

EL LIBRO DE LOS
PROVERBIOS

FRANZ J. DELITZSCH

Comentario al texto hebreo
del
Antiguo Testamento
por C. F. Keil y F. J. Delitzsch

Traducción y adaptación de Xabier Pikaza



editorial clie

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
<http://www.clie.es>



Publicado originalmente en alemán por Franz Delitzsch:
Biblischer Commentar über Die poetischen Bücher del Alten
Testaments III. Das Salomonische Spruchbuch, Dörffling
und Franke, Leipzig 1873

Traducido y adaptado por: Xabier Pikaza Ibarrodo.

*“Cualquier forma de reproducción, distribución,
comunicación pública o transformación de esta obra solo
puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo
excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro
Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o
escanear algún fragmento de esta obra
(www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447)”.*

© 2023 Editorial CLIE, para esta edición en español.

COMENTARIO AL TEXTO HEBREO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El Libro de los Proverbios

ISBN: 978-84-17620-68-4

Depósito Legal: B 12742-2023

Comentarios bíblicos

A. T. / Poesía y literatura sapiencial

REL006770

Impreso en Estados Unidos de América / Printed in the United States of America

Querido lector,

Nos sentimos honrados de proporcionar este destacado comentario en español. Durante más de 150 años, la obra monumental de Keil y Delitzsch ha sido la referencia estándar de oro en el Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento es fundamental para nuestra comprensión de los propósitos de Dios en la tierra. Hay profecías y promesas, muchas de las cuales ya se han cumplido, como el nacimiento y la vida de Jesucristo, tal y como se registra en el Nuevo Testamento. Algunas se están cumpliendo ahora, mientras que otras se realizarán en el futuro.

Los autores, Keil y Delitzsch, escribiendo cuando lo hicieron, solo podían imaginar por la fe lo que sucedería cien años después: el renacimiento de Israel como nación y el reagrupamiento del pueblo judío en la Tierra. Este milagro moderno continúa desarrollándose en nuestros días. Desde nuestra perspectiva actual podemos entender más plenamente la naturaleza eterna del pacto de Dios con su pueblo.

Según nuestro análisis, los escritos de Keil y Delitzsch parecen haber anticipado lo que vemos hoy en Tierra Santa. Donde su interpretación es menos clara, es comprensible dada la improbabilidad, desde el punto de vista natural, de que la nación hebrea renaciera y su pueblo se reuniera.

En resumen, le encomendamos este libro de referencia, solo añadiendo que lo involucramos desde la perspectiva de la realidad de lo que ahora sabemos acerca del Israel moderno. De hecho, el Señor está comenzando a levantar el velo de los ojos del pueblo judío.

Sé bendecido con el magnífico comentario de Keil y Delitzsch, ya que estamos ayudando a que esté disponible.

John y Wendy Beckett
Elyria, Ohio, Estados Unidos

CONTENIDO

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR (X. Pikaza).....	vii
1. El Libro de los Proverbios: mensaje, teología, actualidad	viii
2. F. Delitzsch, el comentario más actual del siglo XIX.....	xvi
3. Actualización bibliográfica	xxi

INTRODUCCIÓN	1
1. Plan externo del libro y testimonio respecto a su origen	2
2. Partes del libro y múltiples formas de los proverbios.....	7
3. Repeticiones en el Libro de los Proverbios.....	25
4. Multiplicidad de estilos y formas de enseñanza.....	32
5. Traducción alejandrina del Libro de los Proverbios.....	48

COMENTARIO

1. <i>Título general del libro</i> (Pr 1, 1-7)	55
2. <i>Discursos exhortatorios</i> (Pr 1, 8 - 9, 18).....	65
3. <i>Primera colección. Proverbios salomónicos</i> (Pr 10, 1 - 22, 16)	227
Apéndice 1. Palabras de los sabios (Pr 22, 17 - 24, 22)	501
Apéndice 2. Suplemento a las palabras de los sabios (Pr 24, 23-34)	545
4. <i>Segunda colección. Proverbios recopilados por “varones de Ezequías”</i> (Pr 25-29)	553
Apéndice 1. Palabras de Agur, hijo de Maqueh (Pr 30)	662
Apéndice 2. Palabras del rey Lemuel (Pr 31, 1-9).....	709
Apéndice 3. La mujer hacendosa, oda acróstica (Pr 31, 10-31)	716

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

El Libro de los Proverbios se encuentra actualmente en el centro del interés teológico y pastoral de las iglesias. En otro tiempo se valoraban más otros libros de la Biblia, empezando por el Pentateuco y los profetas. Pero la atención vuelve a fijarse ahora en los llamados “escritos (ketubim), sapienciales o poéticos” (Salmos, Cantar, Proverbios y Eclesiastés) que parecen hallarse más cerca de los grandes problemas del mundo a principios del siglo XXI.

Este es un fenómeno de “vuelta”, es decir, de retorno a las preocupaciones e intereses de las iglesias entre el siglo III y VI d.C., ante la caída de la sociedad imperial de Oriente y Occidente. Tanto en Roma como en el entorno de Egipto, Siria y Bizancio, que estaban cayendo en manos de los así llamados “bárbaros” (extraños), con otras lenguas y culturas, los “padres” de las nuevas iglesias, desde Orígenes de Alejandría (siglo III d.C.) hasta Gregorio Magno de Roma (siglo VI d.C.), fueron lectores y comentaristas de estos libros, en especial, de los Proverbios.

Esos “padres” tuvieron la dificultad de organizar y exponer su mensaje partiendo directamente de los evangelios. No podían comenzar por el Pentateuco o los profetas. Por eso, se sintieron más cercanos a las grandes intuiciones y propuestas de los libros sapienciales y poéticos que, conforme al canon de su Biblia griega (la LXX) o latina (vulgata) eran estos: Job y Eclesiastés/Qohelet (que plantearían las preguntas centrales de los hombres), con Proverbios y Sirácida/Eclesiástico (libros de búsqueda) y Cantar/Sabiduría (más centrados en la contemplación). Conforme al canon hebreo de la tradición protestante (evangélica) siguen siendo fundamentales las propuestas Proverbios y Job, Qohelet y Cantar, con Salmos.

En ese contexto ocupan un lugar central los Proverbios porque recogen y sistematizan las aportaciones básicas de los libros sapienciales y/o poéticos de la tradición de la Biblia Hebrea, llevándonos al lugar de encuentro entre el Antiguo y Nuevo Testamento, precisamente allí donde actualmente podemos conectar, de un modo más intenso, con la propuesta cultural, social y religiosa de una post-modernidad (siglo XXI) que está perdiendo sus raíces cristianas (religiosas) en un

mundo en el que, desde el cristianismo, resulta necesaria una nueva evangelización, en diálogo con la “cultura” postcristiana (pagana) que parece estar minando las bases del cristianismo tradicional de nuestras iglesias.

En esa línea se sitúa este libro de F. Delitzsch (1813-1890), el último de los comentaristas clásicos de Proverbios (en una línea judía, patristico-cristiana, medieval y reformada) y el primero de aquellos nuevos estudiosos que ha querido responder a las preguntas de los pensadores antireligiosos, abriendo camino de comprensión histórica, filológica y teológica de la Biblia, ante los retos de las iglesias, en una sociedad europea (occidental) que estaba ya perdiendo sus raíces cristianas.

Quien quiera entrar sin más en el tema, desde la perspectiva exegética de la segunda mitad del siglo XIX, pase directamente a la introducción de F. Delitzsch, que empieza exponiendo los elementos fundamentales del estudio y tema de Proverbios en la Biblia y cultura de su tiempo. Quien quiera situar, quizá, mejor su comentario en el contexto de la exégesis común del momento actual (siglo XXI), puede seguir leyendo este prólogo que consta de tres partes: (1) teología de fondo de Proverbios; (2) aportación de F. Delitzsch; (3) bibliografía actualizada.

1. El Libro de los Proverbios: mensaje, teología, actualidad

1. Presentación y división

Conforme a la opinión general de los investigadores actuales (evangélicos y católicos o simplemente estudiosos de la Biblia), el Libro de los Proverbios (Pr) incluye dos partes. Un cuerpo central, con antologías de refranes o dichos sapienciales, de orígenes distintos (Pr 10–31) y una introducción teológica (Pr 1–9) que ofrece una enseñanza unitaria sobre el don, los riesgos de la sabiduría y el sentido de la vida humana, desde una perspectiva confesional israelita, en un momento relativamente tardío de la historia de Israel (entre el siglo IV y III a.C.). El cuerpo (Pr 10–31) ofrece varias colecciones de refranes y sentencias, agrupadas por autores y temas:

- (a) Pr 10, 1–22, 16 es la parte más larga, atribuida a *Salomón*. Incluye dichos sobre la conducta personal y familiar, y sobre el orden social y las riquezas, desde un fondo creyente (israelita), pero con valor universal.
- (b) Pr 22, 17–24, 34 incluye varias colecciones de sentencias de sabios, que pueden compararse en parte con las de Ajar el Asirio y con las de *Amenemope* de Egipto (1000-600 a.C.), pero que han sido recreadas desde la perspectiva del Dios teológico-social de la tradición israelita.
- (c) Pr 25–29. Nuevas sentencias escritas también a nombre de *Salomón*, aunque referidas a los tiempos del rey Ezequías (716-688 a.C.), en un

momento de recreación de Judá, tras la caída de Israel, el reino del norte (722 a.C.).

- (d) Pr 30–31, 9. Proverbios atribuidos en parte a *Agur* y *Lemuel*, que parecen de origen extraisraelita, aunque su contenido es muy cercano al de las grandes tradiciones de la Biblia. Incluye el famoso poema acróstico sobre la *Mujer fuerte* (laboriosa), que aparece completando y matizando lo que en las partes anteriores se dice de la Mujer-Sabiduría y de la Dama-Necedad (signo de adulterio, mentira y engaño).

La introducción (Pr 1–9), escrita probablemente en el siglo IV-III a.C., transmite la doctrina que un padre o maestro israelita dirige a su hijo/discípulo para ayudarlo a superar el riesgo de una riqueza (Pr 1) que destruye el orden social querido por Dios y, sobre todo, la amenaza de una perversión sexual (cf. Pr 2–7) que se interpreta como idolatría y ruptura de la alianza israelita. Pues bien, en el momento más significativo de la introducción del libro, el autor concede la palabra a la dama Sabiduría, signo y presencia de Dios, para que guíe al joven (a la nueva generación de judíos) por los caminos de la maduración afectiva y de la honestidad humana (Pr 8).

En esa línea, de manera sorprendente, el mismo Dios viene a mostrarse en su Sabiduría como amiga/esposa de los hombres fieles, en especial de los sabios. Conforme a la visión normal de su tiempo, la instrucción va dirigida a los varones que han de ser educados en la *instrucción*, del verdadero judaísmo. Pero esa instrucción aparece, desde el principio, como palabra y afecto (cultura) de la mujer divina. Frente a la mala mujer o ramera que destruye el corazón incauto, dejando a los hombres en manos de su propia pequeñez y su violencia, frente a los varones posesivos y violentos viene a revelarse la mujer sagrada, como revelación de Dios, que educa a los varones, para que superen los nuevos retos de una humanidad que busca bienes materiales, placer y dinero.

Mirado desde una perspectiva externa, este mensaje se sitúa cerca del que ofrece el discurso de Diótima, sacerdotisa griega que dice su palabra clave en el *Banquete de Platón*, sobre el conocimiento y el amor divino de la vida humana. Pero en Proverbios, la que habla no es una sacerdotisa, sino la Sabiduría de Dios, como mujer amiga que despliega su belleza y su palabra de nuevo nacimiento en la colina, a la vera del camino, en las entradas de la ciudad (Pr 8, 1-2), oponiéndose así a la prostituta, esto es, al ideal del falso placer y del dinero que todo compra y vende.

El autor de este mensaje (Pr 8, 4-36) es un israelita, que acepta la presencia y acción de Dios en la historia de su pueblo pero que, al mismo tiempo, quiere poner de relieve la enseñanza de la Sabiduría universal, que se abre a la humanidad entera, de un modo ya globalizado. Este libro nos sitúa así ante una teología abierta al mundo, ante una religión universal centrada en dos afirmaciones de fondo:

- (a) *Existe un Dios, que es el principio, sentido y fin de todo lo que existe*, un solo Dios que ha sido revelado a través de la experiencia israelita, como realidad más honda de la vida humana, de tal forma que en él nos encontramos, nos movemos, existimos y somos, como dirá más tarde Pablo en Hch 17, 28.
- (b) *Dios se expresa como Sabiduría amorosa*, fuente de todo conocimiento, identidad divina de todo lo que existe y especialmente de los seres humanos, no como simple remunerador en un mundo futuro, tras la muerte, sino en este mismo mundo, en el orden afectivo, económico y social del pueblo de Israel y del conjunto de la humanidad, que se manifiesta en la vida de cada uno de los hombres.

El autor del libro asume y desarrolla de manera radicalmente monoteísta (desde la tradición israelita), una visión de la Sabiduría de Dios que se ha expresado tanto en la zona Oriental (Asiria-Babilonia) como en la occidental de Israel (Egipto y Grecia) de un modo politeísta. Esta Sabiduría no es un Dios distinto, separado del Señor israelita, pero tampoco es una simple personificación retórica, un modo de hablar, un motivo estético/literario sin consistencia antropológica o teológica.

Esta mujer/sabiduría tiene una entidad propia como expresión de la hondura amorosa y femenina de Dios, signo y garantía central de su presencia. Cierta tradición teológica cristiana ha reelaborado ese motivo, aplicándolo a Jesús, Hijo de Dios, en su condición de ser divino y principio de lo humano, pero también al Espíritu Santo e incluso a la Madre de Jesús, Virgen María, entendida como expresión materna y amorosa de Dios. Para los judíos de Proverbios esta dama/Sabiduría se mantiene en un plano de fondo divino, pero sin encarnación propiamente dicha, como la de Jesús, como presencia de Dios entre los pobres y excluidos de la vida humana. Esta mujer-sabiduría es signo y presencia real, siempre trascendente del cuidado amoroso del Dios que invita a los hombres y les ama (acoge) como mujer amante.

Leídos desde ese fondo, los más de ochocientos “proverbios” (refranes) que integran el cuerpo del libro, tienen un sentido teológico (son un canto a la revelación y presencia de Dios), ofreciendo, al mismo tiempo, una doctrina (garantía) de pacificación comunitaria y maduración personal de la vida humana. El Dios que habla y ofrece su mensaje en este libro es un “maestro”, un testigo de la tradición antigua que viene desde el fondo de los tiempos, ofreciendo el testimonio de una tradición personificada en el gran rey judío (Salomón), como signo y portavoz del Dios que es padre-madre-amiga para que instruya a los jóvenes, es decir, a la nueva generación de israelitas que han nacido en un tiempo de grandes transformaciones personales y sociales, que amenazan con destruir para siempre la tradición israelita.

El autor de este libro se sitúa en un tiempo de gran cambio, de corte total en la historia, en un momento de transformación (destrucción) socio-religiosa, que puede situarse entre el final del imperio persa (539-333 a.C.) y los principios del dominio helenista (del 333 al 200 a.C.), cuando Israel parecía condenado a desaparecer como pueblo, en la marea de los grandes cambios económicos, culturales y religiosos del entorno, en el centro de eso que K. Jaspers (*Origen y meta de la historia*, 1949) llamaba “tiempo-eje”.

Significativamente, K. Jaspers buscaba en ese libro el origen y meta de la historia tras el inmenso desastre de la segunda guerra mundial (1939-1945), con la aniquilación violenta (holocausto, shoah) de gran parte del judaísmo del centro de Europa. El Libro de los Proverbios se situaba ante un momento semejante, ante el origen y riesgo de muerte no solo del judaísmo antiguo, sino de la humanidad tradicional ante el nuevo riesgo de un imperialismo militar, ideológico y económico, que culminará en el Imperio romano.

Por una parte, el autor de los Proverbios es un “sabio” al estilo antiguo, un autor que recoge tradiciones venerables de sabiduría y religión, encarnadas en la figura de Salomón, tradiciones que pueden compararse con las del entorno semita (especialmente representada por babilonios y arameos/sirios, fenicios y árabes...). Por otra parte, este es un autor distinto, llamado a responder a los retos socio-culturales y religiosos de la nueva cultura helenista que, en el entorno de la caída del imperio persa (333 a.C.), está amenazando la identidad social y religiosa no solo de los israelitas, sino del mundo tal como anteriormente había existido.

Así lo pone de relieve el discurso de la Sabiduría (Dios-Sabiduría) en Pr 8, 4-36, texto del que ahora debo ocuparme. Frente a los proverbios o refranes de la experiencia popular viene a revelarse aquí (proclamando su palabra) el mismo Dios Excelso, en forma de *mujer amiga* que despliega su encanto y su llamada en la colina superior de la ciudad, que es el lugar del templo. Es como si hablara el mismo dios del santuario, retomando las tradiciones fundacionales de Israel: creación y éxodo, conquista de la tierra y proclamación de los profetas. La estructura del texto, que dividimos en cuatro partes, resulta clara y puede compararse con Gn 1 (creación) y con Jn 1, 1-18 (revelación personal de Dios).

2. Introducción (8, 4-11). Dios nos invita

A vosotros, hombres os llamo; a los hijos de Adam (=ser humano) me dirijo: aprended sagacidad los inexpertos, aprended cordura los necios... Mi paladar repasa la verdad, y mis labios aborrecen el mal; todas mis palabras son justas, no hay en ellas ninguna torcida o tortuosa; son leales para el que entiende y rectas para el que comprende. Recibid mi instrucción y no plata, una ciencia mejor que el oro puro, pues la Sabiduría (=hokmah) vale más que las perlas.

Ante el gran desastre del entorno social y religioso que amenaza con destruir la vida hebrea, entre el siglo IV y II a.C., este pasaje ofrece una más alta revelación de Dios, indicando así que los hombres (varones/mujeres) quieren y pueden recibir una sabiduría-vida más alta que les sobrepasa y fundamenta sobre el mundo. Más que la búsqueda humana, este pasaje expone y despliega de un modo solemne la llamada más alta de la Sabiduría que invita a los habitantes de la ciudad (Jerusalén) y al mundo para que vengan, escuchen y acojan el don del Dios-sabiduría que les invita a vivir y amar en comunión sobre la tierra.

La búsqueda de Dios, la tensión fuerte del amor, no es algo que nosotros hayamos inventado, como supone un pensamiento cerrado en las fronteras de la nueva humanidad del trabajo y de la técnica. Esa búsqueda y tensión amorosa viene del alto, pues el hombre (varón o mujer) ha sido creado como “oyente” de la palabra, capaz de escuchar y acoger la llamada que Dios le dirige para así vivir de un modo más alto, en concordia amorosa.

Como varón joven que espera y acoge la voz de la amada, para así madurar en amor y responderle, creando espacios de concordia con los demás seres humanos, así todos los hombres (varones y/o mujeres) pueden y deben escuchar la voz del Dios-Sabiduría, creador y maestro de los hombres, el Dios del conjunto del Libro de los Proverbios, que habla y llama a los hombres en relación personal de amor.

3. Sabiduría femenina, nueva humanidad (8, 12-21)

Yo, Sabiduría (hokma), habito con la comprensión profunda (=’ormah) y busco la compañía del conocimiento (=da’at)... Yo detesto el orgullo y la soberbia, el mal camino y la boca falsa. Yo poseo el buen consejo y el acierto, son mías la prudencia y el valor. Por mí reinan los reyes y los príncipes dan leyes justas... Yo amo a los que me aman, y los que madrugan por mí me encuentran. Yo traigo riqueza y gloria, fortuna copiosa y bien ganada; mi fruto es mejor que el oro puro y mi renta vale más que la plata. Camino por sendero justo, por vías del derecho (=mispat), para legar riqueza a mis amigos y colmar sus tesoros.

Esta Sabiduría se expresa, ante todo, como buen gobierno (por mí los reyes reinan), como administración justa, al servicio de la vida de los seres humanos, varones y mujeres, pobres y ricos, todos los pueblos. Un ideal de este tipo puede hallarse en el fondo de las grandes culturas antiguas de oriente, tanto en la diosa egipcia del saber (Maat) como en las diosas de la fertilidad y de la vida de Siria y de Mesopotamia.

El Dios de Israel asume de esa forma el mejor fondo y mensaje divino de los reyes del oriente, como rostro femenino de la *verdadera humanidad*, que no se expresa en forma de victoria militar, ni de imposición económica y conquista de unos pueblos sobre otros, sino como unión amorosa de todos los hombres. Es como si el ideal y proyecto patriarcal (de lucha y dominio) de los estados dominadores

(asirios, babilonios, persas, helenistas militarizados) hubiera fracasado (y debiera fracasar para siempre). El Dios verdadero no aparece ya como guerrero triunfador, sino como mujer amorosa, inteligente.

La verdadera Sabiduría de la vida (inteligencia, conocimiento, consejo) no es de los varones guerreros, sino la de las mujeres amantes (más que simplemente madres). Solo en esta línea se expresa y crece la auténtica riqueza de la vida y la justicia entre los hombres (varones y mujeres), no para un mundo futuro, tras la muerte, sino en esta misma vida en la tierra. Entendida así, la revelación de la identidad sapiencial/femenina ha de entenderse en clave histórica y escatológica (de culminación vital). Sobre un mundo destrozado por la lucha y falta de amor viene a expresarse una promesa y camino de vida más alta, a través de la figura y proyecto del Dios femenino del conocimiento, la riqueza y la justicia.

4. Revelación teológica (8, 22-31)

Yahvé me estableció al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas. En un tiempo remotísimo fui formada, antes de comenzar la tierra. Antes de los océanos fui engendrada, antes de los manantiales de las aguas. Todavía no estaban encajados los montes, antes de las montañas fui engendrada. No había hecho aún la tierra y la hierba, ni los primeros terrones del orbe. Cuando colocaba el cielo, allí estaba yo; cuando trazaba la bóveda sobre la faz del océano; cuando sujetaba las nubes en la altura y fijaba las fuentes abismales. Cuando ponía un límite al mar, y las aguas no traspasaban sus mandatos, cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a él, como aprendiz, yo era su encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia; jugaba con la bola de la tierra, disfrutaba con los hijos de Adam.

La Sabiduría divina, femenina del mundo y de la historia de los hombres, es el centro del discurso. Ella se expresa aquí y revela su profunda identidad, desplegando ante todos su misterio. No quiere ni puede ocultarse; no engaña ni miente como las ramerías de la calle (cf. Pr 7, 6-23). Así va diciendo su misterio:

- *Yahvé me estableció* (=qanani). Esa palabra es enigmática. Puede aludir a la *generación* (como si Yahvé fuera su padre/madre); o también a un tipo de *adquisición* (como si Dios en el principio hubiera llamado hacia sí a la Sabiduría). Hemos preferido el sentido más neutral: *me estableció* (me instituyó, me sentó en el trono...). Revelación y presencia original de Dios con rostro de mujer: eso es la Sabiduría. Un mundo nuevo, una humanidad pacífica, amorosa, fraterna, en clave de mujer, esa es la presencia y obra de Dios entre los hombres.

- *Fui engendrada* (=holaltti), en pasivo divino: Dios mismo ha “engendrado”, en claro simbolismo femenino, a la *mujer-sabiduría*, en el principio de los tiempos. Todo lo que existe sobre el mundo es derivado: solo más tarde han surgido océanos y montes, abismos de tierra y los poderes de la bóveda celeste... En el origen, como expresión fundante de Dios, ha emergido su Sabiduría, la imagen y sentido femenino de la vida, principio creador de todo lo que existe.
- *Jugaba en su presencia* (mesaheqet). La misma Sabiduría *establecida y engendrada* en el principio (como expresión fundante del conocimiento/amor de Dios), viene a presentarse aquí como hijo querido de Dios, como *aprendiz* (‘amon: 8, 30) que realiza a su lado su obra, siendo así su *encanto* (sa ‘su ‘im) constante. Por encima de la pura *razón demostrativa* que impone un orden violento sobre todo, y acaba derrotada, angustiada, sin amor ni gozo, viene a desvelarse aquí la sabiduría más alta, de tipo *lúdico y estético*, el conocimiento que se expresa en forma de juego y recreo (recreación gozosa de la vida). Dios no ha suscitado el mundo por deber, por cálculo económico, con fines lucrativos, sino a fin de comunicar su placer de vida y compartirlo con los hombres. Dios siente placer, Dios goza y juega (*Deus ludens*), como maestro que enseña a su aprendiz, como amante emocionado ante su amada en cuyo nombre y bajo cuya inspiración hace todas las cosas.

Estos son algunos motivos fundamentales del gran canto de la mujer/sabiduría, que así aparece con rasgos de *diosa*, en la línea de las grandes figuras femeninas de Egipto, Siria y Babilonia. Ella es divina, pero no *tiene personalidad independiente*: no se puede separar de Yahvé ni presentarse como otro Dios distinto, en línea politeísta. No es una diosa más, pero tampoco es una simple personificación, un modo de hablar, un motivo estético/literario sin ningún apoyo en la realidad.

Es la revelación originaria de Dios, como ha mostrado Miguel Ángel Buonarroti en el fresco de la creación de la Capilla Sixtina (Vaticano): del hueco abierto por el brazo izquierdo del Dios/Varón emerge la mujer/Sabiduría, como elemento del misterio divino: Dios la mira y, al mirarla, mirándose a sí mismo, puede expandir el otro brazo para suscitar el mundo humano, representado por Adán, en quien se encuentran condensados-culminados los cielos y la tierra, las montañas y las aguas, todo el cosmos. La tradición teológica cristiana ha reelaborado nuestro texto, aplicándolo a Jesús, Hijo de Dios, en su condición de *ser divino y principio de lo humano*.

Entendido así, este pasaje nos sitúa ante el Dios que es *origen sin origen*, presencia creadora que se expresa en forma de Sabiduría-Mujer, formando parte de Dios y siendo, al mismo tiempo, principio y consistencia del cosmos, ideal,

modelo y riqueza de la vida de los hombres, en línea de mujer. Se suele afirmar que lo femenino es receptivo: es pasividad, simple escucha, sin palabra propia, en línea de juego de amor pasivo. Pues bien, en contra de eso, allí donde la Sabiduría resulta más intensa, allí donde tiende a triunfar la razón instrumental, emerge ahora, por encima de esa razón posesiva y violenta el gozo de Dios promoviendo la vida de los hombres, el juego de belleza y amor de todo lo que existe.

5. Invitación y promesa (8, 32-36)

Por tanto, hijos míos, escuchadme; dichosos los que siguen mis caminos: escuchad mi aviso y seréis sabios, no lo rechacéis; dichoso el hombre que me escucha, velando ante mi casa cada día, guardando las jambas de mi puerta. Quien me alcanza alcanzará mi vida, y gozará el favor de Yahvé; quien me pierde se arruina a sí mismo; los que me odian aman la muerte.

Tras el intermedio social (8, 12-31) y la fuerte manifestación teológica (8, 22-31), en forma de quiasmo sintético (retomando todo lo anterior), el texto presenta de nuevo la voz de la mujer/sabiduría que llama a los hombres porque les ama, porque es feliz con ellos y pretende así hacerles felices, retomando algunos motivos de la creación, del paraíso (Gn 2-3), pero con una diferencia muy significativa: aquí no existe conciencia de un pecado original, de una caída cuyo efecto dura para siempre.

Ciertamente, como vengo diciendo, este pasaje supone una “caída”, que se expresa de un modo social en el dominio de unos hombres sobre otros (en forma de imperios destructores), una caída concretada en el riesgo de destrucción final en que se encuentra la humanidad en su conjunto, y más en concreto los judíos de aquella generación amenazados por la lucha sin fin, por la pérdida del dios Amor, por la batalla de todos contra todos.

Los hombres y mujeres a los que dirige esta llamada del Dios-Sabiduría, entre el siglo IV-III a.C., se encuentran situados ante la gran alternativa: (a) *negar al Dios de la gracia y la vida*, esto es, negarse a sí mismos y morir destruyéndose del todo; (b) *o escuchar la voz creadora, amorosa de la Sabiduría*, y vivir, no solamente aquí (en los breves años de una vida en el mundo), sino más allá de este mundo, pues la vida de los que aman a Dios (en Dios) supera de un modo profundo la existencia en el mundo.

Quizá pudiéramos decir que esta *mujer/sabiduría* es la verdad del paraíso de Dios, del hombre ya planificado. Aquí no hacen falta más símbolos de ríos/perlas/árboles frutales (Gn 2). Los tesoros del paraíso se encuentran concentrados en esta mujer-Sabiduría, que es el Dios hecho Edén o paraíso para el hombre, conforme a la palabra del principio, que identifica la muerte con el pecado (el día en que comáis..., es decir, rompáis, destruyáis el amor de la vida moriréis, cf. Gn 3, 2-5).

Esta es la promesa que se va expresando a lo largo de todo el libro de Proverbios: los hombres y mujeres que viven en la sabiduría de Dios no mueren; los hombres y mujeres que escuchan la voz del Dios amor y le responden amando no acaban, sino que siguen viviendo en el amor, por encima de la muerte. Difícilmente podría haberse hallado imagen más bella: *Dios* se define como *mujer/sabiduría/esposa* que llama a los humanos, invitándoles a compartir gozo y belleza para siempre, por encima de la muerte. Sin duda, en un sentido, los hombres mueren. Pero viviendo en Dios se mantienen y encuentran en la vida por encima de la muerte, como el mismo F. Delitzsch irá indicando con admirable precisión a lo largo de su comentario.

Gn 2-3 cerraba al hombre en su silencio de muerte. Adán y Eva se apoderan del fruto prohibido, niegan a Dios y, buscando otros amores, se pierden a sí mismos en la muerte. Por el contrario, conforme a nuestro texto, aquel hombre que responde a Dios y acoge su amor, halla la vida, se vuelve al paraíso (8, 35-36), vive para siempre.

No hay razón para entender estas palabras (vida y muerte) en un sentido desgastado, como simbolismo sin hondura. Ellas nos conducen más bien al centro de eso que pudiéramos llamar la opción definitiva de vida o muerte de lo humano: (a) *la Dama/Sabiduría* invita a los hombres al banquete de sus bodas: ha construido su casa, ha preparado el festín, ha enviado a sus criados para invitar a todos a su vida, a fin de que participen de ella por encima de la muerte (9, 1-12); (b) por el contrario, *la Dama/Locura* o necesidad, presentada en forma de gran prostituta, de lucha sin fin de unos contra otros, entrega a todos en la antifiesta del amor vacío y de la muerte (9, 13-18).

2. F. Delitzsch, el comentario más actual del siglo XIX

Desde el contexto que acabo de esbozar, puedo y debo presentar el comentario de F. Delitzsch, publicado en el año 1873, hace siglo y medio, hacia el final de la época dorada de la exégesis y teología protestante de Alemania. Es un comentario filológico, histórico y teológico del texto hebreo de Proverbios, escrito en un momento clave de la teología de fondo idealista, vinculada a la experiencia y deseo de progreso de la sociedad alemana y europea (occidental) que se creía portadora de unos valores religiosos, racionales y afectivos de comunión que debían extenderse al mundo entero.

En ese contexto, este Libro de los Proverbios aparece como prototipo de una cultura de progreso cultural y sacral que debería extenderse al mundo entero. Como he dicho, F. Delitzsch era consciente de la revolución antireligiosa que parece avanzar en la sociedad europea, una revolución que él compara, en el fondo, con

la que se había expresado en algunos “librepensadores” y “necios” (negadores de la religión) que estaban al fondo de ciertos pasajes de Proverbios. Pero al fondo de eso, F. Delitzsch siguió manteniendo un tipo de optimismo idealista propio de sus tiempos, que se mantendría vivo hasta la crisis de los años 1914-1918 (en el contexto de la Gran Guerra), con la caída y ruptura de los ideales de seguridad y progreso de la etapa anterior, tal como se expresa en la teología de K. Barth.

En esa línea, Delitzsch interpreta el conjunto Proverbios como expresión de una cultura y religión del orden permanente de la sociedad. A su juicio, la sabiduría bíblica y, en especial, el libro de Proverbios, sigue teniendo un gran valor al descubrir y destacar el orden que se oculta en el fondo de la vida humana, es decir, en la estructura del mundo material y la “jerarquía social” que se manifiesta en la vida de los hombres. De esa forma, destaca la importancia de la autoridad establecida como signo de Dios, con su patriarcalismo de fondo, con la supremacía del varón sobre la mujer, etc. y de los nobles sobre los plebeyos.

La realidad entera aparece, a su juicio, como un orden jerárquico, fundado en Dios y expresado en las autoridades establecidas, tanto en el plano social como religioso. Tomado en conjunto, el Libro de los Proverbios sería, según eso, un canto al orden social, una afirmación del valor de la nobleza y riqueza de los miembros más favorecidos de la sociedad. Por eso, tenemos la necesidad de conservar las estructuras establecidas, en contra de toda veleidad revolucionaria, como muestran *los temas básicos del libro*:

1. *Dios*. Es ante todo el Creador; está por encima y, al mismo tiempo, dentro del mundo. Es Sabio y bueno, defensor del bien, retribuye a los hombres según su conducta, ha escogido a Israel, pero se apiada de los pobres, siempre desde arriba, sin encarnarse en el dolor de la existencia humana, al servicio de los pobres y excluidos de la sociedad.
2. *La Sabiduría*. Es la manifestación fundamental de Dios que, siendo poderoso es, ante todo, principio del orden cósmico, en la línea de un tipo de racionalismo teológico, bien conocido en el pensamiento de Oriente y, de un modo especial en Grecia. En esa línea, debemos añadir que, siendo radicalmente judío, el libro de Proverbios se encuentra cerca del helenismo que defiende igualmente el orden de los privilegiados de la sociedad. Así lo han sentido los primeros Padres de la Iglesia que han reinterpretado el cristianismo desde una perspectiva de sabiduría amorosa y racional, siguiendo la tradición de los antiguos.
3. *Orden social*. Sin duda, el Dios de los Proverbios es creador y principio del mundo, pero se manifiesta especialmente en el orden de la vida del hombre, en una perspectiva que es, al mismo tiempo, jerárquica y familiar. El Dios de los Proverbios es un Dios del orden, y así expresa

su dominio por medio de la autoridad del rey y de los gobernantes. Ciertamente, preside la vida familiar y es protector de los pobres pero, sobre todo, por encima de los pobres parece revelarse a través del orden y autoridad de los gobernantes, distinguiéndose así del Dios del evangelio.

4. *Muerte y supervivencia.* Conforme a la teología tradicional de Israel, en un sentido, la vida de los hombres acaba con la muerte. Pero, en otra línea, completando lo anterior, el Libro de los Proverbios ha desarrollado una visión muy especial de la supervivencia humana, no por inmortalidad del alma (como tiende a destacar el helenismo de ese tiempo), sino por comunicación de los hombres con Dios, en relación de amor. En ciertos lugares muy significativos, F. Delitzsch irá poniendo de relieve la apertura del hombre a Dios por encima de la muerte, por relación personal de amor (de comunicación de vida) y no por inmortalidad del alma por sí misma, como seguiré indicando.

Desde ese fondo, a modo de conclusión, quiero poner de relieve los rasgos principales de este trabajo de F. Delitzsch que, a mi juicio, sigue siendo fundamental en la línea de los grandes comentarios de Proverbios, algunos de los cuales citaré en la bibliografía que seguirá después. Estos son, en mi opinión, los elementos más significativos de este comentario:

1. *Este es un comentario hecho sobre el texto hebreo*, estudiado de un modo directo, con gran precisión filológica. Ciertamente, se puede leer y entender de alguna forma sin tener un gran conocimiento del hebreo, solo conociendo y siguiendo de algún modo la lengua del A.T. puede seguirse y entenderse plenamente. Está pensado básicamente para estudiantes de hebreo, al menos en un plano inicial, pues de lo contrario no podrán entenderse muchos de sus matices.
2. *Este comentario sitúa el texto hebreo de Proverbios y su mensaje en el contexto de la historia de Israel.* A diferencia de la mayoría de los intérpretes actuales, F. Delitzsch es partidario de una datación antigua del libro y de sus partes principales, partiendo de la época del rey Salomón (siglo X a.C.). Pero eso no impide que esa datación pueda actualmente retrasarse, poniendo de relieve la relación de Israel con los pueblos del entorno en un período posterior, sin perder nada de la aportación teológica del libro, sino todo lo contrario, profundizando en ella.
3. *F. Delitzsch ha optado por interpretar el libro y tema de Proverbios en un contexto semita*, muy cercano al árabe y también, aunque en menor medida, al arameo. Esa es una gran ventaja, pues permite que

entendamos el mensaje principal y los detalles socio-culturales de muchos proverbios. Pero, al mismo tiempo, puede limitar el influjo de otros contextos culturales y sociales, con detrimento de la visión de conjunto de la obra. Habrá advertido el lector que, con gran parte de los intérpretes actuales, yo he colocado el libro en un contexto posterior, más cercano al helenismo.

4. *F. Delitzsch ha interpretado no solo en el original hebreo, sino que ha tenido en cuenta las grandes traducciones antiguas*, empezando por la LXX, siguiendo por la versión siríaca (Syr.), con los tǎrgumes arameos y la traducción de la LXX latina de Jerónimo. En ese sentido, este libro no es solo un comentario del texto hebreo primitivo, sino que ofrece una visión de conjunto del surgimiento y primer despliegue del libro, ofreciendo una visión general del origen y tradición sapiencial del nuevo Israel que está surgiendo en ese tiempo. Especialmente importante es el tema de la “traducción” o versión de la LXX y, en este campo, gran parte de los investigadores posteriores disienten del punto de partida de Delitzsch, para quien el único texto base es el hebreo de la traducción masorética, sin tener en cuenta la aportación textual de las lecturas que ofrece la LXX.
5. *F. Delitzsch apuesta a favor de una lectura masorética del texto*, suponiendo que los estudiosos judíos conservaron el texto establecido que tiene primacía sobre otras posibles tradiciones textuales. En contra de eso, muchos exégetas actuales se atreven a defender el valor de otras posibles lecturas (vocalizaciones, conservando la del texto consonántico, aunque interpretado de un modo distinto al de los masoretas). También aquí, las opiniones de una parte considerable de los especialistas actuales son algo distintas de las de F. Delitzsch. Ciertamente, la tradición judía ha canonizado el texto masorético, tal como ha sido fijado por la escuela de Ben Asher entre el siglo IX y X d.C. Pero no todos los exégetas no judíos de la actualidad están de acuerdo con la opción masorética que F. Delitzsch ha mantenido siempre con gran fidelidad.
6. *F. Delitzsch acepta con gran fidelidad la interpretación que ofrece el sistema de acentos de los masoretas*. Este es uno de los rasgos más característicos y ricos (significativos) del comentario, un rasgo que puede resultar extraño para los menos expertos, pero que es fundamental para todos los estudiosos de la Biblia Hebrea, sobre todo de los textos poéticos. Como verá muy pronto quien siga este comentario, la interpretación de muchos textos de Proverbios depende de la forma de entender y valorar los acentos de las palabras, conforme a un sistema extraordinariamente preciso y significativo.

7. *Este es un comentario “histórico” de Proverbios, partiendo no solo del texto hebreo, sino de los grandes testimonios posteriores, tal como han sido recogidos por la LXX y el Targum*, con las traducciones siríacas y latinas (Jerónimo). De esa forma, recoge no solo la aportación de los eruditos judíos de los primeros siglos (del I al VI d.C.), sino también de los comentaristas judíos posteriores, con los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales, con Lutero y los reformadores del siglo XVI-XVII. Más que un simple comentario, este libro ofrece una gran enciclopedia de los Proverbios, necesaria para conocer los orígenes del cristianismo y su relación con el judaísmo antiguo, partiendo del texto de la Biblia.
8. *Este es, finalmente, el comentario de un exégeta y teólogo evangélico de la segunda mitad del siglo XIX*, como saben bien todos los que han venido siguiendo nuestra traducción de los diversos volúmenes de este Comentario del Texto Hebreo del A.T., realizado por F. Delitzsch y Carl F. Keil. Es obra personal de Delitzsch, pero ha sido escrita en diálogo con los mejores exégetas y teólogos de su tiempo, especialmente con los de tradición evangélica alemana. Entre ellos, como seguirá viendo el lector, desatacan autores tan significativos como Gesenius, Bertheau, Fleischer, Hitzig, Ewald, Löwenstein, Michaelis y otros que el lector podrá ver en la bibliografía (con referencia a los años en que vivieron).
9. *Por lo que toca a mi traducción*, sigo tomando como base el texto hebreo masorético, con comentario filológico y teológico: *Interlinear Bible* (<https://biblehub.com/interlinear/o>). Para la versión en castellano utilizo la de Reina-Valera 1995 (<https://www.biblia.es/reina-valera-1995.php>). Pero en el comentario tengo que emplear por fuerza la versión alemana de F. Delitzsch retraducida al castellano. Eso significa que puede haber variantes entre el encabezado y el comentario de los textos. Esa misma variedad, que algunos pueden tomar como extraña sirve para poner de relieve la riqueza de matices del texto original, dejando que el mismo lector opte por aquella que le parezca mejor, en el castellano actual, en uso en España y América Latina.
10. *Sobre el nombre de Dios he optado por ser al fin ecléctico*. En las traducciones de Reina-Valera mantengo el nombre tradicional de Jehová. En los comentarios opto en general por la transcripción Yahvé, actualmente más utilizada, conforme al espíritu del libro. Cada lector puede mantener la que le parezca más cercana al original y al espíritu de la propia confesión cristiana, sabiendo que la mejor solución hubiera sido quizá utilizar un nombre más “simbólico” (como D**s, G**t, G*d...), para así poner de relieve el hecho de que en la tradición hebrea no se escribe y no se pronuncia entero el nombre Dios.

11. *Sobre la complejidad y opciones de la traducción.* Como en libros anteriores, he optado por una traducción “académica” del libro, sin aspirar a que sea una traducción “crítica”, pues ello exigiría haber analizado en detalle cada cita de Delitzsch, con los trabajos de fondo y las traducciones que él emplea, tanto en sirio/arameo, como en griego y latín. Para ello, el lector tendría que acudir al texto base alemán. Mi traducción no es para especialistas estrictamente dichos (pues ello requeriría una edición crítica del texto, que actualmente no existe, ni siquiera en alemán), sino para estudiosos eruditos, con una buena base bíblica y con cierto conocimiento de lenguas antiguas (griego y latín, además de hebreo). Por eso, no me he detenido a fijar en cada caso el sentido de cada una de las abreviaturas y de las citas bibliográficas que son, por otra parte, las normales en este tipo de textos.
12. *Solo me queda felicitar y agradecer a la editorial Clie por la traducción y edición castellana de este libro.* Felicitarle por haber asumido un empeño bíblico, teológico y eclesial tan importante en tiempos de dificultad editorial como son estos. Agradecimiento también por haberme confiado la traducción y preparación de esta obra, con la que va culminando la edición completa de los *comentarios del Antiguo Testamento hebreo* de Delitzsch-Keil. En este contexto me atrevo a pensar que quizá, finalizada la serie de comentarios, podría asumirse la traducción castellana de una obra tan significativa como la de F. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie* (Sistema de psicología bíblica).

3. Actualización bibliográfica

A modo de referencia, para situar mejor ese comentario esencial (en gran parte insuperado) de F. Delitzsch, he querido recoger aquí algunos comentarios y estudios especializados sobre el tema, a poder ser en lengua castellana:

Comentarios

- Alonso Schökel, L. y J. Vílchez, *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984.
 Gemser, B., *Sprüche Salomos*, HAT, 16, Mohr, Tübingen 1963.
 Lelièvre, A y- Maillot, A., *Commentaire des Proverbes* LD Cerf, París 1996.
 Löwenstein, L.H., *Die Proverbien Salomos*, Frankfurt, 1837.
 Mckane, W., *Proverbs. A New Approach*, OTL, SCM, Londres, 1977.
 Meinhold, A., *Die Sprüche*, Theologischer Verlag, Zürich 1991.
 Morla, Víctor, *Proverbios*, Desclée de B., Bilbao 2011.

- Pérez, G., *Biblia Comentada IV, Proverbios*, BAC 218, Madrid 1963, 676-851.
- Plöger, O., *Sprüche*, BK XVII, Neukirchen 1984.
- Scott, R. B. Y. *Proverbs. Ecclesiastes*, AB, Doubleday, Nueva York, 1965.
- Serrano, J. J., *Proverbios. Traducción y comentario*, en *Sagrada Escritura*, AT, vol. IV, BAC, Madrid 1969.
- Vawter, B., *Proverbs 8,22: Wisdom and Creation*, JBL 99,2 (1980) 205-216
- Whybray, R. N., *Proverbs*, Cambridge 1972.

Estudios

- Bland, D., *Formation of Character in the Book of Proverbs*, Rest. Quarterly 40, 4 (1998), 221-37.
- Bonnard P. E., *La Sagesse en Personne annoncé et venue, Jésus-Christ*, París, 1966.
- Bricker, D., *The Doctrine of the 'Two Ways' in Proverbs*, JETS 38, 4 (1995) 501-18.
- Busto, J. J., *El descubrimiento de la Sabiduría de Israel*, EstEcl 56 (1981) 625-649.
- Camp, C. *Wisdom and the feminine in the Book of Proverbs* (Bible and Literature Series 11), Almond Press, Sheffield 1985.
- Cazelles, H., *La Sagesse de Proverbes 8,22*, en A. M. Triacca (ed), *Trinité et Liturgie*, Edizioni liturgiche, Rome 1984, 51-57.
- Chutter, G., *Riches and Poverty in the Book of Proverbs*, Crux 18, 2 (1982), 23-28.
- Clements, R. E., *The Good Neighbor in the Book of Proverbs*, en *Essays in Honor of R. N. Whybray*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993, 209-28.
- Conzelmann, H., *The Mother of Wisdom*, en J. M. Robinson, *Essays in Honor of Rudolf Bultmann*, Harper & Row, Nueva York 1971, 230-243.
- Cook, J., *Hellenistic Influence in the Book of Proverbs (Septuagint)?, The Dating of Septuagint Proverbs*, EThL, LXIX (1993), 383-399; *Proverbs 1-9 Septuagint: A Metaphor for Foreign Wisdom?*, ZAW, 106 (1994) 458-476.
- Crenshaw, J. L., *Poverty and Punishment in the Book of Proverbs*, A Scholarly Journal for Reflection on Ministry 9, 3 (1989), 30-43.
- de Pury, A., *Sagesse et revelation dans l'AT*, RThPh 27 (1977) 1-50.
- Delitzsch, F., *Zur Geschichte der jüdischen Poesie*, Leipzig 1936.
- Diez Merino, Luis, *Targum de Proverbios*, CSIC, Madrid 1984.
- Dubarle, A.M., *Los Sabios de Israel*, Escerlicer, Madrid 1958, 54-68.
- Dussel, E. D., *El humanismo semita*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1969.
- Estes, D. J., *Hear, my Son: Teaching and Learning in Proverbs 1-9*, Inter Varsity Press, Londres, 1997.
- Ewald, Heinrich (1803 -1875); *Die poetischen Bücher des alten Bundes* (1835-1837): *Die Propheten des alten Bundes* (1840-1841).
- Fensham, F. C., *Widow, Orphan and the Poor in the Ancient near Eastern Legal and Wisdom Literature*, JNES 2, 129-39.

- Florilegio (Florilegium). F. Delitzsch cita con frecuencia diversos florilegios, con textos y comentarios sobre los proverbios. Entre ellos: Jo. de Plantevit: *Florilegium biblicum, complectens omnes utriusque Testamenti sententias hebraice et graece*, Lodoue, 1645.
- García Cordero, M., *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, BAC, Madrid 1977.
- Gerleman, G., *Studies in the Septuagint, III: Proverbs*, Lund, 1956.
- Gese, H., *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*, Mohr, Tübingen 1958.
- Gesenius, H. F. (1786-1842), *Thesaurus philologico-criticus linguae Hebraicae et Chaldaicae V. T.* (edición póstuma 1858).
- Gilbert, M., *La donna forte di Proverbi 31, 10-31: ritratto o simbolo?*, en Giuseppe Bellia, *Libro dei Proverbi. Tradizioni, Redazione, Teologia*, Piemme, Milano, 1999, 147-167; *Le discours de la Sagesse en Prov 8. Structure et cohérence*, en Id. (ed), *La Sagesse de l'AT* 202-218.
- Hawkins, T. R., *The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10-31*, BSac 153 (1996), 12-23.
- Heinisch, P. *Die Persönliche Weisheit des AT in religionsgesch. Beleuchtung*, Münster 1933.
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism I-II*, SCM, Londres, 1974.
- Hitzig, F. (1807-1875), *Die Sprüche Salomo's*, Orell Füssli Verlag, Leipzig 1858.
- Houston, W. J. The Role of the Poor in Proverbs, in Honour of J.A. Clines, Sheffield AP, Sheffield, 2003, 229-40.
- Kassis, R. A., *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, Brill, Leiden/New York/Köln 1999.
- Küchler, M., *Frühjüdische Weisheitstraditionen*, OBO 26, Freiburg Shw. 1979.
- Lang, B., *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf 1975; *Wisdom and the Book of Proverbs. A Hebrew Goddess redefined*, Pilgrim Press, Nueva York 1986.
- Mack, B.L. *Logos und Sophia*, Vandenhoeck, Göttingen 1973, 34-62; *Wisdom Myth and Mythology*, Interpret 24 (1970) 333-349.
- Michaelis, J. H. (1668-1738), *Adnotationes uberores in hagiographos* (1720).
- Michaud, R. *La literatura sapiencial Proverbios y Job*, Verbo Divino, Estella 1985.
- Morla, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994.
- Moss, A., *Wisdom as Parental Teaching in Proverbs 1-9*, HeyJ 38, 4 (1997), 426-439.
- Pedersen, J., *Wisdom and immortality, en Israel and the Ancient Near East*, Suppl. VT, III, 1955, 238-246.
- Pié y Ninot, S., *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, Herder, Barcelona 1972.
- Pikaza, X., *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sígueme, Salamanca 2005; *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996, 167-186.

- Puech, É., *Qumrân e il libro dei Proverbi*, en Giuseppe Bellia - Angelo Passaro, *Libro dei Proverbi. Tradizione, Redazione, Teologia*, Piemme 1999, 170-189
- Raurell, F., *La Literatura sapiencial bíblica*, Est Fran 80 (1979) 101-147.
- Rodríguez Torné, I., *El trasfondo sociocultural de los escritores, traductores, lectores y comunidades receptoras de TM, LXX y Vulg. Proverbios* (Universidad Complutense, Madrid 2010, disponible on line: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/12664/1/T32585.pdf>).
- Ruffle, John., *The Teaching of Amenemope and Its Connection with the Book of Proverbs*, Tyndale Bulletin 28 (1977), 29-68.
- Schimanowski, G. *Weisheit*, WUNT 17, Tübingen, 1985.
- van Imshoot, P., *Sagesse et Esprit dans l'AT*, RB 47 (1938) 23-49.
- Van Leeuwen, R. C., *Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs*, Hebrew Studies 33 (1992), 25-36.
- Varios, *La Sagesse de l'AT*, BETL 51, Leuven, 1979.
- Von Rad, G., *Sabiduría en Israel: Proverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1985.
- Waltke, B. K., *Friends and Friendship in the Book of Proverbs: An Exposition of Proverbs 27:1-22*, Crux 38, 3 (2002), 27-42 *The Book of Proverbs: Chapters 1-15*. Eerdmans Publishing, Grand Rapids / Cambridge, 2004.
- Washington, H. C., *The Strange Woman of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judaeen Society*, en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 157-184.
- Whybray, R. N., *Wisdom in Proverbs: The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, SBT vol. 45, SCM Press, London, 1965; *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT Supplement Series 99, JSOT Press, Sheffield 1990; *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT 168, Sheffield Academic Press; *The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study*, Brill, Leiden 1995.
- Wilbanks, P. F., *The Persuasion of Form: A Rhetorical Analysis of Pr. 31:10-31*, Evangelical Theological Society Southeast Regional Meeting, Toccoa Falls, GA, Marzo 2001.

INTRODUCCIÓN

F. Delitzsch

El Libro de Proverbios tiene un título general, ספר משלי, tomado de las palabras con las que comienza el texto. Es uno de los tres libros bíblicos que se distinguen de los otros veintiuno del Antiguo Testamento porque tiene un sistema especial de acentos cuyo mejor estudio ha sido realizado por S. Baer,¹ tal como he puesto de relieve en mi *Comentario de los Salmos*. La palabra nemotécnica para estos tres libros (Job, Proverbios y Salmos) es אמה, palabra construida a partir de la primera letra de sus nombres, palabra que, según la ordenación talmúdica y masorética en el A.T., es תאם (Salmos, Job, Proverbios: Tehilim, Ayyub y Misle).

Conforme a la “*superinscriptio*” (superinscripción, título o palabras iniciales con las que empieza el libro, מְשָׁלִי שְׁלֵמָה), los comentaristas antiguos pensaron que todos los proverbios habían sido compuestos por Salomón. Pero este libro solo contiene 800 versículos, mientras que 1Re 5, 12 (cf. 4, 32) afirma que Salomón pronunció 3000. R. Samuel bar-Nachmani resuelve esa discrepancia afirmando que cada versículo del libro puede dividirse en dos o tres apotegmas o proverbios (cf. Pr 25, 12). Pero esta y otras formas de resolver la discrepancia entre 800 y 3000 resulta arbitraria y sin fundamento.²

Por su parte, la opinión de R. Jonathan,³ según la cual Salomón compuso al principio el libro del Cantar de los Cantares, luego los Proverbios y, por último, el Eclesiastés, suponiendo que el primero corresponde a la juventud, el segundo a la sabiduría de su edad madura y el tercero al desengaño de la vejez, se funda en

1. Cf. A. B. Davidson, profesor de Edimburgo, *Outline of Hebrew Accentuation, Prose and Poetical*, 1861, que está fundado en Baer, *Torath Emeth*, 1952.

2. Cf. *Pesikta*, ed. Buber (1868), 34b, 35a. En lugar de 800, la Masora afirma que el libro contiene 915 proverbios.

3. Cf. *Schir-ha-Schirim Rabba*, c. i.f. 4a.

el falso supuesto de la unidad de los tres libros, y al hecho de que los tres habrían sido compuestos por el mismo Salomón.

También en la actualidad hay algunos, como Stier, que piensan que el libro de Proverbios es de principio a fin obra de Salomón, lo mismo que han pensado Klaus (1832) y Randegger (1841), que siguen diciendo, en la misma línea, que todos los salmos, sin excepción alguna, fueron compuestos por David. Pero desde el momento en que se aplica a los temas bíblicos la crítica histórica no puede ya tenerse en cuenta ese sometimiento ciego a un tipo de tradición carente de fundamento.

El libro de Proverbios consta de varias partes que difieren entre sí por el carácter de sus temas y por el período al que pertenecen. Aplicando al libro un tipo de análisis crítico, descubrimos que la composición de los proverbios refleja formas distintas de producción literaria que responden, al menos, a tres épocas distintas.

1. Plan externo del libro y testimonio respecto a su origen

La *superscriptio* o título interno del libro, que sirve para recomendar la importancia de su contenido, insistiendo en el valor y utilidad de su enseñanza, como en otros libros posteriores de oriente, abarca desde Pr 1, 1 hasta 1, 6. Así lo han reconocido, entre los modernos, autores como Löwenstein y Maurer, en contra de Ewald, Bertheau y Keil. Por otra parte, Pr 1, 7 ya no pertenece a la *superinscriptio*, sino que constituye un nuevo comienzo para el conjunto del libro.

El libro comienza presentándose como “Proverbios de Salomón”, y luego añade la declaración de su objeto o finalidad que, como aparece en forma condensada en Pr 2, es de tipo práctico y tiene un sentido doble: uno de tipo moral y otro de tipo intelectual. Esa finalidad aparece detallada en Pr 1, 3-5, donde se dice que este libro quiere ayudar a los inexpertos para que alcancen sabiduría, y también a los sabios para que la perfeccionen.

Ese último objetivo se ratifica en Pr 1, 6: a través de su contenido, este libro quiere fortalecer y disciplinar la mente de los lectores, para que puedan seguir, entender y aplicar los discursos reflexivos de los sabios. En otras palabras, este libro quiere conseguir que los lectores compartan y asuman el mensaje de la poesía de los proverbios, de manera que puedan familiarizarse con ella, convirtiéndose de esa forma en sabios.

Bien interpretado, el título no dice expresamente que este libro contenga también proverbios distintos de los de Salomón, pues si lo dijera se contradeciría a sí mismo. Es posible que contenga proverbios que no son de Salomón; es posible que su mismo autor los haya agregado; pero el título insiste solo en los de Salomón, como si el título estuviera formado solo por ellos.

Si el verdadero título del libro es el de Pr 1, 7, que aparece después que ha terminado el “título externo” o encuadre general de Pr 1, 1-6 anterior, debemos

pensar que los proverbios de Salomón comienzan aquí. Si continuamos leyendo, por la forma y contenido de los proverbios que siguen (de Pr 1, 7 a 9, 18), debemos afirmar que ellos no van en contra de este origen salomónico, pues forma y contenido son dignos de Salomón. Por eso, nos llena de asombro el hecho de que el libro ofrezca en Pr 10, 1 una nueva *superinscriptio* diciendo מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה, para añadir después, a partir de Pr 22, 16 una larga serie de proverbios con forma y tono bastante distintos, con máximas cortas y refranes propiamente dichos, mientras que en la parte anterior encontrábamos más discursos sapienciales que proverbios propiamente dichos.

¿Qué opinión debemos tener ahora si miramos hacia atrás, desde esta segunda *superinscriptio* de 10, 1, a la parte anterior (1, 7-9, 18) que sigue inmediatamente al primer título del libro? ¿No deberíamos decir que el primer título del libro (Proverbios de Salomón) se refiere solo a Pr 1, 7-9, 18?

Conforme al tono de esa primera parte y, al texto concreto de la primera *superinscriptio*, parece que los proverbios de 1, 7-9, 18 son de Salomón. Pero en ese caso el siguiente título de 10, 1 (Proverbios de Salomón) resultaría totalmente incomprensible. En sentido estricto, solo se podría aceptar una de estas dos soluciones: el Libro de los Proverbios empieza en 1, 7 (y el título de 10, 1 es un añadido posterior) o el libro empieza solo en 10, 1. El mismo texto nos situaría, según eso, ante una contradicción, al menos aparente, que solo puede superarse con una investigación más rigurosa del tema. Pero ¿en qué sentido debemos realizarla?

- (a) *En un sentido* se puede suponer que el tenor del título de Pr 1, 1-6 no concuerda con el tenor y contenido de la sección 10, 1-22, 6, sino solo con la sección precedente (la de 1, 7-9, 18). En esa línea se puede insistir en el hecho de que, en 1, 7-9, 18, aparecen una serie de palabras favoritas que no se encuentran en el resto del libro, como son, entre otras: עֲרֻמָּה, sutileza y, מְזֻמָּה, discreción (Pr 1, 4). En esa línea podemos tomar como probable el punto de vista de Ewald, quien supone que Pr 1-9 es un todo original, distinto, escrito de una vez, en forma de unidad, y que su autor solo tenía la intención de ponerlo como introducción al libro salomónico más grande (escrito por el mismo Salomón), que comienza precisamente en Pr 10, 1.
- (b) *Pero, en otro sentido*, es también posible que el autor de Pr 1, 1-6 haya adoptado el estilo de la parte que sigue inmediatamente (1, 7-9, 18), al principio del libro propiamente dicho. Esta es la opinión de Bertheau que, en un sentido, acepta el punto de vista de Ewald, pero que en otro lo rechaza, afirmando que Pr 1, 7-9, 18 constituye una colección de avisos y advertencias de diversos autores, expertos en literatura proverbial. En esa línea, los avisos de 1, 1-6 pueden tomarse

como una introducción a varias colecciones de proverbios, contenidos en las dos grandes secciones del libro, una primera que sería posterior a Salomón (Pr 1, 7-9, 18) y otra segunda más grande y completa, de tipo salomónico, contenida en 10, 1-22, 16.

En esa línea, resulta probable que el autor cuyo objetivo es, según el título, el de recoger los proverbios de Salomón, haya querido introducirlos mediante un largo prólogo propio que, en vez de comenzar con los proverbios propiamente dichos de Salomón (que empezarían a partir de 10, 1), haya querido presentar primero largos extractos de un tipo diferente de colecciones de proverbios, extractos con los que ha formado esta primera parte del libro (de 1, 7 a 9, 18).

Como piensa Bertheau, el autor final del libro habría querido indicar con las palabras del primer título (1, 1-6) la intención de presentar no solo los “Proverbios de Salomón” en sentido estricto, sino también las “palabras de otros sabios”. En ese caso, el título de “proverbios de Salomón” ofrecería una clave para entender a Salomón como Sabio por Excelencia, en cuyo nombre y sabiduría pueden incluirse palabras y textos de sabiduría de otros sabios y autores de proverbios posteriores (que aparecerían vinculados con el nombre genérico de Salomón).

De todas formas, junto a esta opinión de Bertheau y la de Ewald, que en sí misma, incluso por razones internas, es más natural y probable, existe todavía la posibilidad de otra opinión, que es la de Keil quien, siguiendo a H. A. Hahn opina que, según el sentido del autor del título primero (1, 1-6), la sección de Pr 1, 7-9, 18 es salomónica, lo mismo que la de Pr 10, 1-22, 16. A pesar de ello, el autor ha debido repetir la *superinscriptio* “Proverbios de Salomón” en 10, 1 (antes de la nueva sección), porque desde ese momento siguen unos dichos que son proverbios en sentido estricto, con los rasgos del *mashal* hebreo (cf. Havernick, *Einleitung*. iii. 428), a diferencia de las reflexiones más teóricas de la parte anterior de 1, 7-9, 18).

Un caso semejante aparece en el libro de Isaías donde, después del título general de Is 1, 1, sigue un discurso introductorio, y luego se repite nuevamente el título, en 2, 1, de manera algo más breve. De todas formas, la discusión posterior del comentario mostrará que esta analogía no es aplicable aquí.

La sección introductoria (Pr 1, 7-9, 18) y la más larga de Pr 10, 1-22, 16, que contiene unos breves apotegmas salomónicos de tipo uniforme, vienen seguidas por una tercera sección 22, 17-24, 22. Ciertamente, Hitzig reconoce que, de 10, 1 a 22, 16, tenemos una segunda sección, pero añade que, a partir de 22, 17, comienza un estilo totalmente distinto y una manera mucho más libre de componer los proverbios.

Por otra parte, la introducción a esta nueva colección de proverbios (a partir de 22, 17), nos recuerda el título general (Pr 1, 1-6) y muestra, sin lugar a

dudas, que el coleccionista de todos los proverbios no tiene en modo alguno la intención de exponer estos proverbios como salomónicos. Ciertamente, es posible que, como ha sostenido Keil (iii. 410), el coleccionista de los proverbios, que ha comenzado con las palabras: “Inclina tu oído y escucha las palabras de los sabios”, esté evocando sus propios proverbios y presentándolos de un modo general como “palabras de los sabios”, como puede suponerse por las palabras que siguen: “y aplica tu corazón a mi conocimiento”. Pero esta suposición va en contra de la inscripción o título de la cuarta sección que comienza en 24, 23.

Esta cuarta sección que es la más breve (24, 23-34) es un apéndice de la tercera y lleva como título: “Estas cosas también son לְחִכְמִים” (de los sabios). La lamed (ל) que aquí se emplea es “lamed auctoris”, es decir, de autor. Eso significa que los autores que siguen son distintos de Salomón, mostrando así que Salomón no es el único autor de todos los proverbios recogidos en la colección del Libro de los Proverbios. Hay, según eso, diversos לְחִכְמִים o sabios, distintos del gran חָכֵם, “hombre sabio”, que es Salomón, de manera que pueden distinguirse “las palabras de los sabios” y los Proverbios de Salomón.

Los Proverbios de Salomón reaparecen en Pr 25, 1, donde empieza una segunda gran sección (que corresponde a la primera (10, 1-22, 16) y que se extiende hasta el cap. 29. *Esta quinta sección* comienza con un título o superscripción, como la del apéndice anterior, diciendo así: “También (גַּם) estos son proverbios de Salomón que los hombres de Ezequías rey de Judá recogieron (sacaron de su lugar anterior y reunieron)”.

El significado de la palabra הֵעֲתִיקוּ es claro, pues tiene el mismo sentido de פָּסַח en arameo y en árabe: sacar de su lugar. Esta expresión está indicando que los hombres del rey Ezequías sacaron estos proverbios del lugar donde los encontraron, y los colocaron juntos en una colección separada. Así han entendido ese término los traductores griegos de la LXX.

Por las palabras que añade el traductor de la LXX (αἱ ἀδιάκριτοι, como excluyendo toda διάκρισις o separación) se ve claro que él conoce la importancia de ese nuevo título o superscripción, lo que nos recuerda el cuidado que pusieron los gramáticos griegos, nombrados por Pisítrato para editar obras poéticas antiguas, como las de Hesíodo. En esa línea, los intérpretes judíos, siguiendo el ejemplo del Talmud, suponen que la partícula “también” (גַּם) pertenece a toda la superinscripción, incluida la oración de relativo; de esa forma reconocen y aceptan la obra de los editores anteriores de proverbios, uniéndola a la obra realizada bajo la dirección de Ezequías y de sus colaboradores.⁴

4. Cf. B. *Bathra*, 15a. Del hecho de que Isaías vivió más tiempo que el rey Ezequías se ha concluido que el “grupo” de estudiosos de Ezequías continuó realizando su actividad después de la muerte del rey. Cf. Fürst en su libro sobre el Canon del A.T., 1868, p. 78s.

Pero esta interpretación resulta muy improbable pues, si el significado de las palabras fuera ese, la referencia “a los hombres de Ezequías”, etc., deberían haber estado después de Proverbios 1, 1. El título de Proverbios que aparece en 25, 1 distingue bien la siguiente colección de la anterior, como si esta se hubiera hecho bajo Ezequías. Así como a los Proverbios de Salomón (10, 1–22, 16) siguieron dos apéndices, así también siguieron dos apéndices a la obra de los escribas de Ezequías que anduvieron buscando proverbios salomónicos para reunirlos en su obra.

Los dos primeros apéndices (los que vienen tras la colección que empieza en 10, 1) son obra de “sabios” en general, sin citar sus nombres. Por el contrario, los dos últimos apéndices (que vienen tras 24, 23) nombran de un modo preciso a sus autores: el primer apéndice, Pr 30, 30ss., fue recogido por “Agur el hijo de Jakueh”; el segundo, Pr 31, 1-9, fue por recogido por un “Rey Lemuel”.

Hasta ahora, las superinscripciones eran claras. Pero ahora, el nombre de los autores, que no aparece en otros textos bíblicos, apunta a un país extranjero; y a eso corresponde la naturaleza peculiar de estas dos series de proverbios. Como tercer apéndice de la colección de Ezequías sigue, en Pr 31, 10, un poema proverbial alfabético completo que describe las cualidades loables de una mujer virtuosa. Llegamos así a la conclusión de que el libro de Proverbios se divide en estas partes:

- (1) *Título general del libro*, Pr 1, 1-6, con la pregunta de fondo de hasta dónde se extiende el libro al que pertenece originalmente ese título.
- (2) *Discursos exhortatorios*, 1, 7–9, 18, en torno a los cuales se cuestiona la pregunta de si empieza ya aquí la colección de los proverbios salomónicos o si esta parte es solo la introducción a esos proverbios que empiezan en Pr 22, 27.
- (3) Primera colección de proverbios salomónicos: 10, 1–22, 16.
- (4) Primer apéndice de esta colección: “Palabras de los sabios”, 22, 17–24, 22.
- (5) Segundo apéndice, suplemento de las palabras de unos sabios: Pr 24, 23–34.
- (6) Segunda gran colección de proverbios salomónicos, que recopilaron los “varones de Ezequías”: Pr 25–29.
- (7) Primer apéndice de esta colección: palabras de Agur hijo de Maqueh, Pr 30.
- (8) Segundo apéndice: palabras del rey Lemuel, Pr 31, 1-9.
- (9) Tercer apéndice, oda acróstica: Pr 31.

Estas nueve partes están comprendidas en tres grupos: los discursos exhortativos introductorios con el título general a la cabeza (1, 1–9, 18) y las dos colecciones de proverbios salomónicos con sus dos apéndices. Al proseguir con nuestras

investigaciones posteriores, estudiaremos las diversas partes del libro, primero desde el punto de vista de las múltiples formas de sus proverbios, luego desde la perspectiva de su estilo y, en tercer lugar, desde su doctrina. De cada uno de estos tres temas de investigación podemos esperar aclaraciones sobre el origen de estos proverbios y de sus colecciones.

2. Partes del libro y múltiples formas de los proverbios

Si el Libro de los Proverbios fuera una colección de dichos populares, encontraríamos en él una multitud de proverbios, cada uno de ellos compuesto solo por una línea como, por ejemplo: “La maldad procede del impío” (1Sa 24, 13). Pero ese tipo de proverbios aislado los buscamos en vano. A primera vista, Pr 24, 23 parece ser un proverbio de ese tipo; pero la línea “hacer acepción de personas en el juicio no es bueno”, es solo el estico introductorio de un proverbio que consta de varios versos (Pr 24, 23-24).

Ewald tiene razón al considerar inadmisibile una comparación de las colecciones de proverbios árabes de Abu-Obeida, Meidani y otros, que reunieron y expusieron los proverbios populares de la actualidad, con el libro bíblico de los Proverbios. En esa línea, los *Cien Proverbios de Ali* pueden compararse mejor con los del Libro de los Proverbios. Igual que los proverbios de Salomón, los de Ali son, en conjunto, una producción de su propia creatividad y solo de un modo mediato proceden del espíritu popular.

No puede tomarse en serio la afirmación de que es imposible que un hombre componga una cantidad de proverbios tan grande como la que se atribuye a Salomón. Eichhorn sostenía que ni un “genio divino” podía producir un número tan grande de proverbios agudos, con tantos pensamientos ingeniosos. Pero si dividimos los proverbios de Salomón por los cuarenta años de su reinado, descubrimos que no quedan más que unos veinte para cada año. Mirada así las cosas, podemos llegar a la conclusión de que la composición de tantos proverbios, incluidos los más ingeniosos, no es un problema imposible para un “genio divino”.

En consecuencia, en esa línea, en referencia al hecho de que Salomón hubiera escrito 3000 proverbios, Ewald (*Geschichte Israels*) afirma que el número no es demasiado grande y, por su parte, Bertheau afirma que no es imposible que la colección de los “Proverbios de Salomón” sea obra de un solo hombre, es decir, de Salomón. El gran número de los proverbios no puede tomarse, por tanto, como causa de que ellos deban considerarse como producidos, en su mayor parte, por el pueblo en general (no por un hombre particular como Salomón). Al contrario, la forma en que ellos aparecen nos lleva a una conclusión opuesta: es más probable que ellos, en su mayoría, sean de un solo hombre como Salomón que del pueblo en general. En esa línea, es más probable que los proverbios hayan sido producidos

por un hombre como Salomón, haciéndose después populares.⁵ Ciertamente, muchas formas de expresión de los proverbios están moldeadas según los refranes populares pero, tal como yacen ante nosotros, en su conjunto, los refranes y dichos del Libro de los Proverbios son producto de una poesía o literatura técnica del estilo de los *Mashal*, siendo así más obra de sabios particulares que del pueblo.

Conforme a la peculiaridad fundamental del verso hebreo, la forma más simple de los proverbios es el *dístico* (un verso compuesto por dos esticos). La relación entre los dos esticos o líneas del dístico puede ser de muchas formas. La segunda línea puede repetir el pensamiento de la primera, aunque de un modo algo distinto, para expresar el pensamiento de base de manera más clara y completa. Llamamos *sinónimos* a tales proverbios dísticos como, por ejemplo, Pr 11, 25:

²⁵ El alma generosa será prosperada,
y el que sacia a otros también será saciado.

O la segunda línea acentúa el contraste con la declaración de la primera; la verdad que se presenta en el primer estico se explica o explicita en el segundo por medio de la presentación de su contrario. Decimos que tales proverbios son *antitéticos*; como por ejemplo en Pr 10, 1 (cf. formas similares en Pr 10, 16; 12, 5):

¹ Un hijo sabio alegra a su padre,
Y un hijo necio es el dolor de su madre.

Por otra parte, tanto en Pr 18, 14 como en 20, 24, la antítesis toma forma de pregunta. En otros casos, a veces, los dos esticos presentan verdades diferentes, pero que tienen cierta semejanza por su contenido, de manera que pueden completarse; así decimos que son dísticos *sintéticos*, como por ejemplo Pr 10, 18:

¹⁸ El que aplaca el odio es de labios justos,
pero el que suscita la calumnia es necio.

El sentido es que los labios mentirosos son fuente de odio, y el que difunde calumnias es un tonto. No es raro en modo alguno que una sola línea sea insuficiente para traer y expresar el pensamiento pretendido, cuya expresión inicial solo se completa en la segunda. A estos los llamamos dísticos *integrales*, o de un solo pensamiento de fondo (*eingedankige*), expresado en dos o más versos como, por ejemplo, en Pr 11, 31 (cf. 1Pe 4, 18):

5. Así lo indica, por ejemplo, Isaac Euchel en su *Comentario sobre los Proverbios* (1804), afirmando que proverbios como 14, 4 y 17, 19 son obra de un autor especial, y que después se han hecho populares.

¹⁸ Ciertamente el justo será recompensado en la tierra;
¡cuánto más el impío y el pecador!

Pertencen también a este tipo de dísticos todos aquellos en los que el pensamiento expresado por la primera parte recibe en la segunda una definición que lo completa o perfecciona, por medio de una sentencia que presenta una razón o prueba de lo ya dicho, o también un propósito o consecuencia de lo ya expresado, por ejemplo, cf. Pr 13, 14; Pr 16, 10; Pr 19, 20; Pr 22, 28.⁶

En estos casos, dos líneas forman una conclusión *a minori ad majus*, o al revés como en Pr 11, 31; Pr 15, 11; Pr 17, 7; Pr 19, 7, Pr 19, 10, Pr 20, 27. En algunos casos, la primera y segunda cláusula están en relación gramatical progresiva, como en Pr 23, 1-2; Pr 23, 15; Pr 27, 22; Pr 29, 21 (cf. Pr 22, 29; Pr 24, 10; Pr 26, 12; Pr 29, 20) con prótasis de perfecto; en Pr 26, 26 con prótasis de futuro. Puede darse también una relación lógica de razón y consecuencia: Pr 17, 14; Pr 20, 2; Pr 20, 4; o también una relación comparativa: Pr 12, 9, etc.

Estos ejemplos muestran que no solo en el *mashal* salomónico más reciente, sino también en el antiguo, las dos líneas del proverbio pueden tener diversos tipos de relación, no simplemente de paralelismo.

Hay también una *quinta forma de mashal*, que responde mejor a su sentido original. Es aquella en la que el proverbio explica su sentido ético a través de una semejanza tomada de la región de la vida natural y cotidiana. En este caso nos hallamos ante una *παραβολή* o *parábola* propiamente dicha. Las formas de estos proverbios parabólicos pueden ser muy diversas: en unos casos, el mismo poeta compara expresamente los dos temas; en otros casos se limita a ponerlos uno al lado del otro, a fin de que el oyente o el lector complete la comparación. El proverbio es menos poético cuando la semejanza entre los dos sujetos se expresa mediante un verbo; como Pr 27, 15 (cf. 27, 16):

¹⁵ Gotera continua en un día de lluvia
y mujer rencillosa son semejantes;

La forma habitual de expresión no es antipoética ni propiamente poética, sino de tipo comparativo, en general, con la introducción de la comparación a

6. Entre esos dísticos integrales, cf. Pr 15, 3; Pr 16, 7; Pr 16, 10; Pr 17, 13; Pr 17, 15; Pr 18, 9, Pr 18, 13; Pr 19, 26-27; Pr 20, 7-8, Pr 20, 10-11; Pr 20, 20-21; Pr 21, 4; Pr 21, 13; Pr 21, 16; Pr 21, 21; Pr 21, 23-24; Pr 21, 30; Pr 22, 4; Pr 22, 11; Pr 24, 8; Pr 24, 26; Pr 26, 16; Pr 27, 14; Pr 28, 8-9; Pr 28, 17; Pr 28, 24; Pr 29, 1; Pr 29, 5; Pr 29, 12; Pr 29, 14. En Pr 14, 27; Pr 15, 24; Pr 17, 23; Pr 19, 27, la segunda línea consta de una oración con $\bar{\text{ל}}$ en infinitivo; en Pr 16, 12; Pr 16, 26; Pr 21, 25; Pr 22, 9; Pr 27, 1; Pr 29, 19 hay una oración con וַי ; con אֲנִי וַי ; Pr 18, 2 ; Pr 23, 17.

través de \beth (como), y de su culminación en la segunda cláusula por \beth (así). Cf. Pr 10, 26:

²⁶ Como es el vinagre a los dientes y el humo a los ojos,
así es el perezoso a los que lo envían.

Esta formulación verbal completa de la relación de semejanza entre las dos partes del *marshal* puede ser abreviada por la omisión de \beth ; cf. Pr 25, 13 y 26, 11:

¹¹ Como perro que vuelve a su vómito,
así es el necio que repite su insensatez.

Los proverbios parabólicos de estas tres formas anteriores reciben el nombre de *comparaciones*. En la forma abreviada del proverbio comparativo, que puede recibir el nombre de *emblemático* (el más común), el primer tema y el contraste posterior o emblema (es decir, su signo de comparación) se colocan juntos de un modo genérico, sin una definición más cercana de la similitud como, por ejemplo, en Pr 26, 20; Pr 27, 17-18 y Pr 27, 20. Esto puede hacerse a través de una *waw*, \beth , de tipo copulativo, como en Pr 25, 25:

²⁵ Como el agua fría al alma sedienta,
así son las buenas nuevas de lejanas tierras.⁷

La comparación puede hacerse también sin la *waw*. Pero, en ese caso, la segunda línea viene a ser como una reafirmación de la imagen que aparece en la primera. Así, por ejemplo, Pr 25, 11 y Pr 11, 22:

²² Zarcillo de oro en el hocico de un cerdo
es la mujer hermosa que carece de discreción.

Estas formas básicas de dos líneas pueden, sin embargo, expandirse en varias líneas. Dado que el dístico es la forma básica y más apropiada del proverbio, en sentido técnico, cuando dos líneas no son suficientes para expresar el pensamiento

7. Esta *waw adaequationis* (de adecuación o copulativa) aparece aquí por primera vez en Proverbios como una forma de conexión entre la figura y la cosa con la que se compara, sin predicado verbal (cf. por otra parte, Job 5, 7; Job 12, 11; Job 14, 11). Es como la *waw*, \beth , de comparación, pero con un sentido básico de asociación que se llama en árabe *Waw alajam'a*, o *Waw alam'ayat*, o *Waw al'asatabab* (cf. Comentario a Is 42, 5). Dado que el uso le atribuye el poder verbal de *secum habere* (tener consigo) se interpreta con acusativo. Cf. ejemplos en Freytag, *Arabum Proverbia*, entre los proverbios recientes que comienzan con la letra árabe k.

que se pretende, es normal que se acuda a comparaciones ampliadas de cuatro, seis u ocho líneas. En el tetrástico, la relación de los dos últimos con los dos primeros esticos puede ser tan diversa como la relación de la segunda línea con la primera en el dístico.

No encontramos, sin embargo, ningún ejemplo adecuado de estrofas de cuatro versos en relación antitética, aunque encontramos *tetrásticos sinónimos*, por ejemplo: Pr 23, 15s.; Pr 24, 3s., Pr 28s. Hay *tetrásticos sintéticos*: Pr 30, 5, e integrales o de integración, como Pr 30, 17, especialmente en casos en que las dos últimas líneas constituyen una prueba de lo anterior, que comienza con וַ: Pr 22, 22, o con וַ; Pr 22, 24. Hay también tetrásticos en los que no se expone la comparación, como en Pr 22, 26, cf. también Pr 25, 16 (véase también Pr 26, 18, donde el número de versos es cuestionable), y también el proverbio casi emblemático de Pr 25, 4-5:

⁴ Quita las escorias de la plata,
y saldrá un objeto para el fundidor.

⁵ Quita al impío de la presencia del rey,
y su trono se afirmará con justicia.

Proporcionalmente, los tetrásticos que se dan con mayor frecuencia son aquellos cuya segunda mitad forma una cláusula de prueba (para confirmar lo anterior), empezando con וַ o וַ. Entre los menos frecuentes están los de seis líneas, que presentan un mismo pensamiento desde varias perspectivas con pruebas intercaladas (cf. Pr 23, 1-3; Pr 24, 11). Entre todos, destacan los que se encuentran en la última parte del libro, cf. Pr 23, 12-14; Pr 23, 19-21; Pr 23, 26-28; Pr 30, 15; Pr 30, 29-31. En estos casos, las dos primeras líneas forman un prólogo introductorio a la esencia del proverbio, como en Pr 23, 12-14:

¹² Aplica tu corazón a la enseñanza
y tus oídos a las palabras del conocimiento.

¹³ No rehúses corregir al muchacho;
si le castigas con vara, no morirá.

¹⁴ Tú lo castigarás con vara
y librarás su alma del Sheol.

De forma similar, pero más ampliada es la estrofa de ocho versos de Pr 23, 22-25:

²² Escucha a tu padre, que te engendró;
y cuando tu madre envejezca, no la menosprecies.

²³ Adquiere la verdad y no la vendas;
adquiere sabiduría, disciplina e inteligencia.

²⁴ Mucho se alegrará el padre del justo;
el que engendró un hijo sabio se gozará con él.

²⁵ Alégrese tu padre y tu madre,
y gócese la que te dio a luz.

El proverbio entendido aquí como *mashal* toma aquí casi una forma de oda, de manera que este octástico puede considerarse como un canto breve de *mashal*, como el Salmo 37 que es casi un *mashal* alfabético, que se compone prácticamente solo de tetrásticos puros.

Vemos así que la forma dística se multiplica en proverbios formados por cuatro, seis y ocho líneas; pero también se despliega, como en una multiplicación unilateral, en formas de tres, cinco y siete líneas. Los trísticos surgen cuando el pensamiento de la primera línea se repite en la segunda según un esquema sinónimo (cf. Pr 27, 22), o cuando el pensamiento de la segunda línea se expresa por contraste en la tercera (cf. Pr 22, 29; Pr 28, 10) según el esquema antitético, o cuando al pensamiento expresado en una o dos líneas se prueba en una tercera línea (Pr 25, 8; Pr 27, 10). El esquema parabólico se despliega también cuando el objeto descrito aparece en dos líneas, como en la comparación de Pr 25, 13, o cuando se reproducen dos figuras en dos líneas, como en el proverbio emblemático de 25, 20:

²⁰ El que canta canciones al corazón afligido
es como el que quita la ropa en tiempo de frío
o el que echa vinagre sobre el jabón.

En los pocos casos que hallamos de *pentásticos*, las últimas tres líneas despliegan generalmente la razón del pensamiento de las primeras, cf. Pr 23, 4; Pr 25, 6; Pr 30, 32. Por su parte, Pr 24, 13 forma una excepción, donde el ׀ que antecede a las últimas tres líneas introduce la expansión de la figura en las dos primeras. Como ejemplo citamos Pr 25, 6-7:

⁶ No te vanaglories delante del rey,
ni te entremetas en el lugar de los grandes;
No busques exhibirte en presencia del rey,
⁷ porque mejor es que se te diga: "Sube acá",
antes que seas humillado delante del noble.

Entre los heptásticos conozco solo un ejemplo dentro del conjunto del libro, a saber, en Pr 23, 6-8:

⁶ No comas pan con el de malas intenciones,
ni codicies sus manjares delicados;

⁷ porque como es su pensamiento en su mente,
tal es él: “Come y bebe”, te dirá;
pero su corazón no está contigo.

⁸ Vomitarás tu parte que comiste
y echarás a perder tus suaves palabras.

En este heptástico, que no podrá tomarse como una breve oda de tipo *mashal* según el esquema de una estrofa compuesta de varias más pequeñas, vemos que el Proverbio de dos líneas puede expandirse hasta llegar a siete y ocho líneas. Más allá de estos límites, todo el proverbio deja de ser מִשָּׁל en el sentido propio y, conforme al estilo de Sal 25, 34 y, especialmente, al de Sal 37, se convierte en *oda* propiamente dicha (aunque sea de estilo *mashal*). De esta clase de odas tipo *mashal*, además del prólogo (Pr 1, 7-9, 18) y de Pr 22, 17-21, encontramos las siguientes: la del borracho, Pr 23, 29-35; la del perezoso, Pr 24, 30-34; la exhortación al trabajo industrioso, Pr 27, 23-27; la oración por un equilibrio moderado entre pobreza y riqueza, Pr 30, 7-9; el espejo de los príncipes, Pr 31, 2-9; y la alabanza de la mujer hacendosa, Pr 31, 10.

Es significativo el hecho de que esta última oda proporcione el único ejemplo de acróstico alfabético en todo el Libro de los Proverbios. Ni siquiera pueden hallarse en otros proverbios rastros de secuencia alfabética original que luego se rompió. Tampoco se puede descubrir en los cantos de *mashal*, a los que haremos referencia, nada parecido a un esquema completo de estrofa alfabética; incluso en Pr 31, 10, los dísticos se rompen en trísticos entremezclados con ellos.

En toda la primera parte del libro, Pr 1, 7-9, 18, la forma predominante es la del flujo prolongado del canto en forma de *mashal*, pero sin estrofas propiamente dichas. No hay aquí una agrupación firme de líneas, en forma de versos. Esto es, por otra parte, lo que puede llevarnos a pensar que esta primera parte pertenece a la era salomónica. En este caso, la forma retórica supera a la puramente poética. Esta primera parte de Proverbios incluye las siguientes quince unidades de *mashal*: (1) Pr 1, 7-19; (2) Pr 1, 20; (3) cap. 2; (4) Pr 3, 1-18; (5) Pr 3, 19-26; (6) Pr 3, 27; (7) 4, 1-5, 6; (8) Pr 4, 7; (9) Pr 6, 1-5; (10) Pr 6, 6-11; (11) Pr 6, 12-19; (12) Pr 6, 20; (13) cap. 7; (14) cap. 8; (15) cap. 9.

En los capítulos 3 y 9 se encuentran algunas odas de tipo *mashal*, de dos y de cuatro líneas que pueden considerarse como *mashales* independientes, y pueden adaptarse a los diversos esquemas empleados. Otras partes breves, de tipo completo, son solo fluctuaciones menores en el flujo de los discursos más amplios, o carecen por completo de forma, o son más bien octá-esticos. El *octástico* Pr 6, 16-19 da la impresión de ser un *mashal* que ha crecido de forma independiente. Este es el único caso en el que se introducen números dentro del Libro de los Proverbios:

- ¹⁶ Seis cosas aborrece Jehovah,
y aun siete abomina su alma:
¹⁷ Los ojos altivos, la lengua mentirosa,
las manos que derraman sangre inocente,
¹⁸ el corazón que maquina pensamientos inicuos,
los pies que se apresuran a correr al mal,
¹⁹ el testigo falso que habla mentiras
y el que provoca discordia entre los hermanos.

Esos proverbios numéricos, a los que los escritores judíos posteriores dieron el nombre de מדה (cf. mi *Geschichte der Jüdischen Poesie*, pp. 199, 202), pueden aparecer en el fondo de Pr, cf. Pr 30, 7-9; Pr 30, 24-28 (cf. Sir 25, 1, 2). El proverbio numérico aparece, sin embargo, en varios casos de proverbios del Eclesiástico (Sir 23, 16; 25, 7; 26, 5, 28), con la particularidad de que el número mencionado en la primera línea aparece en la segunda aumentado en uno (cf. Job 5, 9). Por otro lado, la forma de *priamel*⁸ no se utiliza ni en el Libro de los Proverbios ni en el Eclesiástico.

En ese contexto, proverbios como Pr 20, 10 (“diversos pesos, diversas medidas —abominación para Yahveh son ambos”) y Pr 20, 12 (“El oído que oye, el ojo que ve —Yahvé los ha creado a ambos”) han de ser distinguidos de Pr 17, 3; Pr 27, 21 y similares, donde falta la unidad necesaria, y de Pr 27, 3, donde falta la semejanza necesaria entre el primer y el segundo estico, de manera que ofrece solo un acercamiento débil a la forma *priamel*. Un acercamiento mayor se da en Pr 25, 3, donde los tres temas iniciales forman el preámbulo de la conclusión:

- ³ La altura de los cielos,
la profundidad de la tierra
y el corazón de los reyes –
son inescrutables.

Quizás Pr 30, 11-14 es un *priamel* mayor que ha sido mutilado. Aquí encontramos cuatro sujetos que forman el preámbulo, pero falta la conclusión donde aparezca un predicado común. Estas son, a mi juicio, todas las formas de *mashal* que aparecen en el Libro de los Proverbios. Pero en esa línea, nos queda por mencionar la forma de *mashal* en cadena, es decir, la concatenación de una serie de proverbios de carácter similar, como la cadena de proverbios sobre el necio (Pr 26, 1-12), el perezoso (Pr 26, 13-16), el chismoso (Pr 26, 20-22) y el malicioso

8. *Priamel* viene de *praeambulum*, nombre con el que se designa un tipo peculiar de epigramas utilizados en la poesía alemana de los siglos XV y XVI, donde aparece un amplio preámbulo que conduce a una conclusión básica.

(Pr 26, 23-28). De todas maneras, esta forma de concatenación pertenece más a la técnica propia del Libro de los Proverbios que a la de la poesía *mashal*.

Pasamos ahora a las partes separadas del libro, para examinar con más detalle las formas de sus proverbios y para así recoger materiales para extraer un juicio crítico sobre el origen de los proverbios que contienen. Para no adelantarnos, retomamos en orden las partes separadas del conjunto del libro.

1. *En la parte pedagógica de tipo introductorio* (Pr 1, 7-9, 18) vemos que, a pesar de su rico y profundo contenido, hay muy pocos elementos que respondan a la forma técnica del *mashal*, ni en sentido particular ni en sentido general. Como ya he dicho, esta parte no consta de *mashales* propiamente dichos, sino de quince odas, o mejor dicho de quince discursos o poemas didácticos de tipo *mashal*.

En el despliegue de esos discursos se entremezclan *mashales* separados, que pueden considerarse independientes, como Pr 1, 32; Pr 4, 18, o que pueden entenderse fácilmente así. En las cadenas *mashal* del cap. 4 y cap. 9 encontramos proverbios que son sinónimos (Pr 9, 7; Pr 9, 10), antitéticos (Pr 3, 35; Pr 9, 8), integrales, es decir, de un solo pensamiento (Pr 3, 29-30) y sintéticos (Pr 1, 7; Pr 3, 5; Pr 3, 7), de dos líneas y de cuatro líneas diversamente dispuestas (Pr 3, 9s.; 11s.; 31s. y 33s.), pero sin que se utilice en modo alguno un esquema parabólico, también hallamos proverbios separados como Pr 3, 27, que no tienen forma alguna. Por otra parte, exceptuando el proverbio numérico octástico de Pr 6, 16-19, los pensamientos organizados a modo de unidades más amplias se expanden de extensamente, excediendo con creces la medida propiamente dicha del *mashal*.

En esta primera parte, la forma de expresar el pensamiento no es la de concentrarlo, sino la de desplegarlo como en olas que se van ampliando. Incluso, los proverbios que se entremezclan formando dos o más líneas tienen el mismo carácter. En su mayor parte se parecen más a gotas disueltas en el agua, donde no se distinguen a monedas de oro con un contorno nítido y unos rasgos firmes como, por ejemplo, Pr 9, 7-8:

⁷ El que corrige al burlador se acarrea vergüenza,
y el que reprende al impío se acarrea afrenta.

⁸ No reprendas al burlador, porque te aborrecerá;
corrige al sabio, y te amará.

Los pocos proverbios que constan de cuatro líneas son más cercanos, más compactos, más acabados, porque permiten mayor espacio para la expresión, por ejemplo, Pr 3, 9-10:

⁹ Honra a Jehovah con tus riquezas
y con las primicias de todos tus frutos.

¹⁰ Así tus graneros estarán llenos con abundancia,
y tus lagares rebosarán de vino nuevo.

Pero cuando el proverbio tiene más de cuatro líneas el autor ya no utiliza técnicas de armonía artística, de manera que el discurso fluye sin unidades formales, hasta agotar total o provisionalmente el tema; no se detiene hasta que llega al final de ese motivo, y luego, tomando aliento, comienza uno nuevo. Ciertamente, no podemos negar la existencia de cierta belleza en la forma en que fluye la corriente del discurso con sus ondas frescas y transparentes. Pero esta no es ya la belleza peculiar del *mashal*, sino más bien un tipo de retórica descompuesta y disuelta, saliendo, por así decirlo, de su confinamiento, de manera que puede expresarse y se expresa de múltiples formas.

Los quince discursos de esta parte introductoria, en los que el *maestro* aparece citado doce veces y la sabiduría tres veces, no están contruidos de una forma simétricamente cincelada ni poseen una coherencia modelada de manera artística, sino que son como una guirnalda de cantos con un tipo de unidad interna, pero con una multiplicidad de contenidos bien ordenados, pero no en forma rítmica de *mashales*.

Ciertamente, Bertheau piensa que en Pr 1, 7-9, 18 no se puede hablar de unidad de contenidos ni de unidad formal de su presentación o estilo. Pero, en contra de eso, debemos afirmar que en todo el A.T. no existe ninguna parte que, teniendo una extensión semejante, posea un tipo de unidad interna más sistemática, ni que ofrezca una impresión de complementariedad formal tan grande como esta.

Bertheau cree haber descubierto en otros pasajes del A.T. un arte mayor en la forma; y ciertamente hay varias secciones contruidas con gran arte, pero son secciones que no tienen más que diez versos. En contra de eso, la primera oda de tipo *mashal* de esta unidad (Pr 1, 7-9, 18) consta de grupos de 1, 2 y 10 versos; la segunda tiene unidades de 8 y 6 versos; la tercera de 10 y 12; la cuarta de 10 y 8, la quinta de 2 y 6, etc. —y cada una con un sentido completo.

En Pr 1, 7-9, 18 encontramos seis unidades de diez versículos y si se incluyen Pr 4, 1-9 (de la Peshita) y Pr 4, 20-27 (de la LXX) encontramos ocho unidades de ese tipo, sin que consideremos esas unidades como estrofas, y sin que seamos capaces de sacar ninguna conclusión sobre el sentido particular de cada una de ellas (de unidades de 10 versículos cada una). Por su parte, en Pr 1, 20-33, Bertheau encuentra, junto a la estructura regular de los versos, una formación artística exacta de las estrofas (3 + 4 versos con un eco en dos más). Pero en lugar de los esticos él está computando los versos masoréticos, y estos no constituyen las verdaderas partes formales de la estrofa.

2. *Llegamos ahora a la segunda parte de la colección* (formada por Pr 10, 1–22, 16), cuyo título מְשָׁלֵי שְׁלֵמָה no puede en modo alguno extrañarnos, ya que la colección de proverbios que comienza aquí, comparada con Pr 1, 7–9, 18, puede llevar con especial derecho ese título de *Mishle* (mashales). Los 375 proverbios de los que consta esta parte parece que no siguen ningún plan integral, pero todos tienen unas características comunes más o menos claras (cf. Bertheau, p. xii), que se van repitiendo en cada uno de los versos.

Cada verso masorético se divide en dos esticos, de forma que (ni siquiera en Pr 19, 19) ninguno de los versos se encuentra en conexión necesaria con el estico anterior o con el que le sigue. Cada verso forma en sí mismo un pequeño todo, completo y acabado. Ni siquiera el trístico de Pr 19, 7 constituye excepción, pues se trata en realidad de un solo dístico con los restos desfigurados de un dístico perdido. La LXX añade aquí dos dísticos que faltan en nuestro texto hebreo, el segundo de los cuales se encuentra en nuestro TM, aunque solo de forma mutilada:

- ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεὶ κακίαν: el que hace mucho daño lleva a su plenitud el mal.
- ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται: el que provoca (crea enemigos) con palabras no será salvado.

Esta es quizá una interpretación falsa de מְרַדֵּף אֹמְרִים לֹא יִשְׁלֹם: מֵרַע רַבִּים יִשְׁלֹם-רַע el que es amigo de todos (no distinguiendo entre amigo y enemigo) es recompensado con el mal, el que persigue los rumores no escapa (no se salva).

Todos estos proverbios se asemejan no solo porque son dísticos, sino también (aunque con algunas excepciones) por el hecho casi siempre repetido de que sus dísticos son antitéticos, pues este es su estilo predominante. Al lado de eso, en estos proverbios aparecen representados todos los demás esquemas formales: hay *proverbios sinonímicos en general*: Pr 11, 7; Pr 11, 25; Pr 11, 30; Pr 12, 14; Pr 12, 28; Pr 14, 19, etc. Hay *proverbios sinonímicos de un solo pensamiento*: Pr 14, 7; Pr 15, 3, etc. Hay particularmente *proverbios con el comparativo* מִן: Pr 12, 9; Pr 15, 16-17; Pr 16, 8; Pr 16, 19; Pr 17, 10; Pr 21, 19; Pr 22, 1. Hay *proverbios con la indicación ascendente* עַף כִּי, mucho más: Pr 11, 31; Pr 15, 11; Pr 17, 7; Pr 19, 7; Pr 19, 10; Pr 21, 27. Hay *proverbios de tipo sintético*: Pr 10, 18; Pr 11, 29; Pr 14, 17; Pr 19, 13. Hay, finalmente, *proverbios parabólicos*, aunque son los menos frecuentes, pues los únicos ejemplos son Pr 10, 26; Pr 11, 22. Fuera de esos no conozco ningún otro, aunque Bertheau podría citar quizá más.

En esa línea, podemos añadir que en ninguna otra parte del libro los proverbios parabólicos están tan cerca de los antitéticos. En casi todos los casos, los dos miembros de los proverbios están unidos entre sí en un *paralelismo técnico*, como tesis y antítesis.

Por su parte, en los *proverbios sinonímicos* los esticos aparecen como expresiones paralelas de un mismo pensamiento. En los *proverbios sintéticos*, dos esticos aparecen sin conexión externa fuerte, a fin de que el mismo paralelismo sea suficiente como una ley fundamental de unidad del proverbio técnico. Pero incluso en aquellos proverbios en los que no parece haber un paralelismo adecuado, siendo necesarios ambos miembros para formar una oración completa, el verso y sus dos miembros están contruidos de esa forma, tanto por su extensión como por el número de palabras que, según la opinión confirmatoria de Bertheau, sus versos están unificados por sus dos miembros paralelos.

A este largo conjunto de dísticos que aparecen como *mishle* (*mashales*) de Salomón, sigue en Pr 22, 17–24, 22, un conjunto de “*palabras de sabio*”, precedidas por la nueva introducción (Pr 22, 17-21) que es, sin duda, de la misma naturaleza que la introducción mayor (Pr 1, 7–9, 18), como muestra la misma forma de presentación que se utiliza a lo largo de estas “palabras del sabio”.

Estas *palabras de los sabios* incluyen todas las formas del *mashal*: el de dos líneas (Pr 22, 28; Pr 23, 9; Pr 24, 7-10); el cántico de tipo *mashal* (Pr 23, 29-35). Aquí aparecen también *tetrásticos*, que son los más populares (Pr 22, 22; Pr 22, 24; Pr 22, 26ss.; Pr 23, 10; Pr 23, 15; Pr 23, 17; Pr 24, 1; Pr 24, 3; Pr 24, 5; Pr 24, 15; Pr 24, 17; Pr 24, 19; Pr 24, 21). Hay también *pentásticos* (Pr 23, 4; Pr 24, 13) y *hexásticos* (Pr 23, 1-3; Pr 23, 12-14; Pr 23, 19-21; Pr 23, 26-28; Pr 24, 11). Hay también *trísticos*, *heptásticos* y *octásticos*, al menos un caso de cada tipo (cf. Pr 22, 29; Pr 23, 6-8; Pr 23, 22-25).

Bertheau afirma que hay una diferencia entre la estructura de estos proverbios y la de los casos anteriores y defiende su tesis contando el número de palabras que contienen los versos, en el caso anterior y en este. Pero esa forma de distinguir los versos resulta injustificable, porque un verso masorético notablemente largo como el de Pr 24, 12 contiene dieciocho palabras y, a juicio del autor, todas ellas forman un único hexástico que es, por lo demás, muy elegante.

En este caso, lo que hay que contar no son las palabras del verso masorético, sino sus esticos. Contando las letras empleadas en cada caso, no puedo descubrir ninguna diferencia entre estos proverbios y los anteriores. Tanto aquí como en los casos anteriores, el número de palabras de los esticos varía de dos a cinco, aunque el número proporcionalmente más frecuente es el de dos (por ejemplo, Pr 24, 4; Pr 24, 8; Pr 24, 10). Esto se debe también al hecho de que la simetría entre los esticos ha sido con frecuencia muy perturbada a lo largo de la tradición textual, de manera que a veces se ha perdido incluso el rastro del paralelismo.

Al primer apéndice de “Proverbios de Salomón” (22, 17–24, 22) le sigue otro, que empieza en Pr 24, 23, con el título “*estas cosas son también de los sabios*”, que contiene un hexástico, Pr 24, 23-25, un dístico, Pr 24, 26, un trístico, Pr 24, 27, un tetrástico, Pr 24, 28, y una oda de *mashal*, Pr 24, 30-34, sobre el perezoso.

Esta última oda se construye como si fuera una experiencia del poeta, lo mismo que en el Salmo 37, 35. La conclusión de esta oda es semejante a la que aparece en Pr 6, 10. Estos dos apéndices (24, 17-22 y 24, 23-34) están, de principio a fin, en una relación muy estrecha con la introducción de Pr 1, 7-9, 18.

Sigue ahora en Pr 25-29, *la segunda colección de "Proverbios de Salomón"* (25, 1-29, 27) que, como menciona el título, fue copiada, por orden del rey Ezequías. Se divide, aparentemente, en dos partes, divididas por Pr 27, 23-27. En el caso previo, Pr 24, 30-34 *era un himno mashal* que marcaba el final de los dos apéndices anteriores. Pues bien, en nuestro caso, la división de las dos partes de esta colección viene dada por 27, 23-27.

Esta nueva colección de proverbios de Salomón se distingue claramente de la que comenzaba en Pr 10. La extensión de los versos y la mayor o menor fidelidad al paralelismo no es ninguna marca distintiva de esta sección, pero hay otras que son dignas de tenerse en cuenta. En la colección anterior, los proverbios aparecen casi exclusivamente en forma de dísticos. Aquí tenemos también algunos *trísticos*: Pr 25, 8 Pr 25, 13; Pr 25, 20; Pr 27, 10; Pr 27, 22; Pr 28, 10. *Tetrásticos* son Pr 25, 4; Pr 25, 9; Pr 25, 21; Pr 26, 18; Pr 26, 24; Pr 27, 15. *Pentásticos* son Pr 25, 6 y el himno *mashal* ya mencionado. El tipo de disposición no es esencialmente diferente del de la primera colección. Tampoco tiene un orden estricto, prefijado, pero hay algunas cadenas de proverbios relacionados entre sí: Pr 26, 1-13 y 16, 20-22.

Una segunda distinción esencial entre las dos colecciones es esta: en la colección anterior el elemento predominante es el proverbio *antitético*; aquí, en cambio, es el *parabólico*, y especialmente el *sintético*; casi todos los proverbios de Pr 25-27 son de este tipo. Decimos *casí*, porque la intención del redactor final no ha sido reunir aquí exclusivamente este tipo de proverbios, como lo haría un coleccionista.

También hay proverbios de otros tipos, aunque haya menos sinonímicos que antitéticos. Por otra parte, la colección comienza con un conjunto variado de formas: Pr 25, 2, un *proverbio antitético*; Pr 25, 3, un *priamel* con tres temas; Pr 25, 4 un tetrástico sintético; Pr 25, 6, un *pentástico*; Pr 25, 8, un *trístico*; Pr 25, 9, un *tetrástico* con el negativo ׀; Pr 25, 11, un *dístico sintético*. Los proverbios *antitéticos* se encuentran especialmente en el cap. 28 y 29. El primero y el último proverbio de toda la colección (Pr 25, 2 y Pr 29, 27) son antitéticos; pero entre ellos son muy frecuentes los *proverbios comparativos y figurativos*, de manera que esta colección parece un libro de ilustraciones diversas, con notas explicativas a pie de página. En extensión es mucho más pequeño que el anterior, unos 126 proverbios en 137 versos masoréticos.

Esta segunda colección de proverbios de Salomón tiene también varios apéndices, el primero de los cuales (cap. 30) proviene, según la inscripción inicial, de un autor desconocido, Agur hijo de Jakeh. El primer poema de este apéndice presenta de manera reflexiva el carácter insondable de Dios.

A eso le siguen ciertas unidades peculiares, como un tetrástico sobre la pureza de la palabra de Dios (Pr 30, 5), con una oración sobre el don de una vida moderada, entre la riqueza y la pobreza (Pr 30, 7-9), un dístico contra la calumnia (Pr 30, 10), un *priamel* sin conclusión (Pr 30, 11-14); una presentación sobre las cuatro cosas insaciables (Pr 30, 15); un tetrástico sobre el hijo desobediente (Pr 30, 17), con las cuatro cosas incomprensibles (Pr 30, 18-20); las cuatro intolerables (Pr 30, 21-23); con los cuatro seres diminutos pero prudentes (Pr 30, 24-28) y los cuatro seres excelentes (Pr 30, 29-31); a eso sigue un pentástico que recomienda un silencio prudente (Pr 30, 32). Otros dos complementos forman la conclusión de todo el libro, el consejo de la madre de Lemuel a su hijo rey (Pr 31, 2-9) y la alabanza de la mujer virtuosa en forma de acróstico alfabético (Pr 31, 10).

Después de habernos familiarizado con las múltiples formas y técnicas de los proverbios y con su distribución en las diversas partes de la colección, surge la pregunta: *¿qué conclusiones se pueden sacar, partiendo de estas formas, sobre el origen de las diversas partes del Libro de los Proverbios?* En este contexto debemos plantear la *visión de Ewald*, quien ha pensado que las diversas partes del libro responden a los aspectos y momentos principales de la historia de la poesía proverbial.

Visión de Heinrich Ewald (1803 -1875). A su juicio, la colección más antigua está formada por los “Proverbios de Salomón” (Pr 10, 1–22, 16), que representan el tipo más simple y antiguo de poesía proverbial. Sus características distintivas son el verso simétrico de dos miembros, completo en sí mismo, que contiene un significado plenamente inteligible, y el rápido contraste de tesis y antítesis. La forma más antigua del proverbio sería, según Ewald, el dístico antitético, tal como predomina en 10, 1–22, 16. Pero junto a estos dísticos antitéticos encontramos aquí también otros de distinto tipo.

Ewald considera que el contraste de los dos miembros es la ley fundamental del proverbio originario, pues otros tipos de dísticos reflejan una disminución de la fuerza interna del verso de dos miembros, el comienzo de la decadencia de esta forma literaria, que pierde su identidad antigua y tiende a utilizar nuevas formas y métodos de expresión. Los “Proverbios de Salomón” de los cap. 25–29 forman ya una colección posterior, donde la formación rigurosa del verso tiende a relajarse y disolverse. Solo de un modo excepcional aparece ya aquí el contraste de sentido de los miembros de cada verso.

Conforme a la visión de Ewald, en este proceso se pierde el arte originario con su plenitud de fuerza, de manera que se pasa del proverbio originario a un tipo de pensamiento artificial, que se expresa por medio de figuras y formas de dicción llamativas, como ofreciendo una pintura elegante de ciertas condiciones morales y formas de vida. En esa línea, cuanto más privado quede el proverbio técnico del aliento de un vigoroso espíritu poético, tanto más se acerca a un tipo de lenguaje recargado de expresión vulgar. De esa manera desaparece la simetría

plena y completa de los dos miembros del verso, no por abreviación de uno de los esticos, sino por el aumento de consideraciones más largas sobre la moralidad de la vida, con descripciones relacionadas con ella.

Según Ewald, en esa línea, la poesía de los proverbios viene a convertirse esencialmente en algo muy distinto. Los proverbios pierden su vigorosa brevedad y su fuerza interna y tienden a enriquecerse por medio de una exposición instructiva, didáctica, escolar, a través de una descripción abundante y una representación detallada de los temas. De esa forma, abandonan su fuerza y audacia directa y se convierten en un tipo de recurso oratorio, acudiendo a los medios rebuscados de una elocuencia atractiva; así desaparece el efecto propiamente poético y artístico, pero aumentan los elementos retóricos y el despliegue artificial de ideas morales.

En Pr 1-9 (que es la introducción de la primera colección) y en Pr 22, 17-24, que es la introducción de la primera mitad del suplemento de la colección siguiente (Pr 23-24), se completa el gran cambio, ratificado por la colección del final de Proverbios (Pr 25-29). A través de ese cambio se destruye por completo la simetría de los dos miembros o esticos de cada verso, de manera que el proverbio como tal se ha transformado, ha desaparecido, convirtiéndose en amonestación y discurso. De alguna manera el discurso se ha vuelto más ligero, flexible, fluido y comprensible; pero ya no está formado por proverbios estrictamente dichos.

Ciertamente, sigue diciendo Ewald, en este cambio no hay una mera pérdida, sino que hay también ganancias. Los versos pierden la brevedad excelente y puntiaguda, la plenitud interna y la fuerza de los viejos refranes. Pero el discurso gana en calidez, en cercanía y en inteligibilidad. La sabiduría que antes solo se esforzaba por dar a conocer su existencia y su contenido en una infinita multiplicidad de matices formales, en línea de paralelismo, llega finalmente a un punto en el que, habiéndose vuelto clara y cierta, puede dirigirse ya con seriedad y urgencia a los oyentes o lectores.

En las secciones finales (Pr 30-31), añadidas de una manera totalmente externa, la poesía de los proverbios ha desaparecido y en su lugar se ofrecen elegantes descripciones de verdades morales autónomas, separadas de la vida inmediata. Todos los aspectos creativos de los proverbios anteriores pasan a un segundo plano, de manera que el nuevo objetivo del libro se centra en la expansión de un pensamiento moral, con una nueva forma de representación artística.

Según Ewald, esta visión del desarrollo progresivo del curso de la poesía del Libro de los Proverbios, constituye una de las bases principales para determinar la historia del contenido del libro, distinguiendo y separando las partes que son salomónicas y las que no lo son. A su juicio, Pr 10, 1-22, 16 no proviene totalmente de Salomón, no ha sido compuesto inmediatamente por él, en su forma presente. Pero el soplo del espíritu salomónico anima e impregna todo lo que han añadido otros poetas posteriores. Por otra parte, la mayoría de los proverbios de la

colección posterior (Pr 25–29) son poco anteriores a la época de Ezequías aunque, en esa colección, siga habiendo también algunos proverbios que son salomónicos y del período próximo a Salomón.

La colección de proverbios (el conjunto del libro) se extiende con sus brazos hacia atrás, como muestra el título, “Proverbios de Salomón”, llegando hasta la época del mismo Salomón. Por otro lado, en la introducción, Pr 1-9, y en la primera mitad del apéndice (Pr 22, 17-24) no hay ningún proverbio que sea de la época de Salomón. Ambas secciones pertenecen a dos poetas del siglo VII a.C., que viven en una era nueva, en la que los poetas didácticos agregaron a la antigua colección salomónica piezas más largas de su propia composición. Los cuatro trozos más pequeños, Pr 30, 1-14, 15-33 y Pr 31, 1-10, son de una fecha aún posterior; no pueden ser anteriores al siglo VII o principios del VI a.C.

Juicio de la visión de Heinrich Ewald. Reconocemos la penetración, la sensibilidad, la profundidad de pensamiento que indica esta opinión de Ewald sobre el origen del libro; sin embargo, en su mayor parte no está respaldada por pruebas satisfactorias. Concedemos que en general Ewald ha interpretado correctamente la historia de la poesía de los Proverbios. Sin embargo, la conclusión de que los proverbios que llevan en sí las marcas de la poesía proverbial más antigua pertenecen a la era salomónica, y que los otros pertenecen a un período posterior, más cercano o remoto, es muy poco sólida.

En este caso, mucho de lo que se encuentra en el libro de Proverbios de Ben Sirach (Eclesiástico) debería ser salomónico, igual que el *משלי אסף* de Isaac Satanow,⁹ contemporáneo de Moisés Mendelssohn, lo mismo que muchos otros proverbios de la colección *מלין דרבנן*. En esa misma línea, las obras poéticas de otros poetas judíos pertenecientes a la Edad Media o a tiempos posteriores, podrían datarse quizás mil años atrás. A diferencia de lo que hace Ewald, junto al curso general del despliegue del pensamiento, también se debe tener en cuenta la individualidad de cada poeta.

Un poeta antiguo (al lado de cosas muy perfectas) puede producir poemas y proverbios imperfectos, que parecen formar parte de un período de arte que ha degenerado. Y por su parte un poeta moderno puede emular con gran precisión obras propias de la antigüedad.

Por otra parte, la visión de Ewald sobre el progreso del desarrollo de la poesía proverbial es también, en parte, muy arbitraria. Ciertamente, el verso de dos miembros es la forma más antigua del proverbio técnico, pero no se puede

9. Isaac Ha-Levi nació en Satanow (de donde proviene su nombre), en la Polonia rusa, el año 1732, y murió en Berlín en 1802. Además de otras obras, fue autor de varias colecciones de textos gnómicos y apotegmas, a imitación de los Proverbios. Cf. Delitzsch *Zur Gesch. der jüdischen Poesie*, p. 115.

probar que el verso más antiguo esté siempre formado por una antítesis de dos miembros. Además, la afirmación de que Salomón escribió solo dísticos antitéticos constituye una afirmación que no puede probarse. En esa línea, el mismo Keil responde justamente que el insistir en una sola forma y estructura poética es un signo de pobreza, pues hay también otros tipos de paralelismo, que no son menos hermosos y vigorosos que el antitético.

Además de los proverbios dísticos hay otras formas de pensamiento que no pueden restringirse en modo alguno a dos líneas, de manera que por el mismo flujo del pensamiento los proverbios deben dividirse en un mayor número de líneas. En ese sentido, de acuerdo con Keil, debo afirmar que la opinión de Ewald (conforme a la cual en la colección de Ezequías la forma fuerte del proverbio originario está en completa disolución) constituye una exageración falsa.

Si la primera colección de Pr 10, 1–22, 16 contiene solo dos proverbios figurativos (Pr 10, 26 y 11, 22), resulta absolutamente falso decir que ellos no pueden ser salomónicos por el hecho de ser figurativos; del mismo modo, resultaría igualmente falso decir que solo ellos son salomónicos. Resulta evidente que la colección de Ezequías, que es principalmente una colección de proverbios figurativos, debe contener muchos en los que prevalece un tipo diferente de paralelismo, que se expresa de una manera más libre, y no solo por antítesis de dos únicos miembros con la apariencia de una conexión más suelta. ¿No es posible ni probable, que Salomón, que tenía una visión abierta y penetrante para los objetos más grandes y más pequeños de la naturaleza, pudiera componer muchos de estos proverbios? Así podemos pensar, por ejemplo, en Pr 26, 23:

²³ Como escorias de plata arrojadas sobre una vasija
son los labios enardecidos y el corazón vil.

¿Es este proverbio menos hermoso, vigoroso y digno de Salomón que cualquier dístico antitético? En contra de Ewald, quien imagina que los 3000 proverbios que escribió Salomón fueron todos contruidos de acuerdo con este único modelo, estamos convencidos de que la poesía proverbial de Salomón, que encontró el dístico y el tetrástico como formas ya en uso, no solo se desarrolló dentro de los límites del dístico, sino también dentro de los esquemas del *marshal* en general, recorriendo toda la escala desde el dístico hasta los octásticos y otras formas más extensas.

Pero, aunque no podemos aceptar los criterios de Ewald a las dos colecciones, Pr 10, 1–22, 16 y Pr 25–29, su descripción de la forma y el tipo de poesía proverbial que aparece en el Pr 1, 1–9, 18 y Pr 22, 17–30, 33 es excelente, como lo es también su conclusión, en la que afirma que estas secciones pertenecen a un período nuevo y más reciente de la poesía proverbial.

Dado que en Proverbios 22, 17-21 se introduce manifiestamente una nueva colección de “Palabras de los Sabios” de un poeta posterior a Salomón, es posible o, al menos, no es improbable, que el mismo Salomón o, como piensa Ewald, otro poeta un poco más antiguo, introdujera después de 1, 7-9, 18 los “Proverbios de Salomón” a partir de Pr 10, 1.

Pero si Salomón compuso no solo dísticos, sino también trísticos, etc., es extraño que en la primera colección (Pr 10, 1-22, 16), solo haya presentado exclusivamente dísticos. Si, además de eso, Salomón construyó no solo proverbios antitéticos, sino igualmente proverbios figurativos, es también extraño que en la primera colección los proverbios figurativos falten casi por completo, mientras que por el contrario prevalecen en la segunda colección (Pr 25-29).

Este notable fenómeno puede explicarse en parte si pudiéramos suponer que no solo la segunda colección, sino también la primera (Pr 10-24), fueron ordenadas por los “hombres de Ezequías”, y que toda la serie de los proverbios salomónicos fue dividida por ellos en dos colecciones según su forma. En esa línea, prescindiendo de otras objeciones, uno habría esperado que en la primera colección no se diera el número desproporcionadamente grande de dísticos antitéticos, en contraste con el pequeño número de ellos que encontramos en la segunda.

Si consideramos ambas colecciones originalmente como un todo, entonces no puede haber base racional para distinguirla de la manea en que lo hace Ewald (por la forma de utilizar o no utilizar los proverbios antitéticos), ya sea por obra del coleccionista original, ya sea por obra de un redactor y ampliador posterior de la colección.

Por eso, debemos suponer que las dos colecciones son obra de autores diferentes. El segundo autor ha de identificarse con los “varones de Ezequías”; el primero no puede ser Salomón, a pesar de que se diga que el número de proverbios compuestos, y probablemente escritos también por él, ascendió a 3000. Si Salomón fuera el autor de esa primera colección, tendría que descubrirse en ella el sello de su sabiduría, tanto en el plan general como en el orden de los proverbios.

Según eso, la primera colección tiene que ser obra de otro autor, que es ciertamente diferente del autor de los poemas introductorios, de estilo *mashal*, del comienzo de la obra (Pr 1, 7-9, 18). Si el autor del título del libro (Pr 1, 1-6) no fuera al mismo tiempo el autor de la introducción, debe haber tomado ese título de algún otro lugar, y en ese contexto resulta inconcebible que él pudiera dar el título de “Proverbios de Salomón”, etc. (cf. Pr 1, 1-6) a poemas que no fueron compuestos por Salomón.

Si Pr 1, 7-9, 18 no es de Salomón, esos poemas de tipo *mashal* solo pueden explicarse como trabajo del autor del título del libro, y como una introducción a los “Proverbios de Salomón”, que comienzan en Pr 10, 1. Según eso, el autor de 1, 7-9, 18 debe ser el mismo editor de los “Proverbios de Salomón” (10, 1-22,

16). Ese redactor fue el que los puso como introducción al libro (centrado en 10, 1–22, 16) y les agregó las “Palabras del Sabio”: 22, 17–24, 22. Más tarde, un segundo recopilador (redactor) añadió un suplemento (“Palabras del Sabio”: Pr 24, 23–34), con la colección final de proverbios salomónicos de Ezequías (Pr 25–29).¹⁰

En esa línea, quizá con el fin de que el libro pudiera terminar de la misma forma con que había comenzado, ese segundo redactor añade los poemas proverbiales no salomónicos de Pr 30–31. De todas formas, lo que nosotros sostenemos es esto: No que el Libro de los Proverbios no pueda tener un origen distinto, sino, que bajo, la suposición del origen no salomónico de 1, 7–9, 18, no puede haber tenido otro esquema de surgimiento que este.

De todas formas, suponiendo que las cosas fueran así, surge de nuevo (y con más fuerza) la pregunta siguiente: ¿cómo fue posible que el primer recolector dejara sin recoger, fuera de su colección, tantas buenas espigas (=proverbios), es decir, tanto número de dísticos, casi todos parabólicos, que aparecen en las otras partes del libro? Difícilmente puede haber para este fenómeno otra razón que el propio juicio del autor de la primera colección, que ha elegido para esa primera colección estos proverbios y no otros. En esa línea, si pensamos en las fuentes y el origen de las dos colecciones, queda claro que la segunda presupone siempre la primera. No hay ninguna razón externa que justifique la elección de unos proverbios en vez de otros; la única es la propia voluntad del autor que ha querido escoger primero unos proverbios y luego otros.

Una vez que hemos llegado aquí, antes de examinar más de cerca el estilo y la enseñanza del libro, con las conclusiones que de ello derivan, debemos fijarnos en otro tema que reclama nuestra atención y que tal vez arroje cierta luz sobre la forma en que se originaron las diversas colecciones. Según eso, el tema que ahora sigue ya no puede quedar fuera de nuestro trabajo, si queremos formarnos un juicio más preciso sobre la división y orden de conjunto de los proverbios.

3. Repeticiones en el Libro de los Proverbios

No solo en las diferentes partes de la colección, sino también dentro de los límites de una misma parte, encontramos proverbios que en todo o en parte se repiten con las mismas o similares palabras. Antes de que podamos llegar a una respuesta, debemos ofrecer un conocimiento tan profundo como sea posible de los datos literarios, para ofrecer después una visión de conjunto de los hechos.

Comenzamos con “*Los Proverbios de Salomón*” (10, 1–22, 16); porque esta colección está en relación con la de los cap. 25–29. Ciertamente esta parte es

10. Zöckler toma Proverbios 24, 23–34 como un segundo apéndice de la primera colección principal. Esto es justificable, pero el segundo título sugiere más bien dos recopiladores.

anterior y a partir de ella debemos encontrar una explicación para el conjunto de los proverbios salomónicos. En esta *primera colección* encontramos los siguientes datos:

- (1) Proverbios completos repetidos exactamente con las mismas palabras: Pr 14, 12 es igual a Pr 16, 25.
- (2) Proverbios ligeramente cambiados en su forma de expresión: Pr 10, 1 es igual a Pr 15, 20; Pr 14, 20 es igual a Pr 19, 4; Pr 16, 2 es igual a Pr 21, 2; Pr 19, 5 es igual a Pr 19, 9; Pr 20, 10 es igual a Pr 20, 23; Pr 21, 9 es igual a Pr 21, 19.
- (3) Proverbios casi idénticos en forma, pero algo diferentes en sentido: Pr 10, 2 se parece a Pr 11, 4; Pr 13, 14 se parece a Pr 14, 27.
- (4) Proverbios cuyas primeras líneas son iguales: Pr 10, 15 es igual a Pr 18, 11.
- (5) Proverbios cuyas segundas líneas son iguales: Pr 10, 6 es igual a Pr 10, 11; Pr 10, 8 es igual a Pr 10, 10; Pr 15, 33 es igual a Pr 18, 12.
- (6) Proverbios con una línea casi igual: Pr 11, 13 es igual a Pr 20, 19; Pr 11, 21 es igual a Pr 16, 5; Pr 12, 14 es igual a Pr 13, 2; Pr 14, 31 es igual a Pr 17, 5; Pr 16, 18 es igual a Pr 18, 12; Pr 19, 12 es igual a Pr 20, 2; comparar también Pr 16, 28 con Pr 17, 9; Pr 19, 25 con Pr 21, 11.

Al comparar estos proverbios uno percibirá que en su mayor parte la semejanza externa o interna del entorno ha hecho que el colector coloque un proverbio en este lugar y otro en otro lugar. Pero no siempre ha actuado con la misma lógica: ¿cuál ha sido la razón que le ha llevado, por ejemplo, a fijar en su lugar correspondiente la posición de Pr 16, 25; Pr 19, 5; Pr 19, 9? Yo no sé encontrarla.

Partimos del hecho de que el proverbio que aparece primero ha sido generalmente el primero en producirse y que el segundo (el que viene después), siendo sinónimo al anterior es posterior, recibiendo a veces un sentido antitético. Cf. Pr 18, 11 con Pr 10, 15; Pr 20, 10 y Pr 20, 23 con Pr 11, 1; Pr 20, 19 con Pr 11, 13; Pr 16, 5 con Pr 11, 21; Pr 20, 2 con Pr 19, 12; cf. también Pr 17, 5 con Pr 14, 31, donde aparece primero un proverbio antitético, para formarse después uno sintético. Pero también en este caso hay excepciones, como Pr 13, 2 comparado con Pr 12, 14, y Pr 15, 33 con Pr 18, 12, donde en el primer caso tenemos un proverbio sinonímico y en el segundo un proverbio antitético; pero también en este caso el contraste es muy pequeño, de tal forma que el proverbio anterior tiene la apariencia de prioridad.

Ahora dirigimos nuestra atención a la *segunda colección*, Pr 25–29. Cuando comparamos entre sí los proverbios de esta colección, vemos entre ellos un número desproporcionadamente menor de repeticiones que en la otra; solo se repite un proverbio completo en términos casi similares, pero con un sentido alterado; nos referimos a Pr 29, 20 que es una repetición de Pr 26, 12. Pero los siguientes

proverbios (Pr 28, 12; Pr 28, 28; Pr 29, 2), aunque tengan ciertas semejanzas parciales, son distintos y tienen orígenes distintos. De todas maneras, en esta segunda colección encontramos numerosas repeticiones de proverbios enteros y de partes de proverbios de la colección anterior:

- (1) Proverbios completos perfectamente idénticos (dejando al margen variaciones insignificantes): Pr 25, 24 es igual a Pr 21, 9; Pr 26, 22 es igual a Pr 18, 8; Pr 27, 12 es igual a Pr 22, 3; Pr 27, 13 es igual a Pr 20, 16.
- (2) Proverbios idénticos en significado con expresión algo cambiada: Pr 26, 13 es igual a Pr 22, 13; Pr 26, 15 es igual a Pr 19, 24; Pr 28, 6 es igual a Pr 19, 1; Pr 28, 19 es igual a Pr 12, 11; Pr 29, 13 es igual a Pr 22, 2.
- (3) Proverbios con una línea igual y otra línea diferente: Pr 27, 21 es igual a Pr 17, 3; Pr 29, 22 es igual a Pr 15, 18. Cf. también Pr 27, 15 con Pr 19, 13.

Cuando comparamos estos proverbios entre sí, no estamos seguros de cuál tiene prioridad, como por ejemplo: Pr 27, 21, que es igual a Pr 17, 3 ; Pr 29, 22, que es igual a Pr 15, 18. Pero en el caso de otros no hay duda de que el proverbio de la colección de los enviados de Ezequías contiene la forma original respecto al proverbio que se encuentra en la otra colección, como sucede con Pr 26, 13; Pr 28, 6, Pr 28, 19; Pr 29, 13 y Pr 27, 15, en relación con sus paralelos en la colección de Pr 10, 1–22, 16.

En las otras porciones encontramos también repeticiones como las que aparecen en estas dos colecciones de proverbios salomónicos. En Pr 1, 7–9, 18 y Pr 2, 16 aparece, repetido, con un texto un poco cambiado en Pr 7, 5 y Pr 3, 15 en Pr 8, 11. Por su parte, Pr 9, 10 es igual a Pr 1, 7, pero este es un caso que no merece ser mencionado, lo mismo que el caso de la repetición de Pr 9, 4 y Pr 9, 16.

En el primer apéndice de las “Palabras de los Sabios” (22, 17–24, 22) algunos esticos se repiten en otro contexto: cf. Pr 23, 3 y Pr 23, 6; Pr 23, 10 y Pr 22, 28; Pr 23, 17 y Pr 24, 13; Pr 22, 23 y Pr 23, 11; Pr 23, 17 y Pr 24, 1. Es evidente que a menudo un proverbio sirve de modelo para otro (incluso de un libro distinto de la Biblia). Así sucede, por ejemplo, en el caso de Pr 24, 19 respecto a Sal 37, 1; cf. también Pr 24, 20 con Sal 37, 38.

En el caso de que encontremos en el mismo libro de Proverbios (o en otros libros) proverbios semejantes a los de Salomón, la presunción es que la prioridad corresponde a los proverbios de Salomón, como en Pr 23, 27 (cf. Pr 22, 14); Pr 24, 5 (cf. Pr 11, 14); Pr 24, 19 (cf. Pr 13, 9); en este último caso resulta muy clara la prioridad del proverbio salomónico.

Dentro del segundo apéndice de las “Palabras de los Sabios” (Pr 24, 23ss.) no se esperan repeticiones debido a la brevedad del texto. A pesar de eso, en Pr 24,

23 se repite que es un *marshal* de Salomón en 28, 21. Por su parte, dado que Pr 24, 33 se identifica literalmente con Pr 6, 10, la prioridad está presumiblemente del lado del autor de 1, 7–9, 18, al menos en la forma en que aparece allí el *marshal*. Los complementos cap. 30 y 31 no aportan nada que valga la pena mencionar en relación con nuestra presente investigación.¹¹

Teniendo eso en cuenta, ahora podemos volver a la pregunta: *¿qué información ofrecen las observaciones anteriores sobre el origen de estos proverbios y de su colección?* De las numerosas repeticiones de proverbios y porciones de proverbios de la primera colección de los “Proverbios de Salomón” en la colección de Ezequías, así como de la razón expuesta al final de la sección anterior de nuestra investigación, concluimos que *las dos colecciones eran de diferentes autores*, de manera que “los hombres de Ezequías” no podían ser autores de las dos colecciones.

Es cierto que las repeticiones en sí mismas no prueban nada en contra de la identidad del autor, porque dentro de las diversas colecciones, e incluso dentro de Pr 1–9 (cf. Pr 6, 20 con Pr 1, 8; Pr 8, 10 con Pr 3, 14) existen repeticiones, a pesar de la unidad del autor. Pero si dos colecciones de proverbios difieren en tantos aspectos, como en el caso de Pr 10, 1–22, 16 y Pr 25–29, entonces la probabilidad de que tengan autores distintos se eleva casi hasta la certeza.

De la forma tan anómala en que la colección de Ezequías presenta los proverbios y porciones de proverbios que se encuentran también en la primera colección (que son por lo demás independientes), se desprende además que “los hombres de Ezequías” no tomaron sus temas prestados de la primera colección del libro (10, 1–22, 16), sino que los tomaron de otras fuentes. En ese contexto, por la forma en que “los hombres de Ezequías” han omitido tantos proverbios salomónicos genuinos, después de dejar a un lado los proporcionalmente pocos que se han repetido, podemos concluir con seguridad que la otra colección les era conocida, pues de otra forma no se explica la aceptación de unos dichos y la omisión de otros.

11. Como ha puesto de relieve Fleischer, el mismo fenómeno se repite en las diferentes colecciones de proverbios atribuidos al califa Ali, donde con frecuencia el mismo pensamiento de una colección se repite de múltiples formas en una segunda (en unos casos de manera más corta, en otros más larga). Como regla general, se puede afirmar que los pueblos de Oriente solo han transmitido con exactitud escrupulosa, sin cambio alguno, los escritos religiosos considerados santos y divinos. Eso significa que estos proverbios del libro de su nombre solo se han transmitido sin cambios desde el momento en que se convirtieron en parte de una Escritura canónica. Antes de eso, les sucedió como a todos los textos de Oriente, estuvieron expuestos a la arbitrariedad del espíritu cambiante y al intercambio de la vida, de manera que el mismo texto original ha sido modificado de formas diversas por hablantes y escritores distintos. Eso sucede en las famosas obras poéticas de Oriente, como en Firdusi (*Schah-Nahem*, libro de los Reyes) con Sadi (Jardín de rosas), donde ninguna copia de los manuscritos concuerda totalmente con otra.

Según eso, el objetivo de “los hombres de Ezequías” no era el de completar la colección anterior de Salomón, sino que ellos querían ofrecer un complemento, para colocarlo al lado de la colección anterior, sin que esta resultara superflua. La diferencia en los dichos de una colección y de la otra se explica a partir de la intención de los que realizaron la primera selección y de los que realizaron la segunda. La primera colección (Pr 10, 1) comienza con este proverbio: “El hijo sabio alegra a su padre, pero el hijo necio es tristeza de su madre” (10, 1). La segunda con este otro: “Es gloria de Dios ocultar una cosa, y es gloria del rey escudriñarla” (25, 2).

La primera colección es un libro para jóvenes, a quienes está dedicada la introducción ampliada (Pr 1, 7–9, 18); la segunda es un escrito dirigido al pueblo, en la época de Ezequías (Stier le llama “sabiduría de Salomón en los días de Ezequías”). Por eso no empieza con los deberes del niño o del joven (como la primera colección), sino con los del Rey. No todos los proverbios concretos, en uno y en otro caso, responden a estas intenciones; pero ellas están presentes en el conjunto de las colecciones, desde el comienzo hasta el final (cf. Pr 22, 15 con Pr 29, 26).

Estas consideraciones nos ofrecen también algunos materiales para formarnos un juicio sobre el momento en que se hizo la primera colección, pues tenemos varios pares de proverbios que presentan esencialmente los mismos dichos, pero en formas más antiguas y más recientes. Keil piensa también que los proverbios que parecen menos originales son los salomónicos antiguos, y añade que un mismo poeta (como es Salomón) no siempre expresa los mismos pensamientos con la misma brevedad y precisión, añadiendo que pueden darse cambios y reproducciones algo distintas de proverbios aislados, incluso si proceden del propio Salomón.

Esto es posible, pero si tenemos en cuenta que incluso los salmos de David han sido imitados, y que las “Palabras de los Sabios” imitan proverbios salomónicos y que, además, los proverbios están especialmente sujetos a cambios, porque ellos mismos invitan a la imitación y a las transformaciones, tendremos que decir que es sumamente improbable que los proverbios repetidos provengan de Salomón, siendo muy posible, en cambio, que ellos provengan de tiempos posteriores. En esa línea, tendremos que suponer que entre la publicación de los 3000 proverbios de Salomón y la preparación de la colección de Pr 10, 1–22, 16 transcurrió un tiempo considerable, de manera que el *mashal* salomónico fue adquiriendo en boca del pueblo y de los poetas una gran variedad de formulación. Teniendo eso en cuenta, podemos afirmar que el coleccionista y formulador de proverbios fue reuniendo los proverbios directamente salomónicos con sus imitaciones posteriores, sin distinguir de un modo más preciso unos de otros.

Pero, en este caso, ¿no habrían sido suficientes los 3000 proverbios salomónicos para completar con ellos la nueva colección? Debemos responder a esta pregunta en forma negativa, diciendo que, si los 3000 proverbios salomónicos tenían el mismo valor que los que se conservan en estas dos colecciones, no se

explica que no hayan sido recogidos todos, ni se explican las muchas repeticiones de la primera colección, ni la pobreza proporcional de la segunda.

Los “hombres de Ezequías” recogieron su colección de proverbios salomónicos casi 300 años después de la época de Salomón y no hay razón para suponer que el antiguo Libro de los Proverbios de Salomón hubiera desaparecido en ese tiempo, y que no se conservara en el palacio real. En ese contexto, podemos concluir, partiendo de los temas de varios proverbios de estas colecciones (agricultura, guerra, vida en la corte, etc.) y por el amor que Salomón tenía por las múltiples formas de la vida natural y social, que sus 3000 proverbios no habrían mejorado mucho el valor y la riqueza de los que tenemos ante nosotros en este libro.

Según eso, si la primera colección se hizo en una época en que los antiguos proverbios salomónicos ya se habían multiplicado considerablemente con nuevas producciones y combinaciones, con añadidos e imitaciones, no podría encontrarse una época más adecuada para su origen que la época del rey Josafat, que se relaciona más con la de Salomón que con la de David.

La personalidad de Josafat estaba inclinada al enriquecimiento del culto público a Dios, a la elevación del pueblo y a la administración de justicia, de manera que el señorío de la casa de David fuera reconocido y venerado por todas partes entre los pueblos vecinos. También debemos recordar la tendencia que en ese tiempo existía hacia el intercambio con regiones lejanas, con la paz profunda que siguió a la derrota de las naciones confederadas. Esas características marcaron la época de Josafat, de manera que su tiempo fue como una copia del tiempo de Salomón. Por eso debemos esperar que él se interesara por el conocimiento y cuidado de la *hokma*, es decir, de la sabiduría. Según eso, si el autor de la introducción y el editor del libro más antiguo de Proverbios fue posterior a Salomón y anterior a Ezequías, las circunstancias que estamos evocando, nos inclinan a situarle al comienzo del reinado de Josafat, unos setenta años después de la muerte de Salomón.

Si en los cap. 1–9 se dice con frecuencia que la sabiduría se mostraba abiertamente en las calles y caminos, esto concuerda con 2Cr 17, 7-9, donde se dice que los príncipes, sacerdotes y levitas, enviados por Josafat (que pueden compararse con los *missi* del tiempo de los carolingios), fueron por las ciudades de Judá con el libro de la ley en sus manos como maestros del pueblo; esto concuerda también con 2Cr 19, 4, donde se afirma que el mismo Josafat “salió por los pueblos, desde Beerséba hasta el monte de Efraín, a fin de que volvieran a ser fieles, convirtiéndose al Señor, el Dios de sus padres”. Por otra parte, 2Re 14, 8-11 (2Cr 25, 17-21) muestra la evidencia del cuidado con que se tomaban en ese tiempo las formas de estudio y religión, de manera que podemos pensar que el autor alegórico del Pr 1–9 pertenecía a esa época de la historia.

También nos sitúa en el tiempo de Josafat el hecho de que, en la primera colección de proverbios, los temas del reino aparezcan tratados en su lado brillante,

elegante, adornado de justicia. Cf. en esa línea: Pr 14, 35; Pr 16, 10; Pr 16, 12-13; Pr 20, 8. Además de esos temas del reino, aparecen otros temas importantes: sabiduría (Pr 20, 26), gracia y verdad (Pr 20, 28), amor a los buenos (Pr 22, 11), guía divina de la vida (Pr 21, 1), poder grande (Pr 16, 14-15; Pr 19, 12).

En contra de eso, en la segunda colección () que comienza inmediatamente con una serie de dichos sobre el rey, con excepción de Pr 29, 14, el reino aparece casi solamente en su lado oscuro, siendo representado bajo el dominio destructivo de la tiranía (Pr 28, 15-16; Pr 29, 2), con impuestos opresivos (Pr 29, 4), dominado por una corte de gentes indignas (Pr 25, 5; Pr 29, 12), con autoridades que se multiplican sin necesidad (Pr 28, 2).

Elster tiene razón cuando comenta que en la primera serie (10, 1-22, 16), el reino en su estado actual responde a su ideal, de manera que las advertencias en contra de sus abusos parecen remotas. A diferencia de los de la segunda parte (Pr 25-29), los proverbios de la primera parte (Pr 10, 1-24, 22) llevan rasgos y caracteres de la época de David y Salomón; esta es la época de Josafat, hijo y sucesor de Asa, que aparece en la colección de un modo favorable. Por el contrario, en el tiempo de Ezequías, hijo y sucesor de Acaz, y padre y predecesor de Manasés, empezaron a expandirse los pecados de Acaz, las malas costumbres de los países del entorno. Este es el ambiente que se expresa en la segunda colección de los proverbios recogidos en la colección de los “hombres de Ezequías” (Pr 25-29). Este es un tema que de algún modo aparece ya anunciado en el suplemento de 24, 23-25.

Según eso, el texto más antiguo de ese primer libro de proverbios, contenido en Pr 10, 1-24, 22, apareció por primera vez entre Salomón y Ezequías, y probablemente bajo Josafat. La parte principal de esos “Proverbios de Salomón” (Pr 10, 1-22, 16) estaba vinculada, por un lado, en su comienzo, con la introducción alargada de 1, 7-9, 18, en la que el recolector se anuncia como un maestro muy dotado y como el instrumento del Espíritu de revelación y, por otro lado, estaba vinculada a “las Palabras finales del Sabio” (22, 17-24, 34).

De hecho, en Pr 1, 6 el autor no anuncia un suplemento de las “Palabras del Sabio”, pero después el mismo desarrollo del título del libro, nos induce a esperarlo. La introducción al suplemento formado por Pr 22, 17-21 suena como un eco de la introducción más grande, como si fuera un suplemento menor de ella. De esa manera, la obra lleva en su conjunto el sello de una unidad; porque incluso en el último proverbio con el que cierra el conjunto (Pr 24, 21: “Hijo mío, teme a Yahvé y al rey”, etc.), resuena todavía la misma nota clave que el autor había indicado al principio.

Un coleccionista o redactor más tardío, perteneciente a la época posterior a Ezequías, amplió la obra añadiendo proverbios de los hombres de Ezequías y un breve suplemento con las “Palabras del Sabio” que, de acuerdo con la ley de analogía, se introduce después de 22, 17-24, 22. La armonía de las dos inscripciones

o títulos (Pr 24, 23; Pr 25, 1) favorece la suposición de que estos suplementos son obra de una misma mano.

La circunstancia de que las “Palabras de los Sabios” se refieran en 22, 17–24, 22 en dos de sus máximas a la colección más antigua de los proverbios salomónicos, mientras que las “Palabras de los Sabios” se refieran en Pr 24, 23 a la colección de Ezequías, y en Pr 24, 33 a la introducción general (1, 7-9, 18), refuerza la suposición de que con Pr 24, 23 comienza una segunda mitad del libro (Pr 25–29), añadida por una mano diferente a la que produjo el primer gran discurso del libro (Pr 20–24). No hay razón para no atribuir el apéndice (Pr 30–31) a este segundo redactor o coleccionista. Como he señalado anteriormente, ese segundo redactor quiere que la conclusión del Libro de los Proverbios responda al tema del libro más antiguo, de manera que toda la obra tenga una forma similar.

Al igual que la colección anterior de “Proverbios de Salomón”, también ahora la colección de Ezequías tiene “Proverbios de los sabios” por delante y por detrás, a la derecha y a la izquierda, de manera que Salomón, el rey de la poesía de los proverbios, se encuentra en medio de un séquito digno. El segundo coleccionista se distingue del primero por el hecho de que él no quiera aparecer como poeta de proverbios. Es posible que el poema de proverbios de la “mujer virtuosa” (Pr 31, 10ss.) sea obra suya, pero no hay razones que sustenten esa atribución.

Después de esta digresión, a la que nos han llevado las repeticiones que hemos hallado en los Proverbios, volvemos ahora, conforme a nuestro plan, a examinar el libro desde el punto de vista de las formas de su lenguaje y de sus contenidos doctrinales, y a indagar si los resultados obtenidos hasta ahora son confirmados, y tal vez precisados de un modo más profundo por esta investigación adicional.

4. Multiplicidad de estilos y formas de enseñanza

Comenzamos nuestra investigación precisando la relación que existe entre Pr 10, 1–22, 16 y Pr 25–29 por lo que se refiere a sus formas de lenguaje. Si el material más importante de ambas secciones pertenece en verdad a la época antigua de Salomón, ellas deben tener los mismos rasgos verbales. Para investigar mejor el tema tenemos que dejar a un lado los proverbios que son idénticos, sea de un modo total o parcial.

Si la expresión *הדרייבטן* (las cámaras del cuerpo) constituye una figura favorita de la primera colección (Pr 18, 8; Pr 20, 27, Pr 20, 30), acuñada quizás por el mismo Salomón, el hecho de que esta figura se encuentre también en Pr 26, 22 no debe tomarse en cuenta, ya que en Pr 26, 22 se limita a repetir el proverbio 18, 8. Ciertamente, no se puede negar en absoluto que en la primera colección se encuentran ciertas expresiones con las que uno podría encontrarse de nuevo en la colección de Ezequías y que, sin embargo, no se encuentran en ella.

Ewald recoge una lista de esas expresiones con la intención de mostrar que el antiguo lenguaje salomónico aparece, con pocas excepciones, solo en la primera colección. Pero, examinado de cerca, su catálogo resulta insuficiente. El hecho de que muchas expresiones del primer catálogo (10, 1–22, 16) aparezcan también en la introducción de Pr 1–9 no prueba nada de eso.

- La palabra מרפא, salud, de Pr 12, 18; Pr 13, 17; Pr 14, 30; Pr 15, 4; Pr 16, 24, aparece también en Pr 29, 1.
- La palabra רדף (él persigue), propia de Pr 11, 19; Pr 12, 11; Pr 15, 9; Pr 19, 7 aparece también en Pr 28, 19. Así también נרגנ (un chismoso), palabra propia de Pr 16, 28; Pr 18, 8, aparece en Pr 26, 20, Pr 26, 22.
- Por su parte, לא ינקה (no quedar sin castigo), Pr 11, 21; Pr 16, 5; Pr 17, 5, aparece también en Pr 28, 20. Estas expresiones proporcionan de esa manera un argumento a favor, no en contra, de la unidad lingüística de las dos colecciones.

La lista de expresiones comunes a las dos colecciones puede aumentar considerablemente. Así, por ejemplo, נפרע (son rebeldes), Pr 29, 18; la misma palabra en *kal*, aparece en Pr 13, 18; Pr 15, 32; אץ (el que se apresura) aparece en Pr 19, 2; Pr 21, 5; Pr 28, 20; Pr 29, 19; מדוניים (hombre de contiendas) aparece en Pr 21, 9; Pr 25, 24; Pr 21, 19; Pr 23, 29; Pr 26, 21; Pr 27, 15.

Sin duda, puede considerarse sorprendente el hecho de que algunas figuras de lenguaje, como מקור חיים (fuente de vida) de Pr 10, 11; Pr 13, 14; Pr 14, 27; Pr 17, 22; lo mismo que עץ חיים (árbol de vida) de Pr 11, 30; Pr 13, 12; Pr 15, 4, igual que las expresiones מחרתה (destrucción) de Pr 10, 14–15; Pr 13, 3; Pr 14, 28; Pr 18, 7; Pr 10, 29; Pr 21, 15, con יפיה (él pronuncia), Pr 12, 17; Pr 14, 5; Pr 14, 25; Pr 19, 5; Pr 19, 9; סלף (pervierte), Pr 13, 6; Pr 19, 3; Pr 21, 12; Pr 22, 12, y סלף (perversidad), Pr 11, 3; Pr 15, 4, se encuentran solo en la primera colección, y no en la colección de los “varones de Ezequías”. Pero esto no constituye una evidencia decisiva contra la unidad del origen de los Proverbios en ambas colecciones.

Tampoco el hecho, justamente aducido por Ewald, de que los proverbios que comienzan con חַי (hay) —por ejemplo: Pr 11, 24, “Hay algo que se dispersa, y sin embargo crece todavía”— se encuentren exclusivamente en la primera colección, pueden llevarnos a la confusión. El autor de esa primera colección ha reunido con preferencia esos proverbios con חַי; de un modo semejante ha omitido también todos los proverbios parabólicos, a excepción de dos (Pr 10, 26; Pr 11, 22).

Los proverbios que comienzan con חַי se encuentran solo en la primera colección, por otro lado, la *waw* parabólica y el perfecto proverbial se utilizan de un modo informativo para evocar una experiencia que aparece solo en la segunda colección (cf. Pr 26, 13; Pr 27, 12; Pr 29, 13 y también Pr 28, 1; Pr 29, 9). Para

esos dos últimos casos, Doderlein (cf. *Reden und Aufsätze*, ii. 316) ha inventado la expresión *aoristus gnomicus*,¹² que se emplea sobre todo en proverbios que utilizan la misma palabra en los dos esticos, pero con un sentido distinto.

Otra observación de Ewald (*Jahrbuch* xi. 28), según la cual los proverbios que aparecen con אִישׁ se encuentran exclusivamente en la colección de Ezequías (Pr 29, 9; Pr 29, 3; Pr 25, 18; Pr 25, 28), no ha sido completamente probada. En Pr 16, 27-29 se encuentran juntos tres proverbios con אִישׁ, y tanto en Pr 20, 6 como en Pr 29, 9 אִישׁ aparecen dos veces en un proverbio. Lo que nos llama además la atención es que el artículo, no solo el que está sincopado y latente, sino el que viene expresado por ה, aparece solo dos veces en la primera colección (Pr 20, 1; Pr 21, 31). Por el contrario, ese artículo aparece más a menudo en la segunda colección (Pr 26, 14; Pr 26, 18; Pr 27, 19-20; Pr 27, 22).

De todas maneras, dado que el artículo no se omite por completo en la primera colección, ese dato no puede obligarnos tampoco a rechazar la unidad lingüística entre la segunda colección y la primera, al menos teniendo en cuenta el número de datos con el que contamos. Por otra parte, ¿qué podemos decir sobre la unidad lingüística de fondo de Pr 1-9 con las dos unidades siguientes tal como la mantiene, por ejemplo, Keil?

Ciertamente, debemos tener en cuenta la unidad de lenguaje e ideas entre Pr 1-9 y Pr 10, 1-22, 16. Esa unidad de lenguaje es sin duda mucho mayor que la que existe entre Pr 10, 1-22, 16 y Pr 25-29, y eso es algo que puede probarse.

La introducción está unida a la primera colección de un modo muy intenso por el mismo uso de expresiones como las siguientes: אָגַר (reunir), Pr 6, 8; Pr 10, 5; אִישׁוֹן (en medio de, es decir, de la noche, en oscuridad profunda), Pr 7, 9; Pr 20, 20; אַחֲרֵית (el fin), Pr 5, 4; Pr 23, 18; Pr 24, 14; אַכְזָרִי (feroz), Pr 5, 9; Pr 17, 11; בִּינָה (conocimiento), Pr 1, 2; Pr 16, 16; תְּבוּנָה (inteligencia), Pr 2, 6; Pr 3, 19; Pr 21, 30; זֹרָה (adúltera), Pr 5, 3; Pr 22, 14; Pr 23, 33; חֶסֶד לֵב (sin entendimiento), Pr 6, 32; Pr 7, 7; Pr 12, 11; יוֹסֵף לֵקַח (aumentará el aprendizaje), Pr 1, 5; Pr 9, 9; Pr 16, 21, Pr 16, 23; יִפְיָה (pronuncia), Pr 6, 19; Pr 14, 5; Pr 19, 5, Pr 19, 9; גִּלּוּז (pervertido), Pr 3, 32; Pr 14, 2; מִדָּנִים (contienda), Pr 6, 14; Pr 6, 19; Pr 10, 12; מִרְפָּא (en el sentido de salud), Pr 4, 22; Pr 12, 18; Pr 13, 17; Pr 16, 24 (y en el sentido de liberación, Pr 29, 1).

En esa misma línea, véase también נִסַּח (son arrancados), Pr 2, 22; Pr 15, 25; יִנְקָה לֵא (no quedará sin castigo), Pr 6, 29; Pr 11, 21; Pr 16, 5; הֶעֵז (fortalecido, es decir, el rostro), Pr 7, 13; Pr 21, 29; עֵץ חַיִּים (árbol de la vida), Pr 3, 18; Pr 11, 30; Pr 13, 12; Pr 15, 4; עֵרַב (se convierte en garantía) y תִּקַּע (golpea las manos), Pr 6, 1; Pr 17, 18; Pr 22, 26; פְּתָאִים וּפְתָאִים (simplicidad, locura), Pr 1, 22, Pr 1,

12. Una forma de dicción semejante se encuentra entre proverbios alemanes, por ejemplo: *wer nicht mitsass, auch nicht mitass*: quien no se ha sentado no ha comido.

32; Pr 8, 5; Pr 9, 6; Pr 23, 3; קרץ (guiñar con los ojos), Pr 6, 13; Pr 10, 10; קרת (una ciudad), Pr 8, 3; Pr 9, 3, Pr 9, 14; Pr 11, 11; ראשית (el principio), Pr 1, 7; Pr 17, 14; שכל טוב (buen entendimiento), Pr 3, 4; Pr 13, 15; ישכנו־ארץ (morará en la tierra), Pr 2, 21; Pr 10, 30; שלח מדון (envía contienda), Pr 6, 14; Pr 16, 28; תהפכות (malas palabras), Pr 2, 12; Pr 6, 14; Pr 10, 31; Pr 16, 28; תורה (instrucción), Pr 1, 8; Pr 3, 1; Pr 4, 2; Pr 7, 2; Pr 13, 14; תישיה (consejo), Pr 3, 21; Pr 8, 14; Pr 18, 1; תחבילות (medidas prudentes), Pr 1, 5; Pr 20, 18; Pr 24, 6.

Estos no son los únicos puntos de contacto entre las dos partes, como podrá ver el lector atento. Esta relación de Pr 1–9 con Pr 10, 1–22, 16 es una fuerte prueba de la unidad interna de esa porción que Bertheau ha puesto en duda. Pero ¿podemos concluir según eso, con Keil, que la introducción es del tiempo antiguo, es decir, del mismo Salomón, como Pr 10, 1–22, 16? Esa conclusión podría de algún modo suponerse, pero no se puede probar.

Pues bien, al lado de estos puntos de contacto, hay muchas expresiones que son exclusivamente peculiares de la *introducción*. Son estas: מזמה (canto, consejo), Pr 1, 4; Pr 3, 21; ערמה (prudencia), Pr 1, 4; Pr 8, 5, Pr 8, 12; מליצה (un enigma, máxima oscura), Pr 1, 6; מעגל (un camino de vida), Pr 2, 9, Pr 4, 11, Pr 4, 26; מעגלה, Pr 2, 15, Pr 2, 18, Pr 5, 6, Pr 5, 21; אישון (la niña de los ojos), Pr 7, 2, Pr 7, 9; גרגות (la garganta), Pr 1, 9; Pr 3, 3, Pr 3, 22; los verbos אתה (venir), Pr 1, 27; פלט (nivelar o llano), Pr 4, 26; Pr 5, 6, Pr 5, 21 y שטה (desviarse), Pr 4, 15; Pr 7, 25.

Lo peculiar de esta sección es el amontonamiento de sinónimos para expresar cosas que se encuentran en estrecha relación, como “congregación” y “asamblea”, Pr 5, 14; “hermosa cierva” y “hermosa corza”, Pr 5, 19; cf. Pr 5, 11; Pr 6, 7; Pr 7, 9; Pr 8, 13, Pr 8, 31. Este uso es solo un rasgo propio del estilo de esta sección, y es completamente diferente del que encontramos en Pr 10, 1–22, 16 y en Pr 25–29. Propio de esta primera sección es el estilo difuso del texto, que se deleita en las repeticiones, utilizando paralelismos de tipo sinonímico, con repetición de las mismas palabras (cf. p. ej.; Pr 6, 2), que están vinculadas con las formas lingüística y poética, de las que ya hemos hablado en la segunda parte de nuestra introducción. Esta diversidad fundamental indica que el autor de Pr 1–9 es completamente diferente de Salomón, y además de un tiempo muy tardío. Si mantenemos esta opinión, estos puntos de semejanza entre las secciones encuentran la explicación más satisfactoria.

El autor de esta introducción (Pr 1–9) es un hombre intelectualmente bien dotado, con un estilo propio, no un imitador servil de los proverbios salomónicos. A partir de aquí, se plantea una pregunta clave: ¿por qué sus paralelos se limitan casi exclusivamente a la sección 10, 1–22, 16, y no se extienden a Pr 25–29? Por una razón clara: porque el primer editor del libro editó solo la primera sección y no la segunda; porque él se fijó exclusivamente en los proverbios que él mismo juntó y editó en Pr 10, 1–22, 16.

El mismo autor de Pr 1–9 fue el que recogió y ordenó los proverbios de la primera colección (10, 1–22, 16); por eso las expresiones de esta primera colección influyeron mucho en su propio texto, es decir, en la introducción de Pr 1–9, que él mismo fue construyendo a partir de los rasgos estilísticos y de los pensamientos que le ofrecía esta colección de 10, 1–22, 16.¹³

Generalmente, el autor de Pr 1–9 elabora su poesía a partir de raíces ocultas de textos más antiguos. Así, por mencionar un caso, podemos decir con plena confianza que Pr 1, 7–9, 18 es un eco de la antigua amonestación de שמע (oye) de Dt 6, 4–9 (cf. Pr 11, 18–21). Toda la poesía de este escritor (del autor de Pr 1–9) lleva el sello del libro de Deuteronomio. Así como el Deuteronomio deriva de otras secciones del Pentateuco, así también este comienzo del Libro de los Proverbios (Pr 1, 7–9, 18) deriva del libro del Deuteronomio. Así como Deuteronomio quiere recoger la cosecha del conjunto del Pentateuco (es decir, de la תורה de la ley mosaica), así también el autor de Pr 1–9 quiere recoger תורה, la ley de vida más honda de los proverbios salomónicos (editados en Pr 10, 1–22, 16).

A partir de aquí debemos precisar dos cosas: (a) tenemos que ver si el primer suplemento de Pr 22, 17–24, 22 constituye la conclusión del grupo de proverbios (10, 1–22, 16) que van unidos a la obra del autor de la introducción general (Pr 1–9); (b) tenemos que ver si el nuevo suplemento de Pr 24, 23–34 fue añadido por un autor diferente, vinculado de algún modo con el autor de la colección de los servidores de Ezequías. Bertheau supone que ambos suplementos van unidos, añadiendo que la introducción de Pr 22, 17–21 es del mismo autor de la introducción general (es decir, de Pr 1, 7–9).

Por el hecho de que en la introducción menor de Pr 22, 19 (“Te he enseñado אֶת־אֶתֶּךָ, incluso a ti”) el pronombre se repita de manera tan enfática como en Pr 23, 15 (לְבִי גַם־אֲנִי, cf. Pr 23, 14; Pr 23, 19), y por el hecho de que נעים (dulce), Pr 22, 18, aparezca también en Pr 23, 8; Pr 24, 4, no hay motivo alguno para negar que esas palabras puedan ser utilizadas en la introducción general más amplia del libro (Pr 1–9). Así lo afirma el mismo Bertheau, indicando que la forma lingüística de la colección de los proverbios incluidos en el libro influye en la introducción del recopilador general. Con más razón aún podemos afirmar que la expresión לְיִשְׁרָאֵל (Pr 22, 20, en Keré), como título de honor dado a esta colección de proverbios (a diferencia de la expresión נְגִידִים, que aparece en Pr 8, 6) es un argumento a favor de la identidad del autor de ambas introducciones.

De todas maneras, la identidad del autor de los dos complementos (Pr 22, 17–24, 22 y Pr 24, 23–34) no se puede probar a partir del uso del pronombre “yo”

13. En esa línea, Pr 19, 27 (cf. Pr 27, 11) se puede tomar, como germen de la amonestación que el padre dirige a su hijo en Pr 1–9. Por su parte, Pr 14, 1 puede tomarse como punto de partida de la alegoría de la mujer sabia y de la necia que encontramos en cap. 9.

(que se emplea en 24, 32), ni a partir de otras expresiones como *שׂית לב* (*animum advertere*, Pr 24, 32), y *ינעם* (será delicia) de Pr 24, 25, porque estos puntos de contacto verbales, si probaran algo, probarían demasiado, no solo sobre la contemporaneidad de los dos suplementos, sino también sobre la identidad de sus autores, cosa que resulta imposible, pues va en contra del sobrescrito de 25, 1 *גם־אלה לחכמים* (donde se dice que también estos proverbios son de sabios, separándolos de los anteriores). Además, Pr 24, 33 remite a Pr 6, 10, y más cerca que la comparación del primer suplemento se encuentra la comparación de *ינעם* con Pr 2, 10; Pr 9, 17; y la comparación de *לב חסר* (un hombre falto de entendimiento) con Pr 17, 18 y *יזעמורה* con Pr 22, 14. Si se necesita una razón explicativa para estos puntos de contacto basta la circunstancia de que el autor o autores de Pr 24, 23-34 estaba familiarizado con Pr 1, 1-24, 22 al que quiere imitar.

También se pueden explicar fácilmente, por imitación, los puntos de contacto de Pr 22, 17-24, 22 con Pr 1-9, porque no solo la introducción menor (Pr 22, 17-19), sino los 30 proverbios que siguen concuerdan sorprendentemente con el lenguaje que prevalece de 1-9. Cf. *אשר בדרך* (sigue recto por el camino) y Pr 23, 19, con Pr 4, 14; *חכמות* (sabiduría), Pr 24, 7, con Pr 1, 20; Pr 9, 1, con otros varios casos. Pero si, de acuerdo con Pr 1, 1-7, concebimos el antiguo libro de Proverbios como acompañado por la expresión de *דברי חכמים* (palabras de sabios), entonces, por la similitud de los dos encabezamientos (Pr 24, 23 y Pr 25, 1), resulta muy probable que la mitad más reciente del libro canónico de los Proverbios comience con Pr 24, 23 y, por lo tanto, no podemos tomar Pr 24, 23 como parte integrante de la sección anterior, sino como principio de la segunda.

Los suplementos a la colección de Ezequías (Pr 30-31) son de una forma tan peculiar que a nadie se le ocurrirá (dejando de lado expresiones tales como *דעת קדשים*, conocimiento del Santo, Pr 30, 3, cf. Pr 9, 10) atribuirlos a uno de los autores de los proverbios precedentes. Para explicar este tema, remítase a la obra de Mühlau, *De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole*, 1869, donde investiga el matiz arameo-árabe de esta sección extranjera.

He probado así que los dos grupos de proverbios que llevan la inscripción *משלי שלמה* son, en su origen principal, verdaderamente salomónicos y antiguos, aunque no sin una mezcla de imitaciones. He mostrado además que, por el contrario, la introducción, Pr 1, 7-9, 18, así como los *דברי חכמים*, dichos de los sabios de Pr 22, 17-24, 34 y Pr 30-31, no son en absoluto salomónicos antiguos, sino que pertenecen al editor del texto de los proverbios más antiguos, que llega hasta Pr 24, 22. Según eso, el presente libro de Proverbios de Salomón contiene unido a él los poemas del editor más antiguo, y otros proverbios que, en parte, son de israelitas desconocidos y en parte de dos extranjeros nombrados: Agur y Lemuel.

Teniendo en cuenta lo anterior, dirigiremos nuestra atención a los contenidos doctrinales de la obra, preguntando por la posible multiplicidad de sus

instrucciones y también sobre la posibilidad de que entre esos contenidos exista un desarrollo progresivo. Es posible que esas tres partes (Proverbios de Salomón, Palabras del Sabio y Poesía de tipo proverbial del editor) reflejen tres épocas, es decir, tres etapas diferentes en el desarrollo de la poesía proverbial.

Sin embargo, las Palabras del Sabio (sabios) de Pr 22, 17–24, 22 están tan internamente relacionadas con los proverbios de Salomón, que incluso la mirada más crítica no descubrirá en ellas más que el crepúsculo vespertino o culminación de la obra salomónica, es decir, de la recolección de “*mashales*” iniciada y realizada por Salomón (pues en sí mismas las palabras de los sabios son salomónicas). Según eso, en el libro actual de Proverbios solo existen o solo quedan, dos unidades:

- (a) Por un lado están los *Proverbios propios de Salomón*, con el eco que ellas dejan en las Palabras de los Sabios.
- (b) Por el otro los *Poemas proverbiales del editor*. Estas dos unidades se presentan como monumentos de dos épocas claramente definidas en el desarrollo progresivo de los *mashales*.

El carácter fundamental común del libro en todas sus partes se define correctamente cuando decimos que se trata de un texto de Sabiduría. En efecto, como han visto los Padres de la Iglesia, no solo el libro del *Eclesiástés* y los apócrifos salomónicos (Eclesiástico y Sabiduría), sino también este Libro de los Proverbios lleva este título, que parece haber estado también en uso entre los judíos, ya que Melitón de Sardes añade al título “Proverbios de Salomón”, la expresión ἡ καὶ Σοφία (que es también de la Sabiduría). Por otra parte, Eusebio (*Historia Eclesiástica*. iv. 22) afirma, que no solo Hegesipo e Ireneo, sino todos los antiguos, presentaron los Proverbios de Salomón como Πανάρετος Σοφία.¹⁴

Debemos observar también que Dionisio de Alejandría llama a este libro ἡ σοφὴ βίβλος (libro de Sabiduría) y Gregorio de Nazianzo le titula ἡ παιδαγωγικὴ σοφία (sabiduría pedagógica). Estos nombres no solo son un elogio del libro, sino que denotan también, al mismo tiempo, el círculo de actividad intelectual del que emana. Así como los libros de profecía son un producto de la נבואה o profecía, así el Libro de los Proverbios es un producto de la חכמה, σοφία, esto es, del esfuerzo humano para comprender la σοφία objetiva y, por lo tanto, la φιλοσοφία, que es

14. Esa expresión que significa “sabiduría que incluye toda virtud”, en sentido general, era un nombre común en Palestina. El Talmud de Jerusalén, en un pasaje citado por Krochmal, *Kerem Chemed*, v. 79, divide el canon en תורה ונבואה (ley, profecía y sabiduría). Por su parte, Rashi, *Baba bathra*, 14b, dice que *Mishle* (Proverbios) y *Kobeleth* (Eclesiástés) son ספרי חכמה (libros de Sabiduría). Conforme a su contenido, b. *Megilla*, 7a, el libro de *Kobeleth* se llama también חכמתו (Sabiduría). Por su parte, el Cantar de los cantares lleva en la versión siríaca (de la Peschita) la inscripción *Chekemetho, Hokma* (Sabiduría).

el *studium sapientiae*, es decir, el estudio de la sabiduría, para incitar al amor a la sabiduría, a fin de que los hombres puedan alcanzar y poseer de aquello que es el objeto del amor, es decir, la sabiduría. Y con ese fin fueron escritos.

Teniendo en cuenta la observación de la carta a los Colosenses (2, 8), no podemos tener miedo a decir que el Libro de los Proverbios es un texto “filosófico”, ya que el origen del nombre φιλοσοφία es muy noble: expresa *el carácter relativo del conocimiento humano frente al carácter absoluto del conocimiento divino*, indicando así la posibilidad de un avance progresivo infinito del hombre hacia lo divino. A pesar de eso, los antiguos judíos no poseían aún las capacidades dialécticas necesarias para elaborar un sistema filosófico estrictamente dicho.

El pueblo israelita no tenía por entonces los medios para elaborar un sistema de ese tipo. Para ello era necesaria la aportación de un espíritu jafético (propio de los descendientes de Jafet) para que pudieran surgir pensadores estrictos como Filón, Maimónides y Spinoza. Pero la filosofía como tal está ya presente en todas partes (en todos los pueblos) cuando el pensamiento natural, moral, positivo, se convierte en objeto de una meditación, con la finalidad de aprehender su fundamento último, su legítima coherencia, su verdadera esencia y finalidad.

C. B. Michaelis, en sus *Adnotationes ubiores in Hagiographa*, pasa de la exposición de los *Salmos* a la de los *Proverbios* con las palabras: “Desde el aposento de David, consagrado a la oración, pasamos ahora a la escuela de sabiduría de Salomón, para admirar que el más grande de los filósofos (Salomón) era el hijo del más grande de los teólogos (David)”.¹⁵

Cuando damos el nombre de φιλοσοφία al tipo de pensamiento que está en el fondo del Libro de los Proverbios, no usamos simplemente una palabra científica corriente, sino que mostramos que existe una relación interna real entre el Libro de los Proverbios y la esencia de la filosofía, tal como lo muestra la misma Escritura (Hch 17, 27, cf. Ro 1, 19). Así lo reconoce también el mismo paganismo, presentando a la Sabiduría como un producto natural del espíritu humano, que nunca puede faltar allí donde un hombre particular o un pueblo se

15. Así dice Bacon de Verulam, en su obra *De Augmentis Scientiarum*, viii. 2: “No hay nada que pueda compararse con aquellos proverbios que publicó el rey Salomón, de los que dice la Escritura que eran tan numerosos como las arenas del mar. Pues, así como las olas del mar circundan todas las tierras del orbe, así también su sabiduría se extendía tanto a las realidades humanas como a las divinas, abarcando todos sus diversos campos”. De un modo consecuente, el mismo Bacon dice que los Proverbios de Salomón son “insignes parábolas o aforismos que tratan de la filosofía divina y moral”. Cf. texto latino: “nihil invenitur, quod ullo modo comparandum sit cum aphorismis illis, quos editit rex Salomon, de quo testatur Scriptura, cor illi fuisse instar arenae maris. Sicut enim arenae maris universas orbis oras circumdant, ita et sapientia ejus omnia humana non minus quam divina complexa est. varietatis campum excurrentia”. En consecuencia, en la misma obra, Bacon llama a los Proverbios de Salomón “insignes parábolas seuaphorismos de divina atque morali philosophia”.

eleva a una autoconciencia superior y a su despliegue organizado, por encima de los fenómenos cambiantes del mundo externo.

Los misterios del mundo que están fuera del hombre y los que están en su interior no dan descanso al hombre, de manera que él debe buscar su solución. Y cada vez que hace eso está haciendo filosofía, es decir, está esforzándose por obtener un conocimiento de la naturaleza de las cosas y de las leyes que las gobiernan en el mundo de los fenómenos, esto es, de las cosas que acontecen.

Esto es lo que dice también Flavio Josefo, sobre el conocimiento que Salomón tiene de la naturaleza: “No ignoró la naturaleza de ninguna de estas cosas, ni las dejó a un lado sin investigarlas, sino que filosofó sobre todas esas cosas”, οὐδεμίαν τούτων φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρήλθεν ἀνεξέταστον ἀλλ’ ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησεν (Ant. VIII. 2. 5). Cf. Ireneo, *Contra herejes*. IV. 27. 1: Salomón “exponía de un modo “filosófico” la sabiduría divina tal como se manifiesta en las creaturas”, cf. *eam quae est in conditione* (κτίσει) *sapientiam Dei exponenbat physiologicē*.

Los libros históricos nos muestran lo que favoreció el tiempo de Salomón a las investigaciones filosóficas por su prosperidad y su paz, por su activa y múltiple relación comercial con las naciones extranjeras, dentro de un círculo de visión que se extendía hasta Tarsis y Ofir. De esa manera, los libros históricos muestran también la profundidad del conocimiento de Salomón, que alcanzó una elevación sin igual, no solo en el conocimiento de las cosas divinas, sino también en el conocimiento de las cosas humanas, propias de este mundo. Sabemos también que en el reino de Salomón había grandes sabios (1Re 5, 11, cf. Sal 88–89); ellos enriquecieron la corte del más sabio de los reyes. De esa manera, el מְשָׁלִים, es decir, el estilo y modo de los *mashales* se convirtió, a través de su influencia, en una rama especial de la literatura judía, como forma poética peculiar de la sabiduría, es decir, de la חכמה.

Por lo tanto, en el libro de Proverbios encontramos la expresión חכמים דברי (palabras de los sabios), utilizada para referirse a los מְשָׁלִים (proverbios). Realizando una cuidadosa investigación de todos los proverbios en los que se mencionan los חכמים, podremos convencernos de que este nombre no tiene un sentido común o general de tipo ético ordinario, sino que empieza a ser *el nombre propio de los creadores y cultivadores de la sabiduría*, es decir, del conocimiento de las cosas según las profundidades de su esencia.

Estos חכמים son aquellos sabios que, por su trabajo especial, dirigido al conocimiento de la vida, se conectaron entre sí, creando de esa forma, por su unidad de sentimientos y comunicación de conocimientos, un círculo particular de pensadores dentro de la comunidad. A esta conclusión nos llevan proverbios tales como este: *el que anda con los sabios se hará sabio, pero el que se junta con los necios sufrirá daño* (Pr 13, 20).

En la misma línea sigue Pr 15, 12: *el necio no ama a quien le reprende, no anda con los sabios*. Por el contraste que Proverbios destaca entre los לֵץ (los que se

burlan) y los חכמים (sabios), descubrimos que en este tiempo crece, por un lado, la búsqueda de la sabiduría, que va tomando un gran ascendiente en Israel; pero al mismo tiempo, crece y se extiende un tipo de rechazo: una burla de la religión, un rechazo de Dios, tanto en un plano teórico como práctico, una negación del temor de Yahvé y, en general, de una δεισιδαιμονία o respeto de lo divino.

Estos fenómenos habían aparecido ya en Israel en tiempos del rey David. Por muchos salmos podemos descubrir que la comunidad israelita del tiempo de David no estaba definida por un tipo de búsqueda religiosa plena, pues había ya entre los israelitas un contacto grande con los גוים (es decir, con las naciones, que no eran inferiores a los israelitas por su forma de vida y cultura; tampoco en Israel faltaban personas que rechazaban a Dios). Por otra parte, como es normal, puede esperarse que el rechazo de Dios creciera en el tiempo de Salomón, un tiempo en el que crecieron los riesgos de la sensualidad y de la vida mundana, que llevaban a la indiferencia religiosa y a un tipo de librepensamiento. De esa forma creció en ese tiempo el número de los לצאים, y se extendió entre el pueblo el escepticismo y la burla contra la religión.

Parece que fue en este tiempo de Salomón cuando se acuñó por vez primera el nombre de לץ aplicado a aquellos que despreciaban todo lo que era santo, todo lo que estaba vinculado con la verdadera sabiduría (Pr 14, 6). Las palabras de la sabiduría causaban rechazo y amargura entre estos לצאים, de manera que ellos evitaban cuidadosamente el contacto con los חכמים, pensando que se hallaban por encima de sus advertencias y admoniciones (Pr 15, 12). En esa línea, ya en los salmos del tiempo de David encontramos condenas contra estos librepensadores a los que se les presenta con la palabra más común de נבל que significa “necios”, hombres sin entendimiento. En Proverbios esta palabra solo aparece en 17, 21 con el sentido de hombre basto, de poca categoría, en alemán *Bube*. Por su parte, en los salmos, la palabra לץ solo aparece al principio de todos ellos, en 1, 1, que pertenece ya a un tiempo postdavídico. Pero hay un proverbio salomónico (21, 24) que define con claridad el sentido de esta palabra recién formada:

²⁴ A un hombre inflado y arrogante le llaman “burlador” (לץ);
este es un hombre que actúa de un modo superficial y con altivez

Por su autosuficiencia y por sus pensamientos impíos, el burlador se distingue de un hombre que es פתי (que es simple), un hombre que se equivoca, pero que puede cambiar y puede ser llevado al buen camino (Pr 19, 25; 21, 11). Por su oposición a un conocimiento mejor, por su rechazo de unos medios y de unas oportunidades de mejor comportamiento, el burlador se distingue también del פסיל (de uno que simplemente es necio, estúpido, Pr 17, 16) y de uno que es חסר לב (vano, vacío de conocimiento, 6, 32), que desprecia la verdad y la instrucción,

por carencia de inteligencia, por estrechez de mente, por olvido de Dios, pero no por principios en sí mismos perversos.

El sentido más preciso de este nombre לֵץ viene dado en el libro de los Proverbios por oposición a los diversos tipos de la sabiduría, que aparece con sus propios nombres como בִּינָה en Pr 16, 16, תְּחִבּוּלוֹת en Pr 9, 5, מוֹסֵר en Pr 30, 21, תְּבוּנוֹת en Pr 8, 1, מוֹסֵר en Pr 5, 1 y 5, 12; con otras palabras como הִישׁוּת, acuñada por la misma tradición de la *hokma*, etc. La palabra לֵץ se opone no solo a la sabiduría, sino a la instrucción que ofrece la sabiduría, cf. רָעָה en Pr 22, 6, תּוֹרָה en Pr 2, 4, לִקַּח en Pr 5, 1 (en el sentido de guardar, instruir, Pr 10, 21), לִקַּח נִפְשׁוֹת en Pr 15, 12, הוֹכַח en Pr 6, 22, חָנַךְ (instruir a personas, ganarlas para el bien: Pr 6, 25; 11, 30), מוֹכִיחַ en Pr 13, 10, נִבּוֹן en Pr 5, 12, o חָכַם (reprobar, proclamar penitencia: Pr 25, 12). En este contexto, el libro de los Proverbios nos sitúa ante diversas actitudes de conocimiento y de vida, que deben potenciarse o rechazarse (cf. 25, 12), y ante diversos tipos de personas (entre las cuales aparecen también los אָדָם אַחֲרָי, es decir, los hombres que caminan hacia atrás, esto es, que retroceden (28, 23).

Todo esto nos indica que, en aquel tiempo, la חִכְמָה no era simplemente la designación de una cualidad ética, sino también la designación de una ciencia o forma de conocimiento y vida que estaba enraizada en el temor de Dios, un temor al que se vinculaban y con el que dirigían su vida muchos hombres nobles de Israel.

Jeremías (18, 18) vincula al sabio חִכְמָה con el כֹּהֵן (sacerdote) y con el נְבִיאָה (profeta); y por su parte Ezequiel (7, 26) utiliza la palabra זָקֵן (anciano) en vez de חִכְמָה insistiendo así en la sabiduría de los ancianos, un tema que puede entenderse también desde la perspectiva de Job 12, 12. En su tesis (disertación) sobre la libertad popular e intelectual de Israel desde el tiempo de los grandes profetas hasta la primera destrucción de Jerusalén (*Jahrbücher*, i. 96s.), Ewald afirma:

Resulta difícil exagerar la altura alcanzada en ese tiempo en la búsqueda de la sabiduría (filosofía), en las primeras centurias después de David. Tenemos que insistir en la poderosa influencia que ejerció en Israel la búsqueda de sabiduría, en el conjunto de la vida nacional del pueblo. Cuanto más de cerca estudiamos esos siglos, más nos asombramos del gran poder que la sabiduría ejerció en todos los aspectos de la vida de muchos hombres del conjunto del pueblo. Esta sabiduría se mostró ante todo en algunos círculos especiales de todo el pueblo, mientras que en tiempos de Salomón se había centrado en algunos maestros individuales, hasta que llegaron a formarse escuelas influyentes de pensamiento. Su influencia penetró gradualmente en el conjunto de la vida del pueblo, influyendo de un modo poderoso en los grupos de poder.

Estamos de acuerdo con esta visión histórica, formulada por vez primera por Ewald, aunque debemos ir en contra de algunos de sus detalles. La literatura y la historia nacional de Israel no se entienden a menos que uno tome en consideración, junto

al influjo de la נבואה (profecía), el poderoso influjo de la חכמה entendida como expresión y tema de actividad intelectual en Israel.

En esa línea, podemos plantear el siguiente problema: ¿cómo estaba condicionada esa *hokma*, hacia qué fin estaba dirigida? Para centrarnos en una palabra, tendremos que decir que esa sabiduría tenía un sentido universal, es decir, humanista. La sabiduría brota del temor de Dios, entendido como esencia de la religión de Yahvé, es decir, del דרך o camino del Señor (10, 29), pero intentando comprender el espíritu en la letra, la esencia en las formas de la vida nacional, de manera que la sabiduría de Israel venga a manifestarse como verdad general, abierta a la totalidad de la humanidad.

Por una parte, está la profecía, entendida como poder indispensable para el sano desarrollo del pueblo, como dice Job 29, 18 (באין חזון יפרע עם). La profecía es, en ese sentido, necesaria en sentido histórico, pues, a través del mensaje profético, vinculado a la historia, se ha revelado Dios en Israel. Pero esa revelación histórico-profética de Israel tiene que expresarse y se expresa como verdad y camino universal a través de la *hokma* o sabiduría. De esa manera, la *hokma* extiende y aplica a la humanidad en su conjunto la verdad y vocación histórica de Israel.

Por medio de la *hokma*, la experiencia y camino profético de Israel se extiende a todos los pueblos, de manera que la religión de Israel puede convertirse y se convierte en religión universal. A través de este camino, propio de la *hokma*, la religión de Israel, es decir, la religión del judaísmo, la religión de Yahvé puede convertirse en religión universal, es decir, en un yahvismo (*Jahventum*) abierto a todos los pueblos, como religión universal de la moralidad de la Ley, entendida, al mismo tiempo, como experiencia de letra y de espíritu (no de una letra contra el espíritu, sino del espíritu en la letra).

Desde ese fondo, se entiende la moralidad universal del Libro de los Proverbios, pero no solo de este, sino de la extensa corriente de la literatura de la *hokma*, empezando por Salomón, terminó asumiendo un tipo de religión nacional, exclusiva del fariseísmo, para abrirse después al judaísmo universal de tipo alejandrino.

Bertheau siente gran asombro ante el hecho de que el Libro de los Proverbios no contenga advertencias en contra de la adoración de los ídolos, que desde el tiempo de los reyes fueron alcanzando cada vez más importancia en la religión del pueblo israelita. ¿Cómo puede explicarse, pregunta Bertheau (*Sprüche*. p. xlii), el hecho de que el Libro de los Proverbios no proteste con toda fuerza contra la idolatría que alcanzó su mayor fuerza durante el tiempo de la composición de este libro, un conflicto dirigido en contra de la inmoralidad de la religión, de la naturaleza propia de los babilonios y fenicios?

Esto se debe a que la *hokma* tomó su forma y se expresó en un plano de altura y profundidad que no pudo ser combatida ni amenazada por las olas inferiores del paganismo. Ciertamente, la *hokma* iba naturalmente en contra del

paganismo, pero se situaba en un plano más alto, el plano del temor de Yahvé como principio de todo conocimiento y de la búsqueda de Yahvé como posesión de todo conocimiento (28, 5; cf. 1Jn 2, 20), centrándose en su propia función, que era la de formular y elevar sus propios tesoros de la verdad religioso-moral del yahvismo, ennobleciendo de esa forma a los israelitas como seres humanos.

Por eso, resulta normal que, en esta literatura de la *hokma*, en los Proverbios, no se utilice el nombre de ישראל. La misma תורה tiene en Proverbios un carácter mucho más flexible y extenso, sin limitarse a la ley particular del Sinaí, escrita de un modo nacional, exclusivo de Israel (cf. Pr 28, 4; 29, 18; 28, 7; 13, 14, etc.). Lógicamente, las oraciones y las buenas obras tienen aquí más importancia que los sacrificios (15, 8; 21, 3. 27s.) Por eso, lo que más importa ahora es la obediencia práctica a la enseñanza de la sabiduría (28, 9).

Los proverbios se vinculan de un modo especial con Gn 1 y Gn 2, ocupándose de los comienzos del mundo y del valor de la raza humana como tal, antes del surgimiento de las naciones particulares. Sobre este recuerdo primitivo del libro del Génesis, tal como aparece en las משלי שלמה o Proverbios de Salomón recibe su importancia la figura del árbol de la vida (y quizá también la Fuente de la vida), de un modo que no aparece tan destacado en ningún otro libro del A.T. Sobre esta base se funda también el contraste entre vida (inmortalidad, 12, 29) y muerte, y también entre aquello que está arriba y aquello que está abajo (15, 24). Desde ese fondo, se entienden también otras expresiones como la de Pr 20, 27 sobre el espíritu del hombre (sobre el sentido de la humanidad). En este contexto, se entiende también el hecho, destacado por Stier (*Der Weise ein König*, 1849, p. 240), de que el ser humano, אדם, aparece aquí, en Job y en los libros salomónicos de la Sabiduría más que en el resto de la Biblia. Todos estos fenómenos se explican desde la apertura universal, humana de los libros de la *hokma*. En esa línea, Stg 3, 17 puede afirmar que “la sabiduría de arriba es especialmente pura y, además, es pacífica, gentil, fácil de ser invocada, llena de misericordia y de buenos frutos, sin parcialismo ni hipocresía”; esas palabras expresan de un modo excelente la naturaleza y los contenidos básicos de la sabiduría, tal como se expresa en los proverbios salomónicos. Al leer estas palabras de Santiago, estamos inclinados a pensar que el apóstol hermano del Señor, cuando proclama estas palabras, tiene ante sus ojos el Libro de los Proverbios que alcanza su mayor pureza cuando proclama estas amonestaciones tan impresionantes.

Junto a estas amonestaciones dirigidas a la pureza de corazón, encontramos otras que van dirigidas a la búsqueda de paz, a una resignación elevada (14, 30), quietud de mente (14, 33) y humildad (11, 2; 15, 33; 16, 5; 16, 1), con misericordia (incluso con los animales, 12, 10), con firmeza y sinceridad de pensamiento.

Por otra parte, lo que dice el libro del Deuteronomio con referencia a la ley lo sigue diciendo aquí el Libro de los Proverbios.

Lo mismo que en el Deuteronomio, también aquí, el amor está en la base de todas las amonestaciones y consejos: el amor de Dios a los hombres, el amor de unos hombres hacia otros, en los más diversos contextos (12, 2; 15, 9). En este contexto, la $\eta\gamma\gamma\zeta$ se abre en forma de caridad, de limosnas (con $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ = $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$). Los Proverbios insisten en el perdón, en el amor que soporta las adversidades (10, 12), en el amor que se dirige, incluso, hacia los enemigos (25, 21), en el amor que no se regocija ante el mal de los enemigos (24, 17), amor que no se venga (24, 28), sino que todo lo deja en manos de Dios (20, 22). Proverbios habla del amor en todas sus formas: de marido y mujer, de niños, de amigos... Un amor que aquí aparece con la misma fuerza y hondura de sentimientos que en el N.T.

Los Proverbios destacan la importancia del temor de Dios (2, 14) que es Omnisciente (15, 3. 11; 16, 2; 21, 2; 24, 11) siendo causa final y meta de todo lo que existe (20, 12. 24; 14, 31; 22, 2), un Dios a cuyo plan universal han de ponerse todos los seres. Frederick Schlegel, en su *Historia de la Literatura* (lección 14) distingue, con toda razón, entre los libros histórico-proféticos del A.T. (que son *libros de historia de la redención de Dios*), el libro de Job, con los salmos y los libros salomónicos, que son libros de ideal y búsqueda humana, que responden a las tres virtudes centrales que son la fe, la esperanza y la caridad, que forman los tres estadios de la vida espiritual interior de los hombres. El libro de Job es apropiado para sostener la fe en medio de las pruebas; el libro de los salmos ensancha la respiración del hombre y le ofrece esperanza en medio de los conflictos de la tierra; finalmente, el Cantar de los Cantares de Salomón nos revela el misterio del amor divino y los Proverbios nos permiten comprender aquella sabiduría que brota de la sabiduría divina y que la expresa en la misma vida.

Schlegel sigue diciendo, en esa misma lección, que los libros del Antiguo Testamento se sitúan, en su mayor parte, bajo el signo del león que expresa el poder del deseo y del conflicto interno que arde como fuego divino en nuestro interior. Pero añade que en el fondo de ese conflicto viene a revelarse el signo cristiano del cordero. Esta imagen resulta especialmente adecuada para entender el Libro de los Proverbios, en el que predica y habla la misma Sabiduría de Dios, manifestada en el perdón, el mismo Dios encarnado que revela su misterio en el Sermón de la Montaña. De esa manera, el mismo Dios de amor del nuevo Testamento se expresa ya en el Antiguo Testamento.

Se dice que, en los tiempos anteriores a Jesús, los judíos tendieron a concebir no solo el Cantar de Salomón y el Eclesiastés como libros apócrifos, sino que hicieron lo mismo con el Libro de los Proverbios, de manera que solo los hombres de la Gran Sinagoga establecieron su catolicidad fundándose en la importancia espiritual que ellos tenían. En esa línea, según *b. Sabbath*, 30b, los maestros de la Gran Sinagoga se sintieron perplejos a causa de algunos proverbios que parecían contradictorios, como Pr 26, 4. Por otra parte, *Aboth de-Rabbi Nathan*, c. 1, se

sintió también perplejo ante secciones tan “mundanas” como las de Pr 8 (mujer prostituta). Pero no hay necesidad de alegorizar a esa mujer, porque la posible contradicción es fácil de explicar. El hecho de que este libro está inspirado por Dios, y que tiene el derecho de considerarse canónico, se explica desde la perspectiva de su relación integral con el Antiguo Testamento como preparación para el Nuevo Testamento, esto es, como preparación para la redención. No podemos olvidar la diferencia entre libros y textos del A.T., como la que hay, por ejemplo, entre un proverbio práctico, como Pr 14, 4 y una profecía, como la de Is 7, 14. Esos textos nos sitúan ante fenómenos muy distintos de la vida espiritual, de manera que la obra del Espíritu Santo es muy distinta en un texto sapiencial y en una profecía.

Hasta aquí hemos puesto de relieve el sentido de la instrucción que aparece en los Proverbios teniendo en cuenta los rasgos que son comunes en todas sus partes, pero al hacerlo nos hemos fijado casi exclusivamente en los “Proverbios de Salomón” y en las palabras de los sabios, dejando a un lado los poemas introductorios de tipo proverbial del editor antiguo. Si comparamos ambas partes, descubrimos que la *hokma* (de la que emana y a la que tiende todo el libro (1 חכמה לדעת 2:), viene a presentarse ante nosotros de una manera más precisa, igual que sucede en la instrucción a la sabiduría en el libro Avesta y en los libros parsis posteriores de la literatura iraní (cf. Spiegel, *Parsi-Grammatik*, p. 182ss.).

En esa línea, la *hokma* aparece también en los Proverbios de Salomón como un “ser”, una realidad que existe en sí misma y por sí misma, en contra del pensamiento subjetivo que aparece en otros textos, como el de Pr 28, 26. En los proverbios de Salomón, la Sabiduría aparece actuando, predicando, situando ante todos los hombres la vida y la muerte, de tal forma que ellos pueden elegir una cosa o la otra (la vida o la muerte) a través de una opción decisiva. La *hokma* ofrece así su espíritu a aquellos que no se resisten (1, 23); ella recibe las plegarias de los hombres, y responde a ellas (1, 28). La especulación en torno a la sabiduría resulta aquí más avanzada que en el libro de Job (cf. 2, 4; 3, 14; 8, 11. 19). En esa línea, se puede afirmar que la Sabiduría realiza una función demiúrgica, cuya fuente proviene de la eternidad de Dios. Ella se muestra así como medio (*médium*) por medio del cual Dios crea el mundo. Ella existía, por tanto, antes de la creación del mundo, existía con Dios, desde siempre, como su Hijo, con su misma dignidad real (8, 22-26). La Sabiduría existía con él, con Dios, en la obra de su creación (8, 27-30); tras la creación, ella aparece en Dios, como su delicia, regocijándose ante él, y también en la tierra, con los hijos de los hombres... (8, 30).

Staudenmaier (*Lehre von der Idee*, p. 37) no va por mal camino cuando entiende el gozo/regocijo de la sabiduría ante Dios como expresión de su alegría por la creación. Este despliegue de la idea del mundo constituye el deleite de Dios. Ese es el gozo de Dios, vinculado a su idea del mundo, el gozo de Dios por sus actividades, por todas las armonías que se expresan en su acción creadora. Este es

el deleite de Dios, lleno de calma, un deleite que se expresa en el impulso siempre joven por la vida, un despliegue de pureza, de bondad, de inocencia y de santidad de vida. Este deleite de Dios está vinculado al hecho de que su espíritu es luz, claridad profunda, como la de un niño, que se mantiene en paz, en armonía, en felicidad. Ese es el deleite de Dios, que se expresa especialmente en la tierra, los hijos de los hombres, entre los que la Sabiduría de Dios encuentra su placer. La idea, el gozo de Dios, se expresa, según eso, en el alma de cada ser, pero especialmente en los hombres de la tierra, en los que se expresa su sabiduría, hombres, de manera que cada uno de ellos puede descubrirse a sí mismo, volviéndose consciente a la luz del claro día de Dios.

Staudenmaier ha realizado el gran servicio de haber valorado con toda dignidad la intensa y profunda plenitud de este *theologúmenon* bíblico de la Sabiduría y de haberlo convertido en piedra fundamental de una metafísica sagrada y en un muro en contra de todas las formas de panteísmo. Así podemos ver que en el tiempo del editor del primer Libro de los Proverbios la sabiduría de las escuelas, movidas por su devoción hacia el objeto sagrado de su estudio (que era la sabiduría divina viviendo y moviéndose en la naturaleza entera y formando el trasfondo de todas las cosas), se había elevado hasta una altura de especulación sobre la cual podía situar un signo o bandera, mostrando el recto camino hacia los últimos tiempos.

Ewald insiste en estos principios en su introducción a los Proverbios insistiendo en la Sabiduría como marca distintiva del gran tema y poder de la sabiduría en Israel. Esos principios nos muestran la fuerza con que este poder de la Sabiduría aprendió a comprenderse a sí misma como expresión de un ser autoconsciente. Hay también otros rasgos que nos ayudan a interpretar el avanzado tipo de instrucción que se contiene en esta introducción. La visión de Hitzig (*Sprüche*, p. xvii.s), según la cual Pr 1, 6–9, 18 forma parte de una colección más amplia, que había sido escrita en un momento anterior se refuta a sí misma, en todos los sentidos. Por el contrario, la visión de Bleek en su *Introducción al Antiguo Testamento*, expuesta en forma esquemática, como si fuera obra de un adivino, concuerda con nuestros propios resultados, que hemos elaborado y establecido a través de un costoso estudio. El avanzado tipo de instrucción de la introducción del libro (Pr 1–9) se muestra, entre otras cosas, por esto: en esta introducción (Pr 1–9, especialmente el cap. 9) hallamos la formulación alegórica unitaria de un tema que hemos venido encontrando disperso, en pequeñas unidades poéticas aisladas, independientes.

El lenguaje técnico de la *hokma* ha venido explicitándose desde diversas perspectivas y, de esa forma, ha sido purificado y profundizado. Estos son algunos de los sinónimos empleados para describirla: מזמה מוסר, ערמה, בינה, דעת, חכמה תושיה. Por otra parte, los siete pilares de la casa de la Sabiduría (aunque no pueden aplicarse en modo alguno a las siete artes liberales) están evocando siete partes o elementos de los que el poeta es conscientes. La referencia común a בני

(mi hijo), que no es la palabra de un padre a su hijo, sino la de un maestro a su alumno, permite formular la suposición de que en aquel tiempo había ya חכמים בני, es decir, *estudiantes de los sabios*, igual que había hijos de “prophets”, נבאים, y probablemente también escuelas de sabiduría. En esa línea, cuando se dice que la Sabiduría hablaba en alto al pueblo en todas las calles de Jerusalén, en los lugares altos de la ciudad y en cualquier lugar favorable, tenemos la impresión de que esas descripciones sublimes no habrían sido posibles a no ser que en aquel tiempo la Sabiduría fuera concebida como uno de los primeros poderes de la realidad y de que los sabios desplegaban una gran actividad pública.

Por su parte, Bruch, en su *Weisheitslehre der Hebraer*, 1851, fue el primero en poner de relieve el sentido de la *hokma*, destacando su sentido humanista como tendencia intelectual muy fuerte que existía en Israel y que se abría a la visión universal del ser humano. Pero él se equivoca cuando piensa que esta tendencia intelectual iba en contra de la ley y del culto nacional de Israel, que él compara con la relación que puede haber entre la filosofía cristiana y la teología ortodoxa. Oehler, en su *Grundzüge der alttestamentliche Weisheit*, donde estudia en especial las enseñanzas doctrinales del libro de Job, cf. *Pädagogik des AT*, publicado en Schmid, *Pädagogischer Encyclopädie*, pp. 653-695 (particularmente en pp. 677-683).

5. Traducción alejandrina del Libro de los Proverbios

Del máximo interés para la historia del Libro de los Proverbios es la relación de la LXX con el texto hebreo. Una mitad de los Proverbios de Agur (que en el texto hebreo son 30) están colocados en la LXX tras Pr 24, 22, y la otra tras Pr 24, 34. Por otra parte, los proverbios del rey Lemuel (31, 1-9) del texto hebreo están colocados después de los proverbios de Agur, mientras que el poema acróstico proverbial está colocado al final del libro.

Esta transposición nos recuerda las transposiciones del texto de Jeremías, en el texto hebreo y en la LXX, y responde, tanto en un caso como en el otro, a una mala comprensión del contenido del texto. El traductor ha dejado a un lado la nueva *superinscriptio* (10, 1) como inadecuada, y no ha marcado el nuevo comienzo (22, 17); y él ha hecho lo mismo en la *superinscriptio* “palabras de Agur” (30 1), en dos extrañas explicaciones (λόγον φυλασσόμενος y τους ἐμοὺς λόγους φοβήθητι) y en la *superinscriptio* “palabras de Lemuel” (31, 1), de un modo semejante (οἱ ἐμοὶ λόγοι εἰρηνοῦνται ὑπὸ Θεοῦ), de tal forma que los proverbios de Agur y de Lemuel quedan unidos sin más con los de Salomón. De todas formas, sigue siendo con eso un misterio que los proverbios que comienzan con “palabras de Agur” hayan sido divididos en dos partes. Hitzig explica el caso diciendo que se trata de una confusión de columnas del texto hebreo que se colocaron de un modo distinto en la traducción griega. Pero, además de esa, hay otras muchas cosas especiales

vinculadas con esta traducción griega, que son interesantes por sí mismas y que tienen un gran valor crítico.

El hecho de que la LXX omite Pr 1, 16 puede deberse al hecho de que ese verso no aparecía en el manuscrito original hebreo, siendo introducido desde Is 59, 6. Pero faltan también otros proverbios, sin que haya razones para explicarlo. Por otra parte, las adiciones del texto de la LXX son muy numerosas. Frecuentemente, se añade una nueva línea a un dístico (como en 1, 16), o un dístico entero como en 3, 15, o dos líneas de un verso hebreo, formando un dístico separado (1, 7; 11, 16). También encontramos interpolaciones más extensas, como la de 4, 27. Muchos de esos proverbios son fácilmente retraducibles al hebreo, como en el caso de 4, 27, con sus cuatro líneas:

הוהי עדי מינימי יכרד יכ
 מיליאמשמ יכרד מישקעו
 דיתולגעמ מלפי אוה
 תילצי מולשב דיתוחרא

Pero hay algunos que parecen haber sido escritos originalmente en griego, como en las líneas añadidas a 9, 10 y 13, 15. Cf. también el dístico 6, 11, el trístico imperfecto 22, 14, y el conjunto uniforme de 25, 10. El valor de esos añadidos es muy diverso. Algunos de ellos tienen pleno sentido, como la adición de Pr 12, 13:

El de rostro apacible encuentra compasión;
 el que es litigioso rompe las almas

Hay algunos que son singularmente atrevidos por sus imágenes, como la adición a 9, 12:

El que se sustenta sobre mentiras, persigue al viento.
 Es como el que atrapa a pájaros que revolotean,
 porque se olvida de los caminos de su propia viña
 y camina fuera de los límites de su propio campo,
 y vaga por áridas estepas y campos sedientos,
 y atrapa con su mano abrojos marchitos.

Ciertamente, el texto hebreo que está ante los traductores alejandrinos no contenía todas esas adiciones, pero en muchos pasajes, como en Pr 11, 16, puede formularse la pregunta de si el texto de la LXX ha mejorado el original hebreo. Hay otros pasajes en los que, leyendo el texto griego, uno puede interpretar mejor el hebreo, manteniéndose siempre la pregunta de si son notas marginales hebreas o interpolaciones que mantiene la traducción.

Por otra parte, la versión de la LXX ha tenido un desarrollo histórico gradual. El texto κοινή (*communis*), procede del texto de la Hexapla, editada por Orígenes, un texto que fue revisado de diversas formas por el mismo Origen. Por otra parte, en el tiempo antes de Cristo (como supone Hitzig), desde el siglo II a.C., esa traducción de la LXX no se miró como una obra ya terminada, de manera que, con cierta frecuencia podía haber dos y más traducciones de un mismo proverbio, como en el caso de 14, 22; 29, 25 (donde la misma Peshita sigue al texto de la LXX, de manera que se influyen mutuamente los dos textos. Estas traducciones dobles son de gran importancia tanto en relación con el texto como en relación con su interpretación. No hay ningún otro libro bíblico (a no ser los de Samuel y el de Jeremías) en el que la relación con la LXX sea más importante para discernir su contenido.¹⁶ Así lo han puesto de relieve Bertheau (1847) y Hitzig (1858) en sus comentarios. Cf. también Ewald en su *Jahrb.* xi. (1861) y en su comentario (2ª ed. 1867) viene afirmando que el antiguo traductor de los escritos salomónicos tenía ante sí no solo el texto original hebreo, sino el de la LXX. La opinión más normal de que la Peshita, en cuanto distinta de la versión siro-hexaplar, provino del texto original hebreo con la ayuda del Targum, está siendo tomada como errónea por un número cada vez mayor de especialistas. En lo que se refiere al Libro de los Proverbios, la relación entre la Peschita y el Targum es más bien la inversa: el Targum de los Proverbios, haciendo uso de la Peshita, quiere restaurar el texto masorético, de manera que los contactos con el texto de la LXX tienden a ser suprimidos.¹⁷

Por otra parte, el hecho de que Jerónimo, en su traducción de la Vulgata, *Hebraea veritas*, siga a veces el texto de la LXX y no el texto original hebreo, ha de explicarse, siguiendo a Hitzig, por el hecho de que él fundó su obra sobre una traducción latina ya existente, realizada a partir de la LXX. De aquí proviene el hecho de que los dos dísticos añadidos por la LXX a 4, 7 permanezcan en su obra

16. Cf. J. Gottlob Jäger's *Observationes in Proverbiorum Salomonis Versionem Alexandrinam*, 1788; de Lagarde's *Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien*, 1863; M. Heidenheim's *Zur Textkritik der Proverbien*, en *Quarterly Journal for German and English Theological Criticism and Investigation*, No. VIII (1865), IX, XI (1866). El texto de la LXX (cf. Angelo Mari, *Classici Auctores*, t. ix.) usado por Procopius en su Ἡρμηνεία εἰς τὰς παροιμίας, es peculiar y, en varios casos, se acerca al original hebreo. El *scholion* de Evagrius, en Orígenes, Σχόλια εἰς τὰς παροιμίας, editado por Tischendorf en su *Notitia*, 1860, de un MS de Patmos, muestra con claridad que bastante pronto incluso el texto se convirtió en ambiguo.

17. Cf. Dathe, *De ratione consensus Versionis Syriacae et Chaldaicae Proverbiorum Salomonis* (1764), texto editado por Rosenmüller en su *Opuscula*. Por su parte, Maybaum, en su tratado sobre el lenguaje del Targum a Proverbios y de su relación con el texto siríaco (en Merx, *Archiv*, ii. 66-93) quiere dar prioridad al Targum, pero no consigue demostrarlo: el Targum está escrito a partir de la Peshita y en algunos casos se aproxima al texto hebreo; su lenguaje es, con pocas diferencias, el siríaco del original.

y que, en vez de un dístico en 15, 6 tengamos dos, pues Jerónimo ha adoptado las dos traducciones de la LXX, corrigiendo la segunda a partir del texto original:

In abundantanti (tras la palabra בָּרַב en vez de תִּיב como en el texto masorético) *justitia virtus maxima est, cogitationes autem impiorum eradicabuntur. Domus* (תִּיב) *justi plurima fortitudo, et in fructibus impii conturbatio* (En abundante justicia hay máxima virtud; pero las cogitaciones de los impíos serán destruidas. La casa del justo es la mayor fortaleza, y en los frutos del impío hay perturbación).¹⁸

Los fragmentos de las traducciones de Aquila, Symmachus, Teodocion, etc., tal como han sido conservados en fuentes griegas y siríacas, han sido recientemente recogidos y publicados (de un modo más perfecto que el que podía haber, Montfaucon), por F. Field, en su obra *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, etc. (Oxonii, 1867, 4). De especial interés es la traducción reciente de un texto original, que solo existe en un MS conservado por la Biblioteca de San Marcos de Venecia; es un texto escrito en un lenguaje extraño, pero rico en raras y recientemente inventadas palabras, por un autor desconocido, perteneciente a un tiempo que aún no ha sido determinado (*Graecus Venetus*); cf. d'Anse de Villosion, *Nova versio Graeca Proverbiorum, Ecclesiastis, Cantici Canticorum*, etc., Argentorati, 1784. Cf. también las *Animadversiones* a esa traducción, por Jo. Ge. Dahler, 1786.

Bibliografía:¹⁹

Bridges, Charles, *Expositio of the Book of Proverbs*, London, 1959. Ocupa también un lugar importante entre los comentarios ingleses al libro.

Cartwright, Thomas. Entre los escritos en inglés, destaca su comentario, publicado en Ámsterdam, 1663.

Dukes, Leopold, *ha escrito una antología rabínica* de Proverbios y un comentario, titulado *Schrift zur Rabbinischen Spruchkunde* (1841). Ofrece una lista de intérpretes judíos hasta la aparición del comentario de L. H. Loewenstein (1838).

Durell, D., *Critical remarks on the Books of Job, Proverbs, etc.* (Oxford, 1974).

18. También la traducción etíope, tanto en algunos puntos particulares como en su conjunto, depende de la LXX. De esa manera, divide el libro entero en *Proverbios* (παροιμίας, caps. 1–24) y en *Instrucciones* (παιδείαι, caps. 25–31) de Salomón. Véase Dillmann en Ewald's *Jahrb.* v. 147, 150).

19. (Nota del traductor). Al final del prólogo he ofrecido una bibliografía básica, recogiendo básicamente los trabajos fundamentales posteriores a la edición de esta obra de Delitzsch. Aquí recojo las obras que cita el autor, en pp. 41–42 de su obra.

- Elster (1858) y Zöckler (1867). Posteriores a la bibliografía ofrecida por Keil. Tienen un sentido teológico-homilético y forman parte de la obra de J. P. Lange, *Bibelwerk*, cap. XXV y XXIX.
- Keil. Para la interpretación de este libro, cf. C. F. Keil, *Einleitung in da AT*, 1859. 34s.
- Loewenstein, ha publicado un comentario a Proverbios (1838), donde ofrece muchas aportaciones valiosas a la conformación y confirmación del texto masorético.
- Malbim (Meir Leibush), tras su comentario a Isaías, su obra más importante es su comentario a los *Mishle* (Varsovia, 1867).
- Schultens, Albert. Escribió el comentario lingüístico más importante a Proverbios, *Lugduni Batavorum* 1748. El compendio de Vogel, Halae, 1769, con prefacio de Semler, no sustituye la lectura de la obra original. Arnoldi, Alb. Jac, nieto materno de Schultens publicó una edición latina de su obra (*Lugduni*, 1783).
- Stier, Rud, Ha interpretado el Libro de los Proverbios en dos obras, tituladas *Der Weise ein König* y *Salomon Weisheit in Hiskiastagen*, con dos *Aehrenlese* (obra de conjunto de F. Böttcher).

COMENTARIO

1. TÍTULO GENERAL DEL LIBRO

(Pr 1, 1-7)

Proverbios 1

1, 1-7. El principio del conocimiento

1 מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה בֶן-דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל:
2 לְדַעַת חֲכָמָה וּמוֹסֵר לְהַבִּין אֲמָרֵי בִינָה:
3 לְקַחַת מוֹסֵר הַשִּׁכְּלִי צְדָק וּמִשְׁפָּט וּמִיִּשְׁרָיִם:
4 לְתַת לִפְתָּאִים עֲרֻמָּה לְנַעַר דַּעַת וּמְזֻמָּה:
5 יִשְׁמַע חָכָם וְיוֹסֵף לְקַח אֲנָבוֹן תְּחִבּוּלוֹת יִקְנֶה:
6 לְהַבִּין מִשְׁלֵי וּמְלִיצָה דְבַרֵי חֲכָמִים וְחִידוֹתָם:
7 יִרְאֵת יְהוָה רֵאשִׁית דַּעַת חֲכָמָה וּמוֹסֵר אֲוִילִים בְּזוּ: פ

1 Proverbios de Salomón hijo de David,
rey de Israel

2 para conocer sabiduría y disciplina;
para comprender los dichos de inteligencia;

3 para adquirir disciplina y enseñanza,
justicia, derecho y equidad;

4 para dar sagacidad a los ingenuos
y a los jóvenes conocimiento y prudencia.

5 El sabio oír y aumentará su saber,
y el entendido adquirirá habilidades.

6 Comprenderá los proverbios y los dichos profundos,
las palabras de los sabios y sus enigmas.

7 El temor de Jehovah es el principio del conocimiento;
los insensatos desprecian la sabiduría y la disciplina.

1, 1. *Los proverbios de Salomón hijo de David, rey de Israel.* Este es el título externo del libro, el nombre que la Sinagoga ha dado a toda la colección de Proverbios: מִשְׁלֵי (Mishle). Así se titula el libro entero. Orígenes (según Eusebio, *Historia*

eclesiástica vi. 25) utiliza el nombre Μισλῶθ, es decir, משלות, que aparece en el Talmud y en el Midrash como la designación del libro, a partir de su contenido. De manera similar, se intercambian los nombres dados al Salterio, según los dos plurales de la palabra: תהלות y תהלים.

A este título externo sigue el del propio Libro de Proverbios, mirado desde su formación gradual, teniendo primero en cuenta la porción más antigua del mismo libro, que abarca desde Pr 1, 1 hasta Pr 1, 6, detallando no solo el contenido y el autor del libro, sino también el servicio que es capaz de prestar. El libro contiene “Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel”. En esa línea, los libros de נבואה y חכמה (de la Sabiduría y la Profecía, incluidos los Cánticos) contienen sus propios títulos. Entre los libros históricos, el único que lo hace es el de las memorias de Nehemías.

La palabra מַשָּׁל lleva un acento *dech*,¹ para separarse así del siguiente genitivo complejo al que gobierna. Por su parte, מְלִיךְ יִשְׂרָאֵל es el comienzo del segundo hemistiquio, porque pertenece a שלמה, no a דוד. Si hubiera pertenecido a David, toda la oración tendría que haberse acentuado de otra forma.

Para indicar la idea fundamental de la palabra מַשָּׁל, nos referimos a la derivación que he propuesto en *Geschichte der jüdischen Poesie*, p. 196. La palabra viene del arameo מתל, raíz תל, sánscrito *tul* (que significa originalmente equilibrio, semejanza), latín *tollere* (quitar, separar). La comparación con el árabe *mathal* lleva a la misma conclusión.

מַשָּׁל no significa, como han dicho Schultens y, después de él, otros muchos, *effigies ad similitudinem alius rei expressa* (una imagen, a semejanza de otra cosa), a partir de su significado primario de *premere, premente, manu tractare* (tomar, apretar; apretando la mano, intentar...), porque el verbo árabe correspondiente *mathal* no tiene en modo alguno ese significado, sino que significa pararse, presentarse, por lo tanto, *ser como, ponerlo como algo*, representarlo, y en hebreo también *gobernar*, y más en concreto, con על *pararse ante o sobre algo*, con ב: *mantenerlo erguido*, como en árabe *kam* con b, *rem administravit*, administró, gestionó la cosa [véase *Comentario a Isaías*, p. 691].

Así, por ejemplo, en Gn 24, 2, se dice que Eliezer בְּכֵל־אֶשְׁרֵי־לוֹ, se enseñoreaba de todo lo que él (Abraham) tenía (Lutero: era príncipe sobre todos sus bienes). En esa línea, מַשָּׁל es un discurso figurativo que representa la realidad, una semejanza y, por tanto, una parábola o apotegma más corto, un proverbio. En ese sentido, un proverbio está expresando en primer lugar algo que es especial, y que solo puede expresarse en lenguaje figurado; pero después, una vez iniciado,

1. Norzi ha acentuado erróneamente la palabra con un acento *munach*. La letra ׀ va además en la forma de *majusculum masorético* como la ש ב ׀ y א al comienzo de la Ley, Cánticos y Crónicas.

el símbolo se aplica a todas las restantes realidades que son de la misma clase, manteniendo así el lenguaje figurado. Un ejemplo se encuentra en 1Sa 10, 11.

De aquí no se puede concluir que los proverbios de tipo más reciente eran los que contenían más comparaciones, o los que estaban revestidos de lenguaje figurado. Eso solo acontece en algunos pocos casos. Sucede más bien lo contrario: los proverbios más antiguos son los que contienen más comparaciones que son, al mismo tiempo, las más simples y especiales (Fleischer). En ese sentido, el *mashal*, conforme a su idea básica, es aquella figura literaria por la que se logra que algo quede destacado y, en esa línea, equivale a algo que está bien representado.

Aquello que se representa y destaca puede ser una cosa o una persona. Así puede decirse, por ejemplo, que Job es un *mashal*, es decir, un representante, una similitud, un *tipo* de Israel (cf. Ahron, b. Elia, עץ החיים, *libro/fruto de la vida*, c. 90, p. 143); y, como el árabe, *mathal* (más comúnmente *mithl* equivalente a מִשַׁל, cf. מִשַׁל, Job 41, 25), se usa generalmente, en su sentido etimológico como instar (*in-stare*, estar en lugar de).

En hebreo, *mashal* está evocando siempre un discurso representativo con las marcas adicionales de algo que es figurativo y conciso, por ejemplo, en la sección de Hab 2, 6, donde él se refiere a un hombre que es ejemplo o advertencia para otros. En esa línea, el *mashal* se parece a un tipo de visión, a un apotegma o máxima, en la medida en que representa verdades generales, con un lenguaje imaginativo, muy preciso, de pequeñas frases bien recortadas.

1, 2. *Para conocer sabiduría y disciplina; para comprender los dichos de inteligencia.* Con este versículo se describe el objeto para el que sirven estos proverbios, primero en general: para familiarizarse con la sabiduría y la instrucción, para comprender el sentido de los discursos inteligentes.

Por un lado, estos proverbios quieren iniciar al lector en la sabiduría y la instrucción; por el otro lado, quieren guiarle para que comprenda los discursos, porque los mismos proverbios seleccionados en este libro contienen dichos inteligentes, discursos en los que se propone un juicio profundo y penetrante, que sirve para agudizar la comprensión de aquel que se ocupa atentamente de precisar el sentido de las cosas.²

Schultens ha determinado correctamente el significado fundamental de עֵד, palabra que se ha comparado frecuentemente con el equivalente sánscrito *vda*, conocimiento. También puede compararse con el árabe *wad'a*, por su sentido de conocimiento profundo. Es lo contrario de *deponere*, *penes se condere* (desistir, no fundarse), y así se traduce correctamente חִכְמָה por *soliditas*, firmeza. Esa palabra

2. Löwenstein pone de relieve correctamente la palabra עֵד con *dech*, conforme al Cod. 1294; sobre la regla utilizada para dividir el verso, cf. *Torath Emeth*, p. 51, 12.

significa propiamente ser *compacto* (חכם, árabe *hakm*, raíz *hk*, cf. Sal 10, 8, ser firme, completo) y también *πικνότης*, habilidad, sabiduría mundana, prudencia. En un sentido general, significa también el conocimiento de las cosas, la esencia de su ser y de la realidad de su existencia.

Junto con la sabiduría está el término מוסר en sentido moral, como disciplina apropiada, es decir, como instrucción moral, y en conformidad con esto, como autogobierno, autoguía. En esa línea, יסר significa lo mismo que a וסר, cognitivo de אסר, propiamente *adstrictio* o *constrictio* (algo que está sujeto, constreñido). En este caso, la מ del sustantivo significa *id quod* o *aliquid quod* (ὃ, τι), lo mismo que *quod* en sentido conjuntivo (ὅτι), y puede aplicarse a una idea o realidad concreta (como מוסר en el sentido de מאסר, grillete, cadena) como una idea abstracta.

Según eso: (a) el primer objeto general de los Proverbios es conseguir la דעת, es decir, recibir o adquirir en uno mismo la sabiduría y la firmeza moral por medio de la educación y el entrenamiento; (b) en el segundo sentido, el objeto de los Proverbios es comprender expresiones de inteligencia, es decir, aquellas que no solo proceden de un conocimiento inteligente, sino que lo expresan (cf. אמרי אמת, Pr 22, 21: palabras de verdad, palabras firmes).

בין, en *kal*, significa ser distinguido (de donde proviene el constructo de בין, con el sentido de “espacio entre”, es decir, de intervalo); en hifil significa distinguir, comprender. Por su parte, בינה, como “nomen actionis” que proviene del hifil significa el entendimiento como capacidad efectiva para poseer criterios correctos, de manera que se pueda distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo (1Re 3,9), lo saludable y lo pernicioso.

1, 3. *Para adquirir disciplina y enseñanza, justicia, derecho y equidad.* En los versos que siguen, el tema de 1, 2 se amplía en 1, 3-6, empezando por 1, 3-5: *para adquirir disciplina y enseñanza, justicia, derecho y equidad, para dar sagacidad a los ingenuos y conocimiento y prudencia a los jóvenes, etc.*

Con דעת, que denota la recepción en uno mismo, adquiriendo sabiduría, se intercambia (cf. Pr 2, 1) קחה, su sinónimo, en el sentido de recepción y apropiación intelectual, mirada desde el punto de vista de la relación entre maestro y alumno (Pr 9, 9). Por su parte, מער השכל es lo que procede de *chokma* y *musar* cuando se combinan, y tiene el sentido de disciplina de sabiduría, ejercicio de entrenamiento para alcanzar sabiduría; es decir, la moralidad y la buena conducta que no se limitan a la recepción de una herencia externa, al puro entrenamiento, imitación y costumbre, sino que van ligadas al conocimiento inteligente de la causa y de la finalidad (del *por qué* y el *para qué* de las cosas).

השכל, como en Pr 21, 16, es infinitivo absoluto usado como sustantivo (cf. השקט, guardar silencio, Is 32, 17). Proviene de שכל (de donde recibe el sentido de intelecto/entendimiento); tiene el significado de entrelazar, involucrar, y como

sustantivo el de *sabio, instruido, entendido*. Significa también el entendimiento, que se interpreta como un entrelazamiento, una implicación mutua, una configuración de los pensamientos (esa forma de interpretar el pensamiento viene reflejada en la palabra אשכל, arameo סגול, que es un racimo de uvas). Con este sentido se vinculan también סכל, un tonto, y חספיל, alguien que actúa tontamente. Según eso, אשכל es el que conecta bien los pensamientos, mientras que חספיל es el que los conecta de forma equivocada (cf. árabe 'akl, comprender con מעקל, el que comprende).

La serie de sinónimos que siguen en 3b (cf. Pr 23, 23), que no parecen encajar bien para ser objeto inmediato de ליקחה, se presentan a sí mismos como el despliegue de los contenidos de מוסר השכל, en el sentido de aquello que responde a la ley, aquello que es correcto y honesto. Como dos conceptos que van con frecuencia vinculados, דק ומשפט (Pr 2, 9, aunque a veces con el orden invertido como en el Sal 119, 121), son dos palabras que se intercambian con משפט וצדקה (o con el orden también invertido en Pr 21, 3).

Heidenheim observa que en דק prevalece el matiz de lo que es justo y en דקה el de equidad. Esa observación está sugerida porque la palabra que significa δικαιοσύνη (cf. Pr 10, 2) en el sentido de liberalidad y luego de limosna (ελεημοσύνη) no es צדק, sino צדקה. Pero, en contra de eso, debemos afirmar que דק significa también, con frecuencia, una manera de pensar y actuar que no está regulada por la letra de la ley y por el *talion*, sino por el amor (cf. Is 41, 2; Is 42, 6).

Tsedek y *ts'edakah* tienen entre sí una relación que es parecida a la que hay entre *integridad*, en sentido general, y *justicia* como puesta en práctica de la integridad. En esa línea, משפט (de שפט, enderezar, ajustar, cf. שבט, en árabe *sabita*, ser suave) es el derecho y la rectitud por el que se realiza y despliega externamente la mente que es recta, entendida de un modo subjetivo.³

El término משרים (forma defectiva de מישרים, de ישר, ser recto, estar ajustado) aparece solo en plural. Por su parte, מישר (además de aparecer así, como מיטב) se utiliza también en la forma מישור (en el mismo sentido ético que tiene, por ejemplo, en Mal 2, 6), significando, en esa línea, una forma de pensamiento y de conducta que es recta, es decir, conforme a lo que es correcto, verdadero, sin ocultamiento, algo que es honesto, es decir, fiel al deber y fiel a la propia palabra.

1, 4. *Para dar sagacidad a los ingenuos y a los jóvenes conocimiento y prudencia.* Este versículo presenta otra finalidad para la que debe servir este libro de Proverbios: quiere impartir prudencia a los simples. La forma תאים⁴ (en la que, como en גוים,

3. Según Malbim, משפט es el derecho objetivo fijo, mientras que דק es la justicia que no se decide y cumple según la letra de la ley, sino siempre según las circunstancias del asunto y persona.

4. Es como עפאים, Sal 104, 12, y como וכצבאים en 2Cr 12, 8, cf. *Michlol*, 196a. En Pr 1, 22, Pr 1, 32, falta la ם muda.

no se escribe la yod, י, del plural) ha de entenderse, conforme al modo mestizo, mezclado en el que está escrita (cf. Pr 7, 7; Pr 8, 5; Pr 9, 6; Pr 14, 18), como un compuesto del término תיים (cf. Pr 1, 22; Pr 1, 32, que aparece escrita, como תיים, en Pr 22, 3) y como תאים' (en Pr 7, 7).

Estas dos formas con י, con la transición de י a א, se intercambian en el plural de sustantivos como פתי, forma segolada de תה (forma cognitiva פתה), estar abierto, término que suele referirse a un hombre de corazón abierto, alguien cuyo corazón es receptivo a toda influencia de los otros, el hombre inofensivo, bondadoso.

Comúnmente, estas palabras suelen emplearse en un sentido negativo (aunque no siempre, cf., por ejemplo, Sal 116, 6), y de esa forma se aplican al necio, al tonto, al que se deja persuadir fácilmente o desviar, como sucede con palabras semejante en otros idiomas; cf. en latín *simplex*, en griego εὐήθης, en francés *naiv*, en árabe *fatyn*, simple, aunque conserve en el fondo un buen sentido, pues puede aplicarse a un hombre elevado, de mente noble, no desconfiado ni deprimido aún por experiencias tristes. Esa palabra puede aplicarse, por lo tanto, a un joven caballero, un hombre de mente noble (Florilegio).

Pues bien, esos תאים, que no son de mente firme y constante, tienen necesidad de ערמה', es decir, de prudencia, como supone el dicho de Pr 14, 15, cf. Pr 8, 5; Pr 19, 25. El sustantivo ערמה (forma femenina segolada, igual que חכמה) significa aquí *calliditas*, viveza, en un buen sentido, mientras que el árabe correspondiente, 'aram', se usa solo en un mal sentido, de conducta malévol y engañosa.

En el miembro paralelo se utiliza la palabra בער, entendida generalmente en el sentido de inmadurez, y se aplica a personas que deben adquirir claridad y firmeza intelectual y moral. Una persona así necesita adquirir habilidad y destreza, como bien lo expresa Fleischer. En esa línea, דעת es un conocimiento experimental y experimentado, firme, lo mismo que מזמה (de זמם, según su significado primario, tiene el sentido de apretar, comprimir, un sentido que se aplica después a la concentración mental, al pensamiento seguro). En ese sentido, מזמה significa, en singular, *sensu bono* (en el buen sentido), la capacidad de comprender el derecho, con el propósito de tomar las medidas correctas, de proyectar los planes pertinentes.

1, 5. *El sabio oír y aumentará su saber, y el entendido adquirirá habilidades.* En este verso los infinitivos de objeto anteriores pasan a ser oraciones independientes, de manera que el estilo adquiere mayor variedad. Pr 9, 9 muestra que ישמע no puede significar *que oiga*, sino *que oirá*. Por su parte, ויסף es yusivo (con el tono retrocedido antes de לקה; cf. Pr 10, 8 y Pr 16, 21; cf. También Pr 16, 23, donde el tono no retrocede, como tampoco en 2Sa 24, 3) con el consecutivo waw ו (equivalente al árabe "F": para que oiga, así lo hará...).

Todo el que es sabio está invitado a escuchar estos proverbios para añadir conocimiento (doctrina) a la que ya posee, conforme a un principio derivado

de la experiencia: Pr 9, 9; Mt 13, 12. El segolado לקה, que en pausa conserva su *segol* (como también קדם, צדק, מלך, צמח, ישע, בטח, y otros), significa *recepción* y, concretamente, lo que uno recibe en sí mismo con el oído y con la mente; por lo tanto, esa palabra significa aprendizaje (διδάχη con ἀποδοχή), como en Dt 32, 2 (paralelo de אמרה, como en Dt 4, 2: תורה), y luego aprendizaje, como algo que ha pasado a ser objeto de posesión del receptor, es decir, conocimiento, ciencia (cf. Is 29, 24, בינה).

Schultens compara este sentido con el árabe *laḡah*, término que se utiliza para indicar la fecundación de la palma femenina por medio del polen de la masculina. El participio נבון (cuyo infinitivo se encuentra solo una vez, en Is 10, 13) es el pasivo o reflexivo del hitpael הבין, explicar, hacer entender, y también alguien a quien se le hace entender o que se deja informar y, por lo tanto, una persona inteligente —es decir, alguien que puede ganar תחבורה o conocimiento por medio de estos proverbios.

Esta palabra, הבין, que se encuentra solo en el plural, se relaciona probablemente con חבל, patrón de barco, es decir, con alguien que tiene una relación con los חבלים, cabos de barco y, particularmente, alguien que maneja las velas; en la LXX, alguien que tiene la función de la κυβερνησις, de gobierno del barco.

La palabra, תחבורה, significa guía, gestión, habilidad para dirigir cualquier cosa (cf. Job 32, 7, donde se aplica a la habilidad de Dios que dirige las nubes); en plural significa el hecho de “concebir”, de cultivar una idea. De esa forma se aplica a la toma de medidas o designios en el buen sentido de la palabra, pero también (como en Pr 12, 5) en mal sentido. Aquí significa pensamientos rectores, principios reguladores, reglas juiciosas y máximas, como en Dt 11, 14, reglas prudentes de gobierno (cf. Dt 20, 18; Dt 24, 6) o también estratagemas. Algunos arabistas comparan esa palabra con el árabe *tedbîr* (guía, de דבר, conducir ganado), con su plural *tedâbîr*, y el sirio *dubôro*, dirección, gestión, etc.

1, 6. *Comprenderá los proverbios y los dichos profundos, las palabras de los sabios y sus enigmas.* La finalidad propia de estos proverbios, tal como se afirmaba en Pr 1, 2, se amplía ahora, porque nuevamente se introduce la construcción de infinitivo. En estos proverbios, o por medio de ellos, el lector irá aprendiendo una clave para entender su significado, como apotegmas en general, como se dirá en Pr 22, 17: *para entender proverbios y símbolos, las palabras de los sabios y sus enigmas.*

En Geschichte der jüdischen Poesie, p. 200s., mostré que el sustantivo מליצה deriva de לץ, que significa principalmente brillar, como en sánscrito, con los significados frecuentes de *ludere* y *lucere*. Pero el árabe evoca otro significado primario: מליצה, de la raíz árabe *las*, en el sentido de *flexit, torsit* (se inclinó, se torció), lo que indica que se trata de una *oratio detorta, obliqua, non aperta* (oración retorcida, oblicua, no recta). De aquí deriva לץ, hombre burlón, es decir, alguien que utiliza

palabras oblicuas (qui verbis obliquis utitur), como el *hitpael* הִלְיָהוּ, burlarse. Pero esa palabra puede significar también *verba detorta retorquere*, es decir, interpretar, explicar (enderezar las palabras retorcidas) (Bustorf, *Florilegio*).

De las ideas fundamentales que se encuentran en הִידָה, ser agudo, puntiagudo (הִידָה, palabra quizás relacionada con el sánscrito *kaṭu*, de buen gusto, pero no *acutus*) y torcido (cf. אָחַד, עֵקֶד, אָגַד en la línea de esa misteriosa cadena a la que se alude en Sal 78, 2). “El árabe *ḥād* significa girar y girar, por lo que puede aplicarse a esconderse, doblarse, desviarse; de ahí deriva la palabra הִידָה, στροφή, astucia, intriga, como también enigma, dicho oscuro, como indica el lexema de fondo” (Bustorf, *Florilegio*).

La comparación que establece Schultens entre esa palabra (הִידָה) y el árabe *ḥidṭ*, como nombre que se aplica al nudo en el cuerno de la cabra salvaje, puede evocar una comparación aplicable a nuestro caso. En la literatura postbíblica הִידָה es el enigma propiamente dicho, y מְלִיצָה es la poesía (y הִלְצָה es la prosa poética). En la traducción griega de la Biblia (edición de Venecia, siglo XV) esa palabra se traduce ῥητορείαν (retórica).

1, 7. *El temor de Jehovah es el principio del conocimiento; los insensatos desprecian la sabiduría y la disciplina.* Al título del libro (expuesto en los versos anteriores), le sigue su lema, su símbolo, su argumento central: “El temor de Yahvé es el principio del conocimiento; pero los necios desprecian la sabiduría y la conducta que ese temor de Dios exige”.

El primer hemistiquio de este verso expresa el principio supremo de la *ḥokma* o sabiduría israelita, tal como se encuentra también en Pr 9, 10 (cf. Pr 15, 33), en Job 28, 28 y en el Sal 111, 10 (de donde la LXX ha interpolado aquí dos líneas). La palabra ראשִׁית, principio, combina en sí misma, como ἀρχή, la idea de *initium* (según J. H. Michaelis, el comienzo del conocimiento, del que debe tomar su punto de partida e intención todo aquel que desee filosofar: *initium cognitionis, a quo quisquis recte philosophari cupit auspiciū facere debet*) y la idea de *principium*, es decir, la base, por lo tanto, la raíz de la que brota toda lo que sigue (cf. Mi 1, 13 con Job 19, 28).⁵

La Sabiduría viene de Dios, y aquel que tiene temor de Dios la recibe (cf. Stg 1, 5). Ese temor de Yahvé (יִרְאֵת יְהוָה) es una subordinación reverente ante el Dios que guía la historia de los hombres. Aquí se presenta a Dios de un modo intencionado como יְהוָה y no como אֱלֹהִים, es decir, como el Único Dios verdadero, Creador y Gobernador del mundo, quien dio Su ley a Israel, el que ofrece más allá de Israel el testimonio de su santa voluntad. El complemento, es decir, lo que

5. En Sir 1, 14, 16, la traducción siríaca pone en los dos casos רִישׁ הַכְּמָתָא, principio de la sabiduría; pero en la segunda instancia, donde la traducción griega tiene πληθυσμῆ σοφίας, el original siríaco podría haber puesto también שְׁבַע הַכְּמָה (*plenitud de la sabiduría*, palabra tomada de Sal 16, 11).

completa el sentido de ese temor de Yahvé como Dios Santísimo, se expresa como “odiar el mal”, שְׂנֵאתָ רָע, Pr 8, 13 (en hebreo postbíblico חטא יראת).⁶

La colocación invertida de las palabras en 7b da a entender que la sabiduría y disciplina que se obtienen en el camino del temor de Dios solo es despreciada por los אוילים, es decir, los duros, llenos de sí mismos, los necios. Sobre la raíz de la palabra אויל, en el sentido de *coalescere, cohaerere, incrassari* (cerrarse en sí mismo, inflarse, engordar), cf. mi libro *Prophet Jesaia*, p. 424, y mi comentario a Sal 73, 4. Schultens compara correctamente παχεῖς con los *crassi*, los que se inflan y engordan en sí mismos, por estupidez.⁶

Por su parte, la palabra בּוּז tiene el tono en la penúltima, de manera que viene de בוּז. La tercera persona de una raíz בּוּזה habría sido בוּז o בוּיז. El perfecto del verbo (cf. Pr 1, 29) debe interpretarse como en el latín *oderunt*, odiaron (Ges. 126).

6. La interpretación de Malbim resulta extraña y singular. A su juicio, אוילי son los escépticos. Quizá se pueda defender esa interpretación, pero habría que probarla. Esa es también la opinión de Heidenheim.