán en vano (1, 28).

<sup>11</sup> Cf. Os 1-3; Is 1, 21; Jr 2, 2; 3, 1.6-12; Ez 16, 23, etc. Dado que en 5, 15-23 utiliza comparaciones semejantes a la del Cantar al describir la esposa legítima, podría verse en ésta una personificación de la sabiduría, conforme a la tradición profética. Cf. también 1, 29 s.; 2, 16 s.; 3, 3-12.25 s.31-34; 5, 21; 6, 16 ss.; 8, 13; 8, 55; 9, 10.

se recriminan en Prov (el orgullo, la mentira, el falso testimonio, etc.) son presentados en 6, 16 ss. como cosas abominables «que aborrece Yahveh».

e) La perspectiva religiosa, o sacralización de la sabiduría, llega a su punto culminante en *la perícopa 8, 22-31*. Ya expusimos que se trata en ella no, o al menos no sólo, del orden primigenio establecido por Dios en la creación, sino de la Sabiduría misma de Dios de la que aquél procede<sup>12</sup>. Esta, haciendo su elogio, afirma que procede de Yahvé como primicia de sus actos, anteriormente a todas las creaturas, en cuya creación estuvo presente y en la que de algún modo ha participado (3, 19). Se complace en estar con los hombres, a quienes comunica la vida y el favor de Dios (8, 31-36). «Hay aquí una remembranza de los tiempos paradisiacos, cuando no existía aún ninguna oposición entre Dios y los hombres, cuando la sabiduría era "la delicia de Dios y los hombres la delicia de la sabiduría"» (G. Ziemer)<sup>13</sup>. Se trata de una personificación de la sabiduría que no es ni un simple artificio literario, ni la revelación de la Persona divina, sino la «personificación de una realidad dinámica» (Stecher), de la Sabiduría de Dios en acción, cuya finalidad ha sido exaltar la Sabiduría por la misión y beneficios que ha otorgado a Israel al haberse dejado conducir por ella y no por una sabiduría meramente humana.

El autor de Prov 1-9, al anteponer esta Introducción a las demás Secciones que integran el libro, nos manifiesta que ha considerado válidas estas secciones con sus normas de sabiduría como regla de conducta para la comunidad israelita. Pero al integrarlas en el acervo cultural religioso de Israel, en el que la dimensión histórico-salvífica es esencial, y al anteponerles esta introducción exhortatoria —que recuerda las tradiciones teológicas del Pentateuco y de los Profetas<sup>14</sup>, les ha dado una impronta religiosa sobre todo al establecer que el temor de Dios es el principio de la auténtica sabiduría. En él está la última y profunda motivación de toda actitud sapiencial.

12 Cf. Primera Parte: Salm 28 (1979) 380, nota 64.

13 'La sabiduría del antiguo Oriente, norma de conducta para la vida. Nuevo entendimiento y crítica de la sabiduría', en J. Schreiner, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento* (Herder, Barcelona 1972) pp. 347-63, en p. 356. Las últimas palabras son de G. Gemser, *Sprüche Salomos*, 2 ed. (HAT I, 16; Tübingen 1963) p. 49. Cf. N. R. Whybray, *Wisdom in Proverbs. The concept of Wisdom in Proverbs 1-9* (Studies in biblical Theology, 45; London 1965).

14 A. Robert, *a. c.*, RB 43 (1934) 42-68; 172-204.374-84; 44 (1935) 344-65.502-25; J. Malfray, 'Proverbios 1-9: Primera síntesis teológica de la Tradición de los Sabios', *Conc* 20 (1966) 409-19.

### B) *El libro de Job.*

Job tiene una perspectiva más concreta. En él aparece por primera vez la crisis de la sabiduría tradicional. Presenta el problema del justo que sufre sin que puedan sus sufrimientos considerarse como castigo de pecados. Es lo que hoy llamaríamos un libro «contestatorio» frente a la tesis tradicional de que Dios premia y castiga en esta vida, única que el autor del libro conoce. No resulta fácil detectar las últimas intenciones del libro de Job debido a la dificultad de reconstruir muchas veces el texto primitivo y a sus diversas etapas redaccionales<sup>15</sup>.

El libro se mueve en un ámbito profano y sacral. Profano por el protagonista, un habitante del país de Hus que no pertenece a la estirpe de Israel (si bien teme a Dios), por las implicaciones individualistas, que tienen por lo mismo perspectiva universal, y por el planteamiento de un problema que es también humano. Sacral porque la pregunta que subyace, juntamente con la del sentido del dolor, es la pregunta por Dios; por la conexión con la tradición profética y las preocupaciones religiosas del ambiente que en él afloran<sup>16</sup>, y por la solución que ofrece el final del libro vinculada a la acción de Dios.

El autor de Job ha llevado al plano religioso un problema que han sentido los pensadores de todos los tiempos. El *Prólogo* coloca el origen de la tragedia de Job en la presencia de Satán en el consejo que Dios celebra con sus ángeles (1-2). El diálogo de Job con sus amigos

15 El texto 19, 25-27, cuya reconstrucción crítica resulta sumamente difícil, dado el concepto tradicional del seol, y que no aparece en parte alguna del libro, ni en los libros sapienciales siguientes la fe en el más allá, no parece pueda interpretarse de la resurrección de la carne, ni de la visión de Dios por el alma separada del cuerpo, sino de la curación material: Job espera ver a Dios con su carne curada y su salud restablecida. Lo más que podría verse en esta explosión de fe de Job es un preludio de la resurrección futura. Por lo que se refiere a la dificultad de reconstruir el texto de Job, M. Dahood cree que un 30% del texto de Job resulta ininteligible; cf. la obra de A. C. M. Blommer, *Northwest Semitic Grammar and Job* (Biblica et Orientalia, 22; Rome, Pontifical Institute Press 1969). En cuanto a las etapas redaccionales: tal vez en un principio el prólogo y el epílogo —ambos escritos en prosa— formaron un pequeño librito. El autor del libro compuso los diálogos de Job y sus amigos. El c. 28, las intervenciones de Elihú y los discursos de Yahvé seguramente fueron añadidos después. Se advierte una falta de conexión rigurosa, y no se descubre a primera vista la aportación a la tesis sapiencial del libro.

16 «El contenido maravilloso de este libro refleja bien las preocupaciones religiosas del ambiente "sapiencial" en el orden dogmático y en el orden moral. El esquema teológico tradicional de los profetas se repite en lo sustancial, pero con fuertes implicaciones individuales. Su panorámica abarca, sin embargo, mucho más que el marco israelita: considera las relaciones de Dios con el hombre como tal, sin concreciones ni alusiones a las vinculaciones históricas de Yahvé con Israel. En este sentido, el autor del libro de Job se coloca en el plano universal —el planteamiento de un problema escuetamente humano— como lo hace el autor del *Eclesiastés*» (M. García Cordero, *La Biblia Comentada*, IV, BAC, Madrid 1967, página 21).

gira en torno a la razón por la que aquél sufre los más grandes infortunios: un gravísimo pecado en la estimación de sus amigos, a lo que él responde una y otra vez que no tiene conciencia de tal pecado; tanto que aunque admite la justicia de Dios llega casi a admitir una cierta arbitrariedad en la actitud de Dios<sup>17</sup>. Elifaz, en concreto, que se basa en experiencias personales, apoya también su razonamiento en una visión nocturna (4, 12-16), con lo que se advierte que «la doctrina de los sabios, después de haber conservado durante largo tiempo un carácter más bien racional fue penetrado por influencias carismáticas... (nos encontramos) ante uno de los pasajes de la Biblia que más hacen sentir el escalofrío de lo sagrado» (C. Larcher)<sup>18</sup>. (Cf. también 15, 11 y 22, 22). *Elihú* comienza, en su intervención, manifestando su ira contra Job porque «pretendía tener razón frente a Dios», y contra sus amigos «porque no habían hallado nada que replicar a Job y de esa manera habían dejado mal a Dios» (32, 2 s.). Y su aporrición consiste en declarar que el que uno sufra no es indicio de que haya cometido pecados, sino que Dios puede enviar sufrimientos con finalidad educativa, para probar la virtud. Afirma que la sabiduría es un don de Dios (32, 8). El mismo reivindica para sí una sabiduría carismática, de tipo revelado; sus discursos no son fruto de su invención, lo alienta el espíritu de Shadday (33, 4). Constata que Dios manifiesta en visión nocturna sus advertencias, y las advertencias es tema común de la literatura sapiencial (33, 14 ss.). *El elogio de la sabiduría del c. 18* ofrece analogías con Prov 8, 22 ss. No se trata ya de conjunto de normas para la vida práctica, sino de una sabiduría inaccesible al hombre, del atributo divino. Dada la conciencia que los sabios tenían de sí mismos, «no querían que su autoridad estuviera por debajo de los profetas que se apoyaban en el espíritu y en la palabra» (W. Eichrodt)<sup>19</sup>. Y los *discursos de Yahveh*, al final del libro, son una deslumbrante exposición de la sabiduría y omnipotencia de Dios (38-41) ante la cual Job reconoce los límites de su inteligencia humana y adopta una actitud de humildad ante la sabiduría divina cuyos caminos no coinciden con los pensamientos del hombre.

El libro de Job trata un problema tan humano como es el dolor, que preocupó a sabios israelitas y orientales bajo un prisma religioso

17 Cf. 7, 11-21; 10, 2-4; 13, 24-28; 14, 16 s., etc.

18 *Le livre de Job*, 2 ed. (Bible de Jérusalem; Cerf, Paris 1957) p. 128.

19 O. c., p. 94.

que invade todas las secciones del libro, dándole una dimensión más religiosa que la de Proverbios. «Job desborda el marco de la sabiduría antigua. En lugar de la confianza en un orden intramundano, de acuerdo con el cual toda bondad produce felicidad y toda desgracia debe ser consecuencia de una culpa, aparece aquí ahora la fe en la fidelidad, inescrutable, desde luego, pero también inviolable, en la bondad y en la justicia del Dios personal» (T. Ziener)<sup>20</sup>, que evoca la más antigua tradición elohista expresada en la actitud sumisa y obediente de Abraham (Gn 22). Y si tenemos en cuenta el ámbito profano, puesto de relieve al principio, en que se sitúa el libro podría preguntarse si el autor no ha intentado dar la respuesta israelita —no humanista sino religiosa— a un problema universal<sup>21</sup>.

### C) *Qohelet*.

Este libro presenta un problema parecido al del libro de Job, pero de modo más estridente. Es el caso del hombre (de todo hombre) que, sintiendo en lo más profundo de su ser un ansia de felicidad plena, recorre las cosas de la tierra que parecen ofrecerla, teniendo que concluir siempre que pretender buscarla en ellas es lo mismo que pretender atrapar el viento con la mano<sup>22</sup>. Es también la situación social de su tiempo (s. III a.C.), en que los impíos triunfan y los buenos sufren, lo que no puede conciliar con la justicia tradicional conforme a la cual el bien debe ser premiado y el mal sufrir el oportuno castigo. De *Qohelet* se podía esperar todo. No ya la desilusión sino la desesperación misma. Se le ha acusado de pesimismo, escepticismo, fatalismo, epicureísmo y materialismo. Tiene expresiones y refleja actitudes que, a simple vista, pueden dar pie a ello<sup>23</sup>.

*Qohelet* presenta muchas máximas de orientación meramente humana al estilo de las de Prov 10, 31, aunque más desarrolladas. Unas veces valora la sabiduría humana (ésta tiene realmente sus valores), otras se muestra escéptico respecto de ella (hay cosas que no sabe explicar: la respuesta al sentido de la vida —que es lo que en el

<sup>20</sup> O. c., p. 361. Se advierte en él «la necesidad de un contacto *personal* con la Palabra viviente que empieza a hacerse imperante. Con razón observa A. Robert 'notemos, al término de la era profética (es decir en la época de Job), esta necesidad tan explícita de volver a encontrar un contacto inmediato con el *dabar* viviente, aunque se tenga fe en el *dabar* escrito y se alimente de ella' (DBS, V: 458) (Pié y Ninot, o. c., p. 133).

<sup>21</sup> Cf. M. Gilbert, 'Comment lire les écrits sapientiaux de l'AT', en M. Gilbert - J. L'Hour - J. Scharbert, *Morale et Ancien Testament* (Louvain-la-Neuve 1976) pp. 131-75, p. 150.

<sup>22</sup> Cf. 1, 14.17; 2, 17.26; 4, 4, etc.

<sup>23</sup> Cf. 2, 7; 4, 2; —1, 17; 2, 1 ss.11 ss.; 7, 5; 8, 10.14; 19, 1 s.; —3, 14; 6, 10; 9, 11; —2, 24 s.; 3, 12 s.22; 5, 17-19; 8, 15; 9, 7-10; —3, 19-21. Cf. G. Pérez, *La Biblia Comentada*, IV (BAC, Madrid 1967) p. 863 ss.



fondo preocupa al autor del libro—, una inteligencia coherente de la vida humana, lo que lleva lógicamente a un profesional de la sabiduría a una cierta decepción) <sup>24</sup>.

Esperaríamos que Qohelet acudiese a Dios y remitiese a él la solución, a la manera como lo hace el autor de Job. Pié y Ninot constata, en su meticulosa búsqueda de la Palabra de Dios en los libros Sapientiales, que «el lugar que ocupa la Palabra de Dios en Qohelet es insignificante» ... «La Palabra de Dios y la revelación continuarán como ausentes, ignoradas, inútiles» <sup>25</sup>. Sin embargo Qohelet, cuyas «molestas cuestiones proceden precisamente de la fe y reciben su dureza de la ortodoxia» (R. E. Murphy) <sup>26</sup> —de su fe en Dios que ha puesto en el corazón del hombre el ansia de felicidad y en su justicia que exigen el premio del bien y el castigo del mal—, en el fondo ha dado una dimensión religiosa a su obra <sup>27</sup>: Dios ha creado todas las cosas, también al hombre, y las gobierna <sup>28</sup>, cree en la providencia con una visión más universalista que la de los profetas que la consideraban sólo respecto del pueblo judío <sup>29</sup>. Es Dios de quien viene la comida, la riqueza, incluso la desgracia <sup>30</sup>. Alaba la sabiduría divina <sup>31</sup>, recomienda el temor de Dios y la guarda de los mandamientos <sup>32</sup> ante un juicio que Qohelet afirma claramente, pero cuyas circunstancias ignora por completo: «Basta de palabras. Teme a Dios y guarda sus mandamientos, que eso es ser hombre cabal» (12, 13). Así concluye su libro. Frente a una sabiduría humana que no soluciona el problema sobre el sentido de la vida, Qohelet concluye recomendando el sentido religioso. No se queda en la vanidad de las cosas, sino

<sup>24</sup> Cf. 1, 13-15.16-18; 3, 11; 7, 23 s.; 8, 16-18; 9, 11.13-16.

<sup>25</sup> O. c., pp. 139.141.

<sup>26</sup> 'La literatura sapiencial del AT', *Conc.* 10 (1965) 127. Cf. L. Gorssen, 'La cohérence de la conception de Dieu dans l'Écclesiasté', *ETHLv* 46 (1970) 282-324, p. 315.

<sup>27</sup> Obtuvo alguna aceptación la hipótesis propuesta por C. Siegfried, *Pre-diger und Hoheslied übersetzt und erklärt* (Nowack, *Handkommentar zum AT*) (Göttingen 1898), seguida por Mac Neile, Barton y otros, en la forma presentada por D. Buzy (*L'Écclesiaste* —Pirrot-Clamer, *La Sainte Bible*, VI— Paris 1946) y E. Podechard (*L'Écclesiaste*, *EtBibl*, Paris 1912). Estos reducían a cuatro el número de los autores de Qh y uno de los cuales (el *hasid*) habría sido quien añadió los textos en que se habla del temor de Dios y del juicio a la obra de un judío que había naufragado en su fe. Hoy, sin embargo, se sostiene comúnmente la unidad de autor. Las aparentes contradicciones son expresión de la vida y circunstancias de aquel entonces.

<sup>28</sup> Cf. 1, 3-13; 3, 1-8.11.14 s.; 5, 17; 7, 13, etc.

<sup>29</sup> Cf. 3, 11.14 s.; 8, 17; 11, 5.

<sup>30</sup> Cf. 2, 24; 3, 13; 5, 18 s.

<sup>31</sup> Cf. 7, 12.19; 9, 13-18; 12, 9-11.

<sup>32</sup> Cf. 5, 6; 7, 18; 12.13.

que muestra el camino de la sabiduría: el temor de Dios<sup>33</sup>. «El temor de Dios hace aquí pedazos la sabiduría humana y restaura la trascendencia de Dios» (L. Derousseaux)<sup>34</sup>. «Y la sabiduría fundada sobre el temor de Dios encuentra en adelante al mismo tiempo que su límite su perfección» (W. Zimmerli)<sup>35</sup>. Qo se coloca, por tanto, en la línea de Prov 1-9 y Jb en cuanto a la sacralización, tras haber vencido la tentación, que sin duda le acechó, del desaliento y la decepción.

#### D) *Ben Sirac*.

Ben Sirac es un judío de pura cepa<sup>36</sup>, que desde joven se dedicó al estudio de la Ley, los Profetas y demás escritos bíblicos (Prol.; 51, 13 ss.). Procuró completar su formación con viajes por el extranjero. El estudio, la experiencia y «la bendición de Dios» (33, 17)<sup>37</sup> hicieron de él un sabio más erudito que sus predecesores, dispuestos a hacer a los demás partícipes de la sabiduría que él había adquirido (24, 30-34; 36, 16 ss.).

Escribió su obra hacia el 180 a.C., cuando ya habían comenzado a soplar vientos peligrosos. El helenismo paganizante había comenzado ya su labor perniciosa: muchos judíos, incluso familias poderosas y de estirpe sacerdotal, fascinados por la civilización griega, anteponian las novedades helenísticas a las viejas tradiciones judías. Los reyes de Siria, de quienes dependían los israelitas desde el año 198 —en que Antíoco III el Grande venció en Paneas a los egipcios— veían esto con agrado y protegían a cuantos prevaricaban de la Ley. En este ambiente escribió su libro *Ben Sirac*. Las cosas no habían llegado al extremo a que llegarían unos decenios más tarde con Antíoco Epífanés, pero no era difícil prever que se acercaban días de prueba para la fe y las prácticas israelitas. Ello influiría decisivamente en su actitud como sabio de Israel.

Ben Sirac, que conserva y con profusión, como hemos visto, la doctrina de sabiduría humana, comienza su libro afirmando el origen divino de toda sabiduría (1, 1). Dios la creó antes de todas las cosas (1, 4) y la derramó sobre todas ellas (1, 9). La otorga a quienes le aman (1, 10). Acto seguido hace un elogio del temor de Dios «gloria y orgullo que recrea el corazón, da contento, regocijo y largos días

33 Cf. L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'AT* (Cerf Paris 1970) pp. 337-47. F. Delitzsch denominó a Qo «el Cantar de los Cantares del temor de Dios» (das Hohelied von der Gottesfurcht). Citado en O. Proksch, *Theologie des AT* (Gütersloh 1950) p. 405.

34 O. c., p. 345.

35 *Les Sagesse du Proche-Orient ancien* (Paris 1963) p. 136.

36 Se enorgullece de su pueblo (17, 17: Israel es la porción del Señor). Para él la sabiduría es la Ley de Moisés (c. 24). Cf. el elogio del Sumo Sacerdote (c. 50) y el de los antepasados de Israel (44-49).

37 Ben Sirac —lo hemos advertido ya antes— se considera sabio «por la gracia de Dios» (L. Alonso Schökel, *Los libros sagrados. Proverbios y Eclesiástico* (Cristiandad, Madrid 1968) p. 285.

(1, 11 s.) de modo que al que teme al Señor todo irá bien y en el día de su muerte será bendecido (1, 13). Y a continuación pone el temor de Dios en relación con la sabiduría afirmando que es el «principio, raíz y corona de ésta» (1, 14.16.18.20). Para unos el temor es el tema central del libro de Ben Sirac (J. Haspecker)<sup>38</sup>, para otros lo es la sabiduría (G. von Rad)<sup>39</sup>. En realidad el temor de Dios es el camino que conduce a la auténtica sabiduría y ésta a su vez conduce al temor de Dios, como veremos después.

En el c. 24 —capítulo central del libro que comienza con la afirmación de la Sabiduría: «Yo salí de la boca del Altísimo» (v. 3)— el Sirácida pone la sabiduría en relación con el pueblo escogido y con la Ley, lo que constituye una peculiaridad suya. Habiendo buscado en todo pueblo y nación dónde establecer su morada, Dios le ordenó que fijase su patria en Israel. Estableció la sede de su imperio en Jerusalén y ejerció su ministerio en el Templo<sup>40</sup>. Por lo que a la Ley se refiere, después de haber hecho el elogio de la Sabiduría y haber puesto de relieve sus beneficios, escribe: «Todo eso es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos escribió Moisés como herencia para las asambleas de Jacob» (v. 23). Sus preceptos son como canales que, partiendo del mar de la Ley llevan sus aguas a los hombres (v. 23 ss.). Y Ben Sirac, que ha visto convertida su instrucción en un mar, pretende «derramar su enseñanza como profecía» (v. 33). Así Sabiduría, Ley y Profecía forman una «trilogía correlativa» (S. Pié y Ninot)<sup>41</sup>. La Torah más bien que identificarse con la sabiduría es su más estimada expresión. Juntamente con la Ley, Ben Sirac exalta otros valores religiosos tradicionales —el Templo, el culto, el sacerdocio— con lo que contribuye también a dar una tónica religiosa a su libro<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> *Gottesfurcht bei Jesus Sirach* (Roma 1967).

<sup>39</sup> *La Sabiduría en Israel* (Fax, Madrid 1973) p. 310.

<sup>40</sup> «En la Tienda Santa, en su presencia he ejercido el ministerio (*leitourgein*), así en Sión me he afirmado» (SÍ 24, 10). Tal vez piensa en la función sacerdotal de David o del rey davídico. «En la tierra prometida, en la ciudad elegida, en el templo, el pueblo responde a la elección divina por medio del culto: la sabiduría asume aquí esta función litúrgica. Es a la vez palabra que sale de Dios, creadora y salvadora, y palabra que vuelve a Dios, como respuesta litúrgica» (Alonso Schökel, o. c., p. 229).

<sup>41</sup> O. c., p. 266.

<sup>42</sup> Cf. 7, 29-31; 34, 18-21; 35, 1-10; 39, 1-1; c. 50. «Esta orientación según la cual la sabiduría se ajusta cada vez más a la ley, se encuentra también en poemas didáctos del Salterio y en Baruc y aparece en el culmen de su desarrollo en las Pirké Abot, para las cuales el auténtico sabio es el docto de la ley y la ley constituye la norma única y absoluta (I, 11 s.; II, 8; I, 2» (W. Eichrodt, o. c.,

Dios es para Ben Sirac el autor de la naturaleza y de la historia de Israel. El canto de gloria a Dios por las obras que ha realizado en el firmamento y en la naturaleza (42, 15-43, 33) sirve de introducción al elogio de los antepasados (44-51) en el que Ben Sirac, en reflexión sapiencial sobre la historia de Israel, pretende poner de relieve que fue la verdadera sabiduría quien condujo a los hombres ilustres del pueblo israelita. La conclusión (50, 27-29) proclama feliz a quien considera las enseñanzas de Ben Sirac «que vertió de su corazón sabiduría a raudales». Si las lleva a su corazón será sabio. Y si las pone en práctica «para todo será fuerte, porque la huella que sigue es la luz del Señor»<sup>43</sup>.

Con Ben Sirac llegamos al grado máximo de sacralización de la sabiduría israelita, sobre todo en el orden moral, con la introducción de la sabiduría profana en la más genuina herencia religiosa de Israel. El verdadero sabio ha de cumplir con la Ley, en la que se encierra la verdadera sabiduría, ha de sentir y practicar el temor de Dios, es decir, la piedad, la religión; ha de permanecer fiel a los valores religiosos tradicionales frente a las costumbres paganas del helenismo. Va más allá que Prov al presentar la Ley como expresión singular de la sabiduría en una más amplia reflexión teológica. Más allá que Qohelet al considerar al hombre capaz de descubrir el sentido de la vida que Dios ha puesto en la creación y en el hombre. Se acerca en esto a Job, pero lo supera por la amplitud de sus reflexiones sapienciales que, sin descuidar doctrinas de orden especulativo, constituyen toda una Summa Theologica de la doctrina moral sapiencial. A. J. Desecar llega a concluir que para Ben Sirac toda sabiduría viene de Dios, de modo que no existe para él sabiduría alguna puramente humana<sup>44</sup>. Sin que ello signifique renuncia a la sabiduría humana, sino maravillosa armonía con ella como advertiremos después<sup>45</sup>.

p. 97). Por lo demás, son numerosos los textos del AT que recuerda o en que se inspira Ben Sirac. H. Duesberg presenta una larga lista a este propósito en *Les scribes inspirés*, 2 ed. (Maredsous 1966) p. 705 s., que reproduce Pié y Ninot, en o. c., p. 180 s.

<sup>43</sup> El TH dice: «Porque el temor de Yahvé, eso es la vida». Y el griego añade: «Y a los hombres piadosos da la sabiduría. Bendito sea el Señor por siempre. Amén. Amén».

<sup>44</sup> *La sabiduría y la necesidad en Sirac 21-22* (Presenza 3; Ed. Franciscana, Roma 1970) p. 102.

<sup>45</sup> Pero ello no significa un retroceso respecto de la «secularización» de los autores precedentes. Ben Sirac, a pesar de la conexión que pone entre la sabiduría y la Ley, a lo largo de su libro no es de ella de donde deriva las normas de

E) *Sabiduría*.

El libro de la Sabiduría se desarrolla en un marco distinto al de los otros libros Sapienciales. Fue compuesto en el ambiente cultural y filosófico de Alejandría del s. I a.C., que tuvo que fascinar a los judíos, y en un ambiente religioso desfavorable para ellos, impregnado de idolatría y de un paganismo epireista e inmoral. Pero seguramente la religión judía con su monoteísmo y elevada moral debió ejercer un impacto favorable en los espíritus más selectos de la filosofía helenista, que el autor conoce bien <sup>46</sup>.

En este contexto el autor de Sb no tiene como campo peculiar la experiencia y como finalidad el deducir de ella normas prácticas de conducta al estilo de los sabios precedentes. Contiene como Prov 1-9 y Ben Sirac una reflexión teológica, pero se mueve en un orden más profundo y filosófico:

a) En la primera parte (1-5), consciente ya del premio y castigo del más allá, propone una motivación religiosa más elevada que los sabios anteriores. Más que de sabio y necio se habla aquí de sus paralelos «justo» e «impío». Justo es el que tiene a Dios por Padre y se conduce conforme a su ley, por lo que la Sabiduría mora en él; impío es el hombre de pensamientos tortuosos que traman la muerte del justo en quienes no entra la Sabiduría (1, 3 s.; 2, 13 ss.).

b) Los cc. 6-9 contienen la más alta revelación anticotestamentaria de la Sabiduría. El autor la presenta a través de un conjunto de atributos y propiedades (en número de 21:3x1; números sagrados con lo que se quiere expresar la suma perfección). Algunos de ellos, tomados del vocabulario de los filósofos griegos, expresan cualidades que éstos atribuían al «logos» (v. gr. «inteligente», «sutil», «ágil», «perspicaz», «capaz de penetrarlo todo»). Otros, tomados de las imágenes más inmatrimales que se encuentran en la naturaleza («hálito del poder divino»: *atmís*; «emanación pura de la gloria de Dios»: *apórroia eli-*

conducta, sino —como ya hemos advertido—, de la tradición didáctica (cf. G. von Rad, o. c., p. 313). Lo que hace Ben Sirac es presentar un maravilloso conjunto, y feliz armonía, de virtudes humanas y religiosas que hacen de él un humanista religioso, con el acento, debido a las circunstancias en que escribe, en las doctrinas religiosas tradicionales. Más aún, Ben Sirac no se limitó, como hicieron los otros sabios, a dar doctrina, sino que nos refiere no pocos detalles y experiencias de su vida. Y en su vida armoniza la seriedad de la religión de Israel con el humanismo y virtudes del helenismo. Ben Sirac es un hombre profundamente religioso y a la vez profundamente humano, incluso alegre y jovial. Un hombre cuyo trato, además de provechoso, debía resultar agradable.

<sup>46</sup> Cf. C. Larcher, *Etudes sur le Livre de la Sagesse* (EtBibl.; Paris 1969); J. M. Feese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (Analecta Biblical 41; Biblical Institute Press, Rome 1973).

*krinés*; «resplandor de la luz eterna»: *apáugasma*) sitúan a la Sabiduría en el ámbito divino. Participando en la creación y gobierno de las cosas, y teniendo atributos divinos, la sabiduría siente una peculiar predilección por los hombres, tanto que hace de ellos amigos de Dios y profetas (7, 27), asegurando la incorruptibilidad e inmortalidad (3, 13.17) a quienes aman y guardan sus leyes. Ella da a conocer la voluntad de Dios (9, 13.17) y conduce a la salvación (9, 18). Incluso cuando asume categorías de los moralistas griegos las hace depender de la sabiduría; es ella quien «enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza» (8, 7). Se le atribuyen las propiedades y efectos que se venían atribuyendo al espíritu (creación, conocimiento especulativo, orden moral), de modo que prácticamente vienen a identificarse, con la diferencia de que mientras que en los libros históricos y proféticos la sabiduría es más bien efecto del Espíritu<sup>47</sup>, en los libros Sapienciales es su equivalente u ocupa el primer lugar<sup>48</sup>.

c) La última parte del libro (10-19) pone de relieve, con estilo frecuentemente midráshico, cómo la sabiduría, que en Ben Sirac había dispensado una protección especial a los grandes personajes de Israel, la ejerció también sobre el pueblo israelita en la etapa inicial de su historia, que marca el principio de una serie de salvaciones. Y es a través de Israel como la Sabiduría deberá darse a conocer en el mundo (18, 4). Filón presenta a Moisés como un sabio a quien fueron reveladas en éxtasis las palabras divinas.

El autor de la Sabiduría, con sentido de respuesta a la situación de su tiempo y ambiente, sin abandonar a veces las motivaciones de una sabiduría humana, lleva a cabo una maravillosa síntesis, más que moral legalista como Ben Sirac, eminentemente teológica entre la sabiduría israelita (divina) y la sabiduría pagana de los filósofos de Alejandría, entre los valores religiosos tradicionales de carácter teocéntrico, con los valores griegos más auténticos de dimensión más antropocéntrica. Tendríamos un proceso de sacralización no sólo a escala moral sino al más alto nivel especulativo.

47 Cf. Gn 41, 38 ss.; Ex 28, 3; Is 11, 2 s.; Dn 4, 5 s.

48 Cf. Sb 1, 6; 7, 7; 7, 22; 9, 17. Con la personificación de la Sabiduría, el autor puso las premisas: «En el principio existía la Sabiduría» y «La Sabiduría estaba en Dios». No le faltó más que decir: «Y la Sabiduría es Dios». Tal conclusión la presentaría Jn 1, 1. Diríamos que el sabio se coloca a medio camino entre la mera personificación del atributo y la afirmación de la Persona.

## 3.—CONTENIDO Y EXIGENCIAS DE LA SABIDURIA RELIGIOSA.

A) *El temor de Dios.*

Dios se había manifestado en el AT al pueblo como un Dios todopoderoso, precedido de rayos y truenos en sus apariciones<sup>49</sup>, y castigaba los pecados de Israel con la muerte<sup>50</sup>. Esto había provocado en él una sensación de temor que lo inducía al cumplimiento de los mandamientos (Ex 20, 1-20; Dt 5, 21-31). Pero los israelitas fueron adquiriendo conciencia de que Dios era realmente padre de Israel a quien había escogido de entre todos los pueblos de la tierra llevado de su amor (Ex 3, 7; Dt 7, 8 s.). Así el temor, radicado en un principio más bien en el miedo, que reflejaba el sentimiento de distancia entre Dios y el hombre y que oscilaba entre el *mysterium tremendum* y el *fascinans* (Eichrodt), fue evolucionando hacia un temor reverencial y filial que implicaba unos sentimientos de confianza, obediencia, amor personal a Dios, que no tiene paralelo en las religiones del Próximo Oriente<sup>51</sup>.

En *los Sapienciales* se dice del temor de Dios que es el principio y a la vez gloria y corona de la sabiduría, se hace mención de los numerosos beneficios que confiere, se ponen de relieve las exigencias que comporta, y se multiplican, en consecuencia las recomendaciones respecto de él.

A) El temor de Dios (*yir'at 'elohim*) es el principio de la sabiduría y también gloria y corona de la misma. Principio (Prov 1, 7; Si 1, 14.20) en cuanto que dispone el ánimo para escuchar y cumplir los dictámenes de la sabiduría (Prov 9, 10; 15, 33; Si 15, 1), de la sabiduría profana y de la religiosa, pues en la perspectiva de los sabios toda viene de Dios. De ahí que la actitud temerosa de Dios no sólo es principio de la sabiduría sino que esa actitud es ya ella auténtica sabiduría (Jb 28, 28). Pero el temor de Dios es además gloria y corona de la sabiduría (Si 1, 11.18), término a que aquélla conduce pues que el temor de Dios ha venido a designar la comunicación personal y vital con Dios. Por ello se ve obligado a exclamar Ben Sirac: «¡Qué

49 Cf. Ex 15, 11.16; 20, 18; Lv 11, 2 s.; 20, 3; 22, 2 s.32; Num 16; I Sm 2, 2; 6, 20; Am 2, 7; 4, 2; Is 6, 3.

50 Gn 3, 3; Ex 21, 12; Lv 20, 8 ss.; 24, 17; Nm 16; 21, 4 ss., etc.

51 «El miedo es uno de los elementos fundamentales de la piedad babilónica» (H. Seeger). Cf. W. Eichrodt, o. c., pp. 271-77. L. Alonso Schökel, '¿Temer o respetar?', CuBib 23 (1976) 21-28.

grande el que ha encontrado la sabiduría! Mas no aventaja a quien teme al Señor. El temor del Señor sobresale por encima de todo; el que lo posee, ¿a quién es comparable?» (Si 25, 10 s.). Y recordando las cosas más estimables a juicio de los hombres, afirma: «La riqueza y la fuerza realzan el corazón, pero más que las dos el temor del Señor. En el temor del Señor no existe mengua, con él no hay ya por qué buscar ayuda. El temor del Señor es como un paraíso de bendición, él protege más que toda la gloria» (Si 40, 26 s.). La razón es que el temor de Yahvé hace grato a Dios, en cuyas manos están todos los bienes.

B) Entre los *numerosos beneficios* que comporta vale la pena mencionar los siguientes: es fuente de vida que libra del mal (Prov 14, 27; 19, 23). Confiere una seguridad inexpugnable y libra la casa de la ruina (Prov 14, 26; Si 27, 3). Lleva a encontrar un buen amigo y fiel compañero (Si 6, 16 s.), una buena y prudente mujer (Si 26, 3; cf. Prov. 1914). Recrea el corazón, da contento, regocijo y largos días (Si 1, 12). El temor del Señor conduce a la conversión interior (Si 21, 6). Proporciona su apoyo y libra de la prueba (Si 34, 12-17; 33,1). Obtiene la misericordia, contento, duradero y la bendición el día de la muerte (Si 2, 7-9; 1, 13), y hará brillar sus buenas acciones como la luz (Si 32, 16). Los que temen al Señor constituyen la raza honorable afirma preciosamente Ben Sirac en 10, 19-25; entre los hombres se considera dignos de honor a los constituidos en autoridad, pero es más digno de honra el que teme a Dios, sea rico o pobre. Sólo Dios es digno de la gloria plena y absoluta; el hombre será tanto más grande y digno de honor cuanto más cerca se encuentre de Dios. Y el hombre se acerca a Dios por la piedad filial, por la práctica de la religión.

C) Entre *las actitudes* que comporta el temor de Dios hay que señalar: la confianza y amor, la obediencia de los mandatos y los sentimientos de humildad y aceptación de las pruebas que Dios envía. Todo lo cual aparece de modo peculiar en el libro de Ben Sirac.

La actitud de *confianza y amor a Dios*, que aparece ya en las colecciones más antiguas de Prov 16, 20; 28, 25) independientemente del temor de Dios, se encuentra sobre todo en los fragmentos más sacralizados. W. Zimmerli ha captado bien la actitud de confianza en Dios con que debe caminar el temeroso de Dios en medio de la incertidumbre en que se mueve Qohelet cuando escribe su obra. Temer



a Dios «no es aquí (como en Prov) caminar sobre senderos en plena luz, seguro de poder recoger todos los frutos y honores de la vida. El temor de Dios es aquí (en Qohelet) caminar bajo un cielo misterioso y cerrado, nunca seguro de que venga de él de repente una mirada que conforte al caminante, pero pendiente a cada paso de la liberalidad de Dios, llamado también a cada paso a soportar gustoso el misterio y la angustia que Dios puede esconder»<sup>52</sup>. Ben Sirac recomienda: «Los que teméis al Señor confíaos a él» (2, 8). «¿Quién perseveró en el temor de Dios y quedó abandonado?» (1, 10). Poco después coloca en paralelo a los que «temen» y a los que «aman» al Señor (1, 15-17). Y después de aludir a los peligros a que se vio expuesto en sus viajes, que llegaron a poner en peligro su vida, exclama: «El espíritu de los que temen al Señor vivirá, porque su esperanza está puesta en aquel que los salva. Quien teme al Señor de nada tiene miedo, y no se intimida, porque él es su esperanza» (34, 13 ss.).

El *cumplimiento de los mandamientos* viene a ser algo inherente al temor de Dios. Ya en las colecciones de sabiduría humana de Prov se menciona al temor de Yahvé, en sentencias que pueden haber sido introducidas tardíamente, y expresa un comportamiento moral que se relaciona con la justicia y con la retribución más que una relación personal con Yahveh<sup>53</sup>. El epiloguista de Qo ha añadido a la recomendación de Qohelet de temer a Dios, como su manifestación concreta, el «guardar los mandamientos» (12, 13). Ben Sirac es quien más pone de relieve esta exigencia del temor de Dios: «los que temen al Señor no desobedecen sus palabras, los que le aman guardan sus caminos» (Si 2, 15). «Temer y amar no están vistos como antítesis, sino como sinónimos: son dos formas semejantes de la fidelidad a Dios; su expresión o realización es la obediencia y el cumplimiento de los mandamientos» (L. Alonso Schökel)<sup>54</sup>. Conectando con la sabiduría, dice Jb «que el temor del Señor es la Sabiduría» (28, 28), y Ben Sirac que «toda sabiduría es temor del Señor y en toda sabiduría se practica la ley (1, 16.18). Con ello la sabiduría de

<sup>52</sup> *Das Buch des Prediger Salomo* (ATD 12/2; Göttingen 1962) p. 174.

<sup>53</sup> Cf. 10, 27; 14, 27; 19, 23; 22, 4; 23, 17. «Retengamos sin embargo que el verbo ("temer a Yahvé", Pr 24, 21) y el adjetivo (yeré 'YHWH, Ps 14, 2), contrariamente a "temor de Yahvé" expresan una relación personal con Yahvé, en dos textos que pueden ser antiguos» (L. Derousseaux, l. c., p. 332).

<sup>54</sup> L. c., p. 151.

Israel entra en la escuela del Dt y viene a ser un elemento esencial de la alianza <sup>55</sup>.

El hombre es un ser débil (17, 32), propenso al mal (Si 17, 31), pecado (Si 8, 5; 19, 16) y precisa de *la corrección*. A veces Dios «reprende, adoctrina y enseña y hace volver como un pastor a su rebaño» (Si 18, 13). El que teme al Señor «tiene que preparar el alma para la prueba» (Si 2, 1), porque «en el fuego se purifica el oro, y los aceptos a Dios en el crisol de la humillación» (Si 2, 5); y «aceptar la corrección» (Si 32, 13.17) haciéndose con ello acreedor a la misericordia y perdón de Dios que él otorga generosamente a quienes le temen (Si 32, 16) <sup>56</sup>.

El temor de Dios, así entendido, y la sabiduría religiosa implican unas actitudes, tanto respecto de Dios como respecto del prójimo, algunas ya antes mencionadas, que merecen una ulterior más amplia consideración.

### B) *Actitudes para con Dios.*

Los sabios suponen las verdades religiosas de los libros históricos y proféticos, como la existencia de Dios <sup>57</sup>, Creador y Señor de todas las cosas, su omnipotencia, sabiduría y demás atributos <sup>58</sup>. «El conocimiento de Dios es el principio y lo principal de la sabiduría, y el reconocimiento prácticamente en la vida por el cumplimiento de los deberes religiosos es sabiduría perfecta» (R. A. Dyson) <sup>59</sup>. Ya escri-

<sup>55</sup> Cf. Dt 4, 1-8.13 s.44 s.; 5, 1 ss.22; 6, 1 ss.; 7, 11 ss.; 8, 1, etc.

<sup>56</sup> Von Rad expresa en estos términos la diferencia entre el temor de Dios en Ben Sirac respecto de los sabios precedentes: «En la sabiduría antigua se entendía por temor de Dios lo que el hombre debe saber sobre su vinculación a El, y especialmente su obligación de obediencia a la voluntad divina. Pero este concepto que más bien describía circunloquialmente una postura existencial, es interpretado y detallado ahora en el Sirácida con una fuerte tendencia hacia lo vivencialmente mensurable, es decir en el sentido de los contenidos conscienciales, de las sensaciones y de los querer. El temor de Dios es alegría (Sir 1, 11); el temor de Dios es humildad (Sir 1, 27); el temor de Dios es amor a él (Si 2, 15 s.) ... El temor de Dios busca a Dios, está orientado hacia él (Sir 35 [32], 14 s.), confía en él y espera en él (Sir 2, 6). Es claro que el concepto aparece en el Sirácida con una acepción mucho más amplia y general. Pero ante todo: el temor de Dios se atiene a la Torá. Y con esto hemos alcanzado el punto donde generalmente se ve la *differentia specifica* entre Siraj y la sabiduría precedente» (O. c., p. 312).

<sup>57</sup> Sólo Sb 13, en atención a las circunstancias concretas, menciona el argumento para demostrar la existencia de Dios que procede del efecto a la causa. Y hace la más fina ironía de los ídolos.

<sup>58</sup> Cf. Aúreo Sánchez, *La ética de los Sabios de Israel* (Madrid 1970) pp. 27-40.

<sup>59</sup> *Proverbios* («Verbum Dei», Com. a la S. E., II; Herder, Barcelona 1956) p. 730.

bía Platón que «toda ciencia separada de la justicia y de las otras virtudes, es astucia más bien que sabiduría»<sup>60</sup>.

Pues bien, Dios, que creó al hombre a su imagen (Gn 1, 26 s.; Si 17, 3), como ser libre y responsable (Si 15, 11-17)<sup>61</sup>, y que irrumpió en la historia de la humanidad manifestándose a Israel, exige del hombre unas actitudes como respuesta que los sabios de Israel no pudieron menos de señalar en el proceso de sacralización de la sabiduría. Los sabios insisten en las siguientes:

— *Como actitudes radicales:*

a) *La conversión.* Yahvé es el Dios tres veces santo (Is 6, 3), y nadie fuera de él posee esa santidad. Si los mismos ángeles conservan una «debilidad radical», «¡cuánto más los que habitan estas casas de arcilla, hincadas ellas mismas en el polvo!» (Jb 4, 18 s.). Por eso se ha preguntado antes Elifaz: «¿Es justo ante Dios algún mortal? ¿Ante su Hacedor es puro un hombre?» (Jb 4, 17). El hombre, pues, debe convertirse sinceramente a Dios: «No digas, "pequé y, ¿qué me ha pasado?", porque el Señor es paciente. No te sientas tan seguro del perdón que acumules pecado tras pecado» (Si 5, 4 s.). Y sin tardanza ni dilación: «No tardes en volver al Señor, no lo difieras de un día para otro, pues de pronto salta la ira del Señor, y perecerás al tiempo del castigo» (Si 5, 7). Conversión que implica la «abominación» de la idolatría, que tanto fustigaron los profetas y a cuyo peligro se vieron también sometidos tanto los judíos de Palestina (Si), como los de Alejandría (Sb), y el «alejamiento de la impiedad», del pecado, de los caminos que conducen al mal (Prov 1-9). «Conviértete al Altísimo, exhorta Ben Sirac, y apártate de la injusticia, odia con toda el alma la abominación» (17, 26). Es grande la misericordia de Dios para con quienes se convierten (17, 29).

b) *Fe y obediencia a Dios.* Los sabios han dejado plasmado en sus obras un ejemplo de fe profunda. Job frente a sus dudas e incertidumbres; no obstante las cuales porrumpe en una auténtica explosión de fe ante los duros ataques de Bildad (19, 23-27) y las palabras de Yahveh (42, 1-6). Qohelet frente al desconcierto a que le llevó su reflexión sobre la vida humana, a pesar del cual sigue recomendando

<sup>60</sup> *Menexene*, 247a. Cicerón lo cita en *De Off.* I, 19: «Scientia, quae est remota a iustitia, calliditas potius quam sapientia est appellanda».

<sup>61</sup> Cf. sobre todo 15, 11-18. Y *Base antropológica de la ética sapiencial del AT*, en Aúreo Sánchez, o. c., pp. 41-58.

el temor de Dios (5, 6; 12, 13). Exigida por el temor del Señor (Si 2, 8) y basada en las más puras tradiciones israelitas y en el ejemplo de los antepasados de Israel cuya vida había sido conducida por la sabiduría (Si 44, 15). También en medio de los ambientes paganos de la diáspora y con una fe abierta a los valores humanos y morales extranjeros (Sb).

W. Eichrodt advierte el matiz peculiar que la relación de la sabiduría con el temor de Dios y la Ley, sobre todo en Ben Sirac, ha supuesto para la fe: «Al hombre piadoso del exilio y del postexilio toda la situación externa en que estaba inmerso lo empujaba a ver en el lema de la fe el camino para una nueva base de su relación personal con Dios. Pero esa actitud de fe no se corresponde sin más con la concepción que de ella tiene el profetismo, sino que reviste una forma especial como consecuencia de su acentuada conexión con la ley, de modo que sería más acertado llamarla *obediencia de fe*»<sup>62</sup>.

c) La *confianza* en Dios es otra de las actitudes que señalan los sabios. Es en él y en la propia inteligencia en quien hay que confiar (Prov 3, 5 s.), seguro de que él no abandona a quien confía en él y le invoca: «Mirad a las generaciones de antaño y ved: ¿Quién se confió al Señor y quedó confundido? ¿Quién perseveró en su temor y quedó abandonado? ¿Quién lo invocó y fue desatendido?» (Si 2, 10). Por ello exhorta Ben Sirac a los que temen al Señor a confiarse a El (Si 2, 8). Pero la confianza ha de basarse en la humildad (Si 35, 13-18), en el cumplimiento de los deberes, sobre todo en los que se refieren a Dios (Si 13, 17). La súplica de Ben Sirac por el pueblo (36, 1-17) y la acción de gracias cuando se ve abandonado y sin apoyo humano (51, 10-12), invocando a Dios como Padre, son preciosas invitaciones que recuerdan a todo hombre el deber de acudir a Dios en actitud confiada.

— *Como manifestaciones también exteriores:*

a) La *oración*, como expresión de la fe en Dios omnipotente y sabio, justo y bueno, que está presente en la creación y en la historia con su providencia (Jb 5, 8 ss.; Ci 36, 16 s.; Sb 8, 1 ss.), como reconocimiento de la majestad divina (Si 39, 8) y de la necesidad que tenemos de sus dones, aún conscientes de que él conoce nuestras necesidades aún antes de que se las manifestemos. Encuentra singular

<sup>62</sup> O. c., p. 303.

acogida cuando proviene de corazones afligidos por la desgracia (Si 35, 13-24). Deberá ir acompañada de humildad (Si 35, 17), de rectitud de vida (Prov 15, 8.29), ser moderada en las palabras (Qo 5, 1 s.; cf. Mt 5, 7).

En el ámbito de la oración, el hombre sabio debe dirigirse a Dios, por encima de la plegaria interesada, en un cántico de alabanza y acción de gracias: por la creación (Si 42, 15-43, 31), por su providencia (39, 12-35), por los beneficios recibidos, lo que dispone a Dios a conceder otros nuevos (Si 35, 5-10; 51, 1-12). Alabanza y acción de gracias que hay que tributarle en esta vida, dado que ello ya no es posible en el seol (17, 27 s.). Llama la atención semejante actitud en quienes desconocían el premio del más allá con lo que supone de motivación para una tal conducta.

b) *El culto*, con sus sacrificios y demás manifestaciones, constituía una obligación para Israel, prescrita por la Ley, como pueblo sacerdotal (Ex 20, 22-23, 33). El autor de Prov exhorta a honrar a Yahvé con las primicias de todas las ganancias (3, 9). Por lo que a los votos se refiere, Qohelet da un doble consejo: «Si haces un voto a Dios, no tardes en cumplirlo... El voto que has hecho cúmpelo» (5, 3). Y advierte acto seguido: «Es mejor no hacer votos que hacerlos y no cumplirlos» (5, 4). Pero ya Prov 21, 3 advierte que «practicar la justicia y la equidad es mejor ante Yahveh que el sacrificio». Y Ben Sirac, que es un entusiasta admirador de las funciones litúrgicas<sup>63</sup> no se queda en el esplendor de las mismas, sino que advierte que para que sean gratas a Dios tienen que ir acompañadas de las disposiciones interiores:

«No te presentes al Señor con las manos vacías,  
pues todo esto es lo que prescribe el mandamiento.  
La ofrenda del justo unge el altar.  
su buen olor sube ante el Altísimo.  
El sacrificio del justo es aceptado,  
su memorial no se olvidará...  
En todos tus dones pon tu rostro alegre,  
con alegría consagra los diezmos...  
No trates de sobornarle con presentes, que no los acepta,  
no te apoyes en sacrificio injusto» (Si 35, 4-11).

<sup>63</sup> Cf. 45, 6-22 (amplio elogio de Aarón y la gloria de su sacerdocio); 47, 8-10 (a propósito de David recuerda el esplendor y magnificencia que dio al culto); 50, 1-21 (amplia y entusiasta descripción de las actuaciones del sumo sacerdote Simón en el Templo).

Los sabios de Israel, profesionales de la reflexión, al llevarla al plano religioso, captaron bien que la dimensión de interioridad y profundidad es lo fundamental en las relaciones personales con Dios. Conectaron con la tradición profética que exigía la rectitud de corazón como condición de toda práctica ritual<sup>64</sup>.

C) *Algunas actitudes para con el prójimo.*

En el apartado sobre las «Exigencias humanas de la sabiduría», hemos enumerado un conjunto de virtudes así llamadas «humanas»<sup>65</sup>. Estas, particularmente algunas, como la justicia, la caridad, tienen un campo común con las que llamaríamos virtudes «religiosas». No es fácil determinar, y menos en la concepción de los sabios de Israel, el punto límite entre ambas, si es que lo hay. Posiblemente reflejamos mejor su pensamiento si afirmamos que para ellos lo humano es religioso y lo religioso es humano.

Por ello nos limitamos a mencionar aquellas virtudes que se hacen resaltar más en las secciones o libros más sacralizantes, o que entrañan una mayor perspectiva o referencia a lo religioso:

a) *La humildad frente a la soberbia* y la hipocresía. El autor de Prov afirma que la sabiduría está con los humildes (11, 2), y que el temor de Yahvé es el premio de la humildad (22, 4). Por lo que Dios otorga su favor a los sencillos y humildes, mientras que se muestra arrogante con los soberbios (3, 34). El aborrece los ojos altaneros (6, 17), tanto que él destruye la casa de la soberbia (Prov 15, 25). Ben Sirac afirma igualmente que la sabiduría está lejos del orgullo (15, 8) y que éste resulta odioso a los ojos de Dios y a los de los hombres (10, 7). Advierte que cuanto más grande se sienta el hombre más debe humillarse ante Dios, con lo que hallará gracia ante él (3, 18). Y mezclando motivaciones humanas y religiosas, como muchas veces, recomienda: «No te exaltes a ti mismo, para no caer y acarrear deshonor, porque el Señor revelaría tus secretos y en medio de la asamblea te echaría por tierra por no haberte llegado al temor del Señor (1, 30).

b) *La veracidad frente a la falsedad.* Job se precia, al hacer su defensa, de no haber caminado junto a la mentira ni haber dirigido sus pasos hacia la falsedad (31, 5 s.). Los sabios de Prov enumeran entre las cosas abominables a Yahveh: el testigo falso que profiere calumnias (6, 16); la balanza falsa, mientras que gana su favor el

<sup>64</sup> Cf. Am 5, 22 s.; Os 6, 6; 8, 13; Is 1, 11; Jr 7, 21 ss.

<sup>65</sup> Cf. Primera Parte: Salm 26 (1979) 371 ss.

peso justo (11, 1; 20, 23); los labios mentirosos, siéndole gratos en cambio quienes practican la verdad (12, 22). El Sirácida, que recomienda con frecuencia la verdad y la huida de la mentira deteniéndose en motivos humanos (7, 13; 22, 22), sólo a veces presenta motivación religiosa: «No seas hipócrita delante de los hombres, pon guardia a tus labios, porque Dios revelará tus secretos (1, 29 s.). Una de las cosas más detestables a los ojos de Ben Sirac, y que lo es también a los ojos del Señor, es la actitud del hipócrita que «guiña el ojo urdiendo el mal, el que habla bien de ti y luego cambia su lenguaje» (Si 27, 22-24).

c) *La bondad y la misericordia frente a la malicia, el rencor y la ira.* Job se gloria ante Dios Shadday de no haberse alegrado del infortunio de su enemigo y haberse gozado de su mal, y haber dado hospitalidad al caminante (31, 29-32). El autor de las lecciones salomónicas, que se detiene a veces en motivos humanos (12, 28), exhorta en 20, 28 a no decir: «Voy a devolver el mal», sino a «confiar en Yahvé que te salvará»; preciosa recomendación que recuerda la de I Ts 5, 15 y Rm 12, 17. También recomendará no gozarse de la ruina del enemigo «no sea que lo vea Yahvé y le desagrade» (24, 17 s.) y exhortará a socorrer al enemigo en sus necesidades con lo que «amon-tonas sobre su cabeza brasas y Yahveh te dará la recompensa» (25, 21 s.). Ben Sirac, en un conjunto de consejos en que entremezcla una vez más ambas motivaciones, recomienda: «No seas pusilánime en tu plegaria y no descuides hacer limosna» (7, 10), porque «el agua apaga el fuego y la limosna perdona los pecados» (3, 30). Sea cual fuere el agravio que te haga el prójimo «no le guardes rencor» (10, 6), pues «el que se venga sufrirá venganza del Señor» (27, 30). «Hombre que a hombre guarda ira, ¿cómo del Señor esperará curación? No tiene piedad de un hombre como él ¡y pide perdón por sus propios pecados!... Recuerda la alianza del Altísimo, y pasa por alto la ofensa» (28, 1-7).

d) *La castidad frente a la sensualidad.* El autor de la Introducción a Prov, que tiene amplias recomendaciones en torno a evitar la mujer extraña, a los motivos humanos que aconsejan tal actitud añade preciosos motivos de índole religiosa: «el olvido de la alianza de su Dios» (2, 17). Si bien no conocemos ceremonia alguna de tipo religioso que acompañase a la celebración del matrimonio, éste tiene como autor a Dios (Gn 2, 1, 27 s.; 2, 23 s.) y prohibió el adulterio en su Ley (Ex 20, 14; Dt 5, 2.18). Y en 5, 21 como motivo para disuadir del adulterio manifiesta que «los caminos del hombre están en la presencia de

Yahveh, él vigila todos sus senderos» y no dejará sin castigo su pecado. De la mujer buena y prudente, en cambio, dice que es un don de Yahveh (5, 18 s.; cf. 18, 22; 19, 14). Ben Sirac dice de la mujer adúltera: «primero, ha desobedecido la ley del Altísimo; segundo, ha faltado a su marido; tercero, ha cometido adulterio» (23, 23); ante tales consecuencias es evidente que «nada vale más que el temor del Señor; nada más dulce que atender a los mandatos del Señor» (23, 27). A quien cree que su pecado puede quedar oculto, advierte: «no sabe que los ojos del Señor son diez mil veces más brillantes que el sol, que observan todos los caminos de los hombres y penetran los rincones más ocultos... En las plazas de la ciudad será éste castigado, será apresado donde menos lo esperaba» (23, 19-21).

## CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

1.—*Los sabios de Israel* no se quedaron en un humanismo a ras de tierra. No se limitaron a enseñar y consignar una sabiduría profana, sino que, en una reflexión cada vez más teológica, dieron a la sabiduría una vertiente, al final, decididamente religiosa; lo que constituye la novedad y característica de la sabiduría israelita en relación con la sabiduría extrabíblica.

La Introducción de Proverbios, también Job y Qohelet, pero sobre todo Ben Sirac, conservando las normas de sabiduría secular y motivaciones humanas, añaden preceptos estrictamente religiosos, e incluso motivaciones religiosas a normas de sabiduría más bien humana. Nuestros sabios consideraron valiosas aquellas normas de sabiduría humana, y por ello las han conservado y desarrollado para guía de la comunidad israelita. Pero ahora también los viejos proverbios son presentados bajo la autoridad de las exigencias éticas de Yahvé y en un tono exhortatorio que recuerda la predicación del Duteronomio. «Las normas de nivel moral natural —escribe W. Eichrodt— recibieron *la autoridad absolutamente nueva* al ser entendidos como expresión de la voluntad del único Señor divino, que pretendía tener sometida la vida humana en todos sus aspectos. Al atribuirse a la única autoridad absoluta, estos principios básicos de convivencia humana se vieron exentos de la esfera de una obligatoriedad puramente relativa, cimentada en el marco y límites de una determinada situación histórica, para entrar a participar del carác-



ter absoluto y atemporal de lo santo»<sup>66</sup>. Y esas normas de conducta práctica con esa autoridad absolutamente nueva vinieron a conjuntarse en los libros sagrados de Israel con una revelación progresiva que llegó a la personificación de la Sabiduría divina en la que los sabios vieron el origen de toda sabiduría humana y religiosa.

2.—*Con ello y en las circunstancias* en que tuvieron que ejercer su actividad los sabios de Israel, fueron, además de los humanistas del pueblo escogido, como expusimos en la Primera Parte de este trabajo:

a) Los *guías espirituales* que durante los últimos siglos de la historia de Israel, en la que habían desaparecido los profetas, mantuvieron la fe de los israelitas, con la trasmisión de los principios religiosos de los Profetas y su peculiar acción moralizadora, frente al desaliento de unos y la apostasía de otros. Incluso el autor de Job y Qohelet que, ante la duda y el desconcierto, que tuvo que afectar a muchos de sus contemporáneos, mantuvieron firme la fe en Yahveh y recomendaron una conducta moral y humana en relación con ella. Y si bien los sabios no están tan atentos al culto como los sacerdotes y se preocupan menos que los profetas por la Historia de la Salvación, en su reflexión sobre la realidad, aunque no lo digan expresamente, parten de la misma fe que los sacerdotes, los profetas.

b) Los *precursores del Evangelio*. A medida que avanza la época de los sabios nos aproximamos a los tiempos mesiánicos. El último libro sapiencial —La Sabiduría— es posible que diste menos de un siglo del nacimiento de Cristo<sup>67</sup>. Guiados por el Espíritu, los sabios tuvieron lógicamente que contribuir a la preparación de los tiempos mesiánicos. En realidad cumplieron esta misión de diversas maneras: unos inquietando los espíritus con problemas que, al no hallar solución satisfactoria, obligaban a poner la esperanza en el futuro Mesías (así Jb y Qo). Otros con consejos de elevada moral a los que el Evangelio no tendría más que añadir una motivación más elevada (de este modo sobre todo Prov y Sl). Algunos personificando de tal modo

<sup>66</sup> O. c., p. 322.

<sup>67</sup> Compuesto ciertamente entre los años 150 (en que se concluye la versión de los LXX, que el autor de Sb utiliza) y el 30 a.C. (año en que tuvo lugar la ocupación de Egipto por parte de Roma, de la que no se advierte indicio alguno en el libro). Si admitimos que la solapada persecución que sufren los judíos proviene de las autoridades egipcias, la composición del libro habría tenido lugar bajo Ptolomeo VIII (117-81), o en los años anteriores a la conquista romana en que se juzgaba a los judíos favorables a Roma.

la Sabiduría divina que prepararon, al menos con su lenguaje, la revelación del misterio trinitario, atribuyéndole, por lo demás, efectos que realizaría el Mesías (habría que mencionar a este propósito ante todo Prov 8, 22-36; Si 24; Sb 7, 22-30). El libro de la Sabiduría, por su parte, constata la revelación del más allá con sus premios y castigos, y abriendo perspectivas universalistas<sup>68</sup>.

## CONCLUSION

Los sabios de Israel crean una síntesis de religión humanista o humanismo religioso, que origina un nuevo tipo de hombre israelita y constituye un buen ejemplo para tiempos de secularización.

### 1.—SINTESIS DE HUMANISMO RELIGIOSO.

Israel había vivido bajo un régimen «teocrático» en el que Yahvé era el rey del pueblo y la Ley que le dio por mediación de Moisés su única norma de conducta. Los Profetas, continuadores de la obra de Moisés, eran los «portavoces» de Dios, a través de los cuales continuaba hablando al pueblo. Todo ello provocaba un ambiente religioso y sacral de modo que Israel vivía enclaustrado en lo que nosotros denominaríamos con nuestra terminología «intenso ambiente de cristiandad».

Pero con la caída del Reino y sus instituciones surgieron nuevas realidades: el contacto con otros pueblos con el consiguiente influjo de éstos culturalmente superiores a Israel; la dominación extranjera primero de los babilonios, después de los persas, luego de los Ptolomeos de Egipto, más tarde los Seléucidas de Siria que, juntamente con el dominio político, pretendían imponer su cultura y costumbres, en las cuales si bien había cosas inaceptables para un israelita, no faltaban elementos perfectamente compatibles con la religión.

<sup>68</sup> Sorprende que los Sabios, que conocieron los vaticinios mesiánicos de los Profetas, no hablen expresamente del Mesías. En realidad sólo en dos casos podría verse una alusión al mismo: en algunas frases de Ben Sirac en su plegaria por la restauración de Israel del c. 36, con las que los profetas solían evocar los tiempos mesiánicos (vv. 6.9.10.12.13.14.17). Y en Sb 2, que, refiriéndose en sentido literal histórico al justo en general, se verifica de modo eminente en el Mesías (Cf. Sal 21). De este libro escribe con razón el P. Lagrange: «El libro de la Sabiduría está todo él compenetrado del valor del alma, sin especificar por medio de quién será salvada; predica la salvación misma del Evangelio, sin decir quién será el Salvador. El Evangelio contiene la misma doctrina, pero añade que el Salvador del alma es el Mesías y que este Mesías es Jesús de Nazaret» (RB 4, 1907, 85-104).

*Los sabios de Israel* hubieron de hacerse la pregunta: ¿cómo vivir la religión israelita en esos nuevos tiempos? ¿Cómo incorporar las nuevas realidades a la religión tradicional? En esta situación, los sabios:

*Descubren*, en una reflexión que caracteriza su actividad, el valor de la razón y su autonomía, el valor de las cosas en sí mismas, y se emancipan de la creencia de que todo conocimiento viene directa e inmediatamente de Dios, se desligan de una concepción puramente sacral.

*Y realizan* en una primera fase una secularización de lo sagrado incorporando al acervo cultural religioso de Israel un conjunto de valores humanos. Y en una segunda fase una sacralización de esos valores humanos que incorporan a la religión. Todo ello en una lograda síntesis de religión humanista o humanismo religioso.

*Las dos expresiones*, «sabiduría» y «temor de Dios», habían significado originariamente dos tipos distintos de dedicación en Israel: la enseñanza de las escuelas de los sabios y la educación ordinariamente religiosa de los israelitas dada por los padres y las autoridades religiosas. Los sabios israelitas realizan la conexión. Lo que el profeta Isaías había dejado entender en el oráculo de 29, 13 ss.: que la enseñanza sapiencial tenía que incluir la enseñanza religiosa, lo hace realidad el autor de Prov 1, 7 al afirmar que el temor de Yahveh es el principio, raíz y la forma más excelente de sabiduría, sacralizando todo el proceso sapiencial.

## 2.—EN CONSECUENCIA,

*El hombre ideal de la concepción de los sabios vendrá definido desde una doble perspectiva:*

A) *Desde la fidelidad a Dios*, que implica una actitud profundamente religiosa de conversión y fe sincera, el cumplimiento de los preceptos divinos, la práctica de aquellas virtudes que derivan directamente de la religión.

*Desde una actitud sapiencial* que implica ese conjunto de virtudes humanas (autodominio, prudencia, sensatez, equilibrio, etc.) que constituyen lo que en nuestro vocabulario designamos con la expresión: «el hombre honrado».

Ahora ya «hombre justo» es puesto en paralelo con «hombre sabio» o sensato. De la misma manera que hombre «impío» se equipara a «hombre necio» o insensato. «La autonomía del sabio está unida en los sapienciales a la heteronomía de los preceptos divinos. Esto sucede ya en las colecciones más mundanas del libro de los Proverbios donde el justo tiene tanto parecido con el "honnête homme", el "gentleman" o el noble caballero castellano, como el justo piadoso del Sirácida... En éste, el ideal del justo es cada vez más religioso, hasta llegar a la síntesis de sensatez y piedad, que constituye para Ben Sirac el ideal del sabio» (Aúreo Sánchez) <sup>69</sup>.

### 3.—OBSERVACION FINAL.

*Asistimos en nuestros días* a un progreso sorprendente de las ciencias naturales y de las ciencias humanas, a un desarrollo formidable de la cultura humana.

El Concilio Vaticano II, en el capítulo II de la *Gaudium et Spes*, que dedica al «Sano fomento del progreso cultural», se hace la pregunta siguiente: ¿Cómo podrá compaginarse la legítima autonomía que reclama para sí la cultura, sin llegar a un humanismo meramente terrestre e incluso contrario a la religión? (n. 56).

He ahí la gran tarea que tiene planteada hoy la Iglesia, similar a la que planteó al pueblo de Israel en la época de los sabios el helenismo y la filosofía griega.

Son dos épocas de la historia en que el pueblo de Dios tuvo que salir de sus reductos —comunidad religiosa judía entonces, ambiente de cristiandad hoy— para enfrentarse con un mundo nuevo, en el que evidentemente hay cosas que rechazar como incompatibles con la fe cristiana, pero las hay también que es preciso asimilar como exigencia y valores de los tiempos nuevos y penetrarlas del espíritu de Jesús de Nazaret. Es preciso llevar a cabo una síntesis armoniosa de humanismo y religión, ciencia y fe, que lleve a la formación de un tipo de hombre nuevo, similar al hombre ideal de los sabios y que, nos parece, es el que se perfila en el espíritu del Vaticano II.

La tarea es árdua. Pero ya la realizaron en su tiempo los sabios de Israel. Y la realizaron sin sufrir, al menos que sepamos, traumas en su fe. Permanecen fieles a ella y parecen armonizarla sin grandes

<sup>69</sup> O. c., p. 228.

dificultades con los conocimientos que han ido adquiriendo con la razón y la experiencia. Nosotros asistimos a un proceso de secularización que nos crea verdaderos problemas de fe. Tal vez no hemos tomado las riendas todavía de un proceso de sacralización de lo secular semejante al de los Sabios de Israel.

Pero en el horizonte se perfilan ya ciertas esperanzas. En esto sí que podemos estar de acuerdo con la constatación de Hans Küng, hombre ciertamente sensible a la problemática moderna: «Quien conozca —escribe— la historia no tiene por qué extrañarse de que hoy, después de tanto hablar de secularidad, evolución y revolución, Jesús haya vuelto a hacerse popular especialmente, según parece, entre los seculares, tanto evolucionarios como revolucionarios. Una vez que la «muerte de Dios» muere en la misma América con tanta rapidez y que Jesús, después de dos mil años, ha tenido el honor de "cubrir" por dos veces en el mismo año la portada de *Times*, esos teólogos cristianos tan conscientes de su tiempo que acostumbraban a cabalgar sobre la última ola para alcanzar —dicen— nuevas orillas, han diagnosticado que el viento ha vuelto a cambiar: de la secularidad a la religiosidad, de la vida pública a la interioridad, de la acción a la mediatación, de la racionalidad a la sensibilidad, de la "muerte de Dios" a la "vida eterna". Y puede ser que se deba realmente a esto: a que por ser cristianos *todavía*, consideran hoy más importante ocuparse de Jesús que de Marx, Freud, Nietzsche y otros redentores de nuestros días»<sup>70</sup>.

GABRIEL PEREZ

<sup>70</sup> *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid 1977) p. 164 ss.