

# **La economía y el prójimo. Pr 3,27-31 y el último precepto del Decálogo**

María Luisa MELERO GRACIA

## **1. Introducción**

Cada día más voces claman por la construcción de una ética global como única posibilidad de alcanzar un futuro digno de la humanidad. Para construir una ética mundial será muy importante, si no imprescindible, la mirada a los textos relevantes de las distintas tradiciones religiosas que pueden todavía interpelar el presente de esta humanidad nuestra y nuestro presente puede encontrar en ellos nuevas potencialidades para construirla. Una ética mundial seguramente tendrá que basarse en el amor, la compasión, la dignidad humana y la justicia.

La preocupación por la justicia forma parte de la literatura sapiencial de Israel y no se trata de una preocupación marginal, sino central, inseparable del interés por la sabiduría que da nombre al cuerpo literario y que se muestra desde sus primeras páginas.

Nuestro trabajo se centra en el estudio de un texto que nos resulta significativo del libro de los Proverbios. La instrucción que encontramos al final del tercer capítulo es la primera que contiene indicaciones de comportamiento (imperativos y vetativos) sobre ciertos aspectos concretos de la vida humana; más allá de las exhortaciones generales a escuchar o a prestar atención a las palabras del maestro/a y distintas de las genéricas prevenciones sobre la mujer extraña y los hombres malvados, sólo comparables a las indicaciones concretas del capítulo 6.

La preocupación por las relaciones económicas que atraviesa la vida de todos los humanos encuentra su lugar en la reflexión de los sabios de Israel; la profundización en estos textos antiguos nos muestra una vez más que la experiencia humana no es tan distinta después de milenios; las dificultades laborales y la hipoteca continúan siendo espacios de explotación

y motivo de sufrimiento para los hombres y mujeres de nuestra generación, especialmente de los jóvenes.

## 2. Las unidades del capítulo 3

### 2.1. Delimitación

La delimitación de las unidades presentes en el capítulo 3 de Proverbios ha sido bastante discutida.<sup>1</sup> El amplio consenso que parece reinar en la actualidad respecto a la primera unidad (3,1-12), que muchos interpretan como el desarrollo del primer tema de la instrucción programática que representa el capítulo 2 (Pr 2,5), no es tan claro para el resto del capítulo. Propongo una división del capítulo en tres unidades: 3,1-12; 3,13-20 y 3,21-35.

La primera unidad comienza en 3,1 con el vocativo בְּנֵי que señala el comienzo de una nueva instrucción, después de la larga argumentación de 2,1-22, y se extiende hasta 3,12. Está formada por una sucesión de estrofas de cuatro hemistiquios<sup>2</sup> construidas sobre el esquema típico de las instrucciones: exhortación-motivación. La última estrofa retoma el término inicial.

La segunda unidad (3,13-20), que comienza con la bienaventuranza del v. 13, interrumpe el discurso de tipo exhortativo de la unidad anterior, para dar paso a un discurso de tipo descriptivo, caracterizado por el predominio de oraciones nominales. Se ha discutido especialmente la pertenencia a la unidad de los vv. 19-20 puesto que la inclusión de los vv. 13-18 entre los dos términos de la raíz אָשַׁר se ha visto como indicio del principio y final del poema. Ahora bien, en el v. 13 comienza el discurso sobre un tema diverso, cuyos principales términos (תְּבוּיָהּ וְהַכְמָה) no aparecían en la perícopa anterior y son retomados en los vv. 19-20.

1. Un panorama histórico de las propuestas de división del capítulo se encuentra en R. SCHÄFER, *Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur des Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9* (WMANT 77), Neukirchen-Vluyn 1999, p. 77 y en A. MÜLLER, *Proverbien 1-9. Der Weisheit neuer Kleider* (Beihefte ZAW 291), Berlin 2000, p. 151 n. 1.

2. Aunque el primer hemistiquio de Pr 3,3 presenta una longitud inusual. El aparato crítico de la BHS propone suprimir עַל-לִינָה לְבָרֶךְ por considerarlo una glosa de Pr 7,3b. El argumento sobre el que se apoya es que hay dos códices de la LXX que lo suprimen (los códices Vaticano y Sináítico), pero consta en el Targum, la Peshitta, las otras versiones griegas y la LXX (excepto en estos dos manuscritos). Fox, en cambio, considera como glosa וְאָמַתָּה הַסֵּד por razones de crítica literaria, pero sin fundamento textual (Cf. M. V. Fox, *Proverbs 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 18A), New York, NY 2000, p. 145).

La tercera unidad (3,21-35) comienza con el vocativo (בְּנֵי) que da inicio a una nueva instrucción, en la que retornan las formas volitivas y las motivaciones, con un estilo diferente al de la perícopa anterior. El final de la unidad se encuentra en el v. 35, colofón sapiencial de las contraposiciones precedentes (vv. 32-34), limitado por la nueva unidad que comienza en 4,1 con un nuevo vocativo en plural (בְּנֵי) y que trata de nuevos temas.

## 2.2. Estructura literaria de la instrucción (3,21-35)

La estructura de la instrucción que constituye la tercera unidad del capítulo (3,21-35), se articula precisamente por los dos puntos de fricción que muestran variaciones de estilo: la áspera transición entre los vv. 26-27 y el cambio de estilo del v. 32 con la doble valencia del v. 31.

a) La primera parte (3,21-26) es la introducción de la instrucción y consta de:

- Una exhortación general (vv. 21-22) construida sobre el esquema imperativo-motivación, en la que la motivación está formada por una oración final con *wəyiqtol*.<sup>3</sup>
- La promesa de seguridad (vv. 23-26) que funciona como una motivación ulterior. Está formada por un discurso predictivo<sup>4</sup> introducido por יִשָּׁ (vv. 23-25) y una oración causal introducida por יִ (v. 26) que se convierte en motivación de la promesa.<sup>6</sup>

3. E. KAUTZSCH (ed.). *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford <sup>2</sup>1910, § 165 a (=G-K); P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma <sup>2</sup>1965; 2ª reimpresión 1996, § 168 b (= JOÜON).

4. Podemos observar que todas las formas verbales son *yiqtol* y *wəqatal*; desde el punto de vista de las categorías semánticas tradicionales son las formas capaces de expresar el futuro (G-K §§ 107 i-m; 112 p; JOÜON §§ 40 b; 119 c —*wəqatalí* en términos de Joüon—). La prótasis condicional יִשָּׁ + *yiqtol* (v. 24) se mueve en la misma perspectiva lógica del futuro (G-K § 159 b) y la forma vetativa יִשָּׁ + *yiqtol* (v. 25) parece expresar más la certeza del emisor (modalidad) que el modo.

5. יִ enlaza lógicamente la exhortación general con la promesa de seguridad. Si se considera יִ como un adverbio temporal independiente, cuya referencia está fuera del discurso, establece un vínculo temporal. En cambio, si su referencia está dentro del discurso, expresa una conexión lógica («entonces»..., cuando suceda una cosa, sucederá la otra) que puede funcionar como una motivación de la exhortación [cf. B. K. WALTKE – M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN 1990, § 39.3.1h (=W-O)].

6. Causal en el sentido de que expresa la razón de la tranquilidad anunciada (cf. G-K § 158; J. MULLENBURG, «The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle יִ in the Old Testament», *Hebrew Union College Annual* 32 [1961] 135-160, esp. p. 141). Nótese la semejanza con la secuencia יִ.יִ de Pr 2,5-6.9-10.

b) La segunda parte (3,27-31) presenta una temática y estilo diferente. Está formada por una serie de oraciones exhortativas, sin motivaciones, construidas sobre un mismo patrón sintáctico que se va repitiendo con pequeñas variaciones y le confiere un ritmo diverso al de la parte anterior.

c) La tercera parte (3,32-35), en la que desaparecen las oraciones exhortativas, introduce la motivación del grupo de imperativos precedente. La partícula ׀ y el cambio de estructura gramatical, sintáctica y semántica señala una interrupción en el desarrollo del discurso.<sup>7</sup>

El v. 26 no es el final de una unidad,<sup>8</sup> sino que la aspereza entre los vv. 26-27 supone un cambio de nivel dentro de la estructura del pasaje que conduce en tres momentos su desarrollo temático:<sup>9</sup> el riesgo del discípulo al que se dirige la primera parte (3,21-26), al que le es asegurada la compañía de YHWH («estará a tu lado» del v. 26), es el que intentan conjurar las prohibiciones de 3,27-31. La motivación se ofrece en la tercera parte (3,32-35) y consiste precisamente en que YHWH responde tomando postura respecto a quienes adoptan unos u otros comportamientos.

El v. 31 tiene un *status* propio puesto que constituye una especie de «bisagra» entre la segunda y la tercera parte. Por un lado representa el final climático de la serie anafórica de 3,27-30, con los que le une la misma construcción inicial (׀ + yusivo); por otro lado, se distingue formalmente de tal serie por la variación sintáctica y «prepara» la motivación final.<sup>10</sup>

7. Este segundo ׀ de la instrucción no vincula únicamente los vv. 31-32, sino que se refiere al conjunto de oraciones exhortativas precedentes e introduce el conjunto de motivaciones siguientes. El paralelismo en la estructura de los vv. 32-33 hace pensar que ambos versículos dependen sintácticamente de ese ׀. Nótese la diferencia con el del v. 26; si aquél representaba la razón de la tranquilidad anunciada, éste introduce la razón de las exhortaciones previas. Uno se mueve al nivel de la realidad y el otro a nivel del discurso (sobre los diversos niveles en que puede funcionar la partícula y la distinción del «uso evidencial de *ki*» cf. W. T. CLAASSEN, «Speaker-Orientated Functions of *ki* in Biblical Hebrew», *Journal of Northwest Semitic Languages* 11 [1983] 29-46, esp. p. 36-44).

8. Delitzsch, Robert, Barucq y Alonso Schökel consideraban la unidad 3,13-26. Cf. F. DELITZSCH, *Das salomonische Spruchbuch* (Biblischer Commentar über das alte Testament, Vol. IV, 3) Leipzig 1873, [traducción inglesa: F. DELITZSCH, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon* (Commentary on the Old Testament in Ten Volumes, Vol. VI) Grand Rapids, MI 1980; A. ROBERT, «Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX» *RB* 43 (1934) 42-68, 44 (1935) 344-365; A. A. BARUCO, *Le Livre des Proverbes*, París, 1964; L. ALONSO SCHÖKEL – J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Proverbios*, Madrid 1984. Así la presenta gráficamente la BHS que agrupa arbitrariamente los vv. 13-26 sin respetar la distribución del espacio del código de Leningrado cuyo texto reproduce D. N. FREEDMAN (ed.), *The Leningrad Codex. The Facsimile Edition*, Grand Rapids, MI 1998, p. 832.

9. Cf. A. MEINHOLD, «Gott und Mensch in Proverbien III», *Vetus Testamentum* 37 (1987) 468-477, esp. p. 471.

10. Barbiero muestra claramente el rol del v. 31 en su propuesta de estructura. Cf. G. BARBIERO, «Il testo masoretico di Prov 3,34» *Biblica* 63 (1982) 370-389, esp. p. 371.

### 3. Estudio de la segunda parte de la instrucción (3,27-31)

#### 3.1. Traducción

27	אל־הַמְנַע־טוֹב מִבְּעֲלִי בְּיָדְךָ לֹא־לֵעָשׂוֹת:	27	<b>No</b> niegues un BIEN a su dueño, / estando en el poder de tu mano hacer(lo). //
28	אַל־תֹּאמַר [לְרֵעֶךָ] לֵךְ וָשׁוּב וּמָחָר אֶתְּךָ וְיָשׁ אִתְּךָ:	28	<b>No</b> digas a <u>tu amigo</u> : "ve y vuelve y mañana (te) daré", mientras hay contigo. //
29	אַל־תִּחַרֵּשׁ עַל־רֵעֶךָ רָעָה וְהוֹאִי־יֹשֵׁב לְבִטָּח אִתְּךָ:	29	<b>No</b> trames contra <u>tu amigo</u> MAL, / mientras vive en confianza contigo.//
30	אַל־[תִּרְיֹב] עִם־אָדָם חָנֹם אִם־לֹא נִמְלֵךְ רָעָה:	30	<b>No</b> litigues con un HUMANO por nada, / si no te ha hecho MAL. //
31	אַל־תִּקְנֵא בְּאִישׁ חָמָס וְאַל־חַבֵּר בְּקַל־דְּרָכָיו:	31	<b>No</b> envidies al HOMBRE de violencia, / <b>no</b> elijas ninguno de sus caminos. //

#### Notas para la lectura

Los términos entre corchetes representan la corrección propuesta por el Qeré.

v. 27a: Delitzsch interpreta la forma בעליו como plural de intensidad con significado singular;<sup>11</sup> los comentarios lo traducen uniformemente en singular, aunque podría leerse en plural.

v. 27b: Leemos «tu mano» según el Qeré porque es la expresión habitual.

v. 28: Hemos propuesto una distribución bipartita del verso, aunque debe notarse que en la tradición masorética este verso no lleva *atnah*?. Nótese la estructura sintáctica del versículo: la oración principal, el discurso directo con función de complemento directo y la circunstancia. La oración principal, con el verbo אמר, «decir» en el predicado, contiene un discurso directo con tres formas verbales (las dos primeras parecen constituir una hendíadis):<sup>12</sup> «Vuelve mañana y te (lo) daré».

Traducimos literalmente la circunstancia ויש אִתְּךָ como «mientras hay contigo». El modismo no verbal לֵישׁ לֵי־ significa «tener», pero aquí encontramos ויש אִתְּךָ; es posible que tenga el mismo sentido (cf. 2 Re 2,16; 10,15). Una traducción idiomática sería «si tienes», reconociendo el sentido condicional de ויש<sup>13</sup> (cf. Jue 6,13). Nótese que אִתְּךָ es la forma pausal de אִתְּךָ.

Leemos «tu amigo» según el Qeré.

v. 30a: Leemos תריב según el Qeré, aunque la forma verbal esperada sería תרב.

11. Cf. DELITZSCH, *Das salomonische Spruchbuch*, 99.

12. Cf. W-O § 32.3b.

13. Cf. G-K § 159 *dd*.

### *Observaciones sobre la disposición retórica*

Los cinco versos comienzan con una misma estructura morfológica (la negación לֹא + yusivo). Pero los primeros cuatro versos (vv. 27-30) presentan una estructura sintáctica muy similar (prohibición [לֹא + yusivo], dos complementos y una circunstancia al final), mientras que en el último verso contiene sólo prohibición y un complemento —sin ninguna circunstancia—, y además reitera la estructura en ambos hemistiquios. Esta estructura sintáctica nos da pie a considerar dos partes: los vv. 27-30 y el v. 31... que presenta un movimiento diverso.

En la primera parte, la presencia de términos opuestos (טוב en 27 y רעה en 29.30) invita a considerar dos fragmentos de dos versos cada uno (27-28 y 29-30): el primero comienza hablando de «negar un bien»; el segundo de «tramar un mal». Por eso hemos dado al primer fragmento el título de «los bienes del otro», y «los males» al segundo.

Proponemos que no se trata de dos fragmentos independientes, sino —al contrario— muy relacionados. La repetición de términos idénticos en los dos versículos centrales (רעה, און), así como la construcción sintáctica de los mismos (ambos introducen su circunstancia con una *waw*), sugieren una disposición concéntrica de los cuatro segmentos (A B / B' A') que subraya, a su vez, una estrecha relación entre ambos fragmentos.

El último fragmento (v. 31), aunque mantiene similitudes formales (comienza con לֹא + yusivo), rompe la serie porque en él encontramos dos órdenes absolutas, sin condiciones.

## 3.2. El dinamismo de la violencia

Siguiendo esta estructura literaria afrontaremos el estudio del contenido de esta parte central en tres momentos que titulamos en función de los términos claves de la estructura: «los bienes de otro» se refiere al primer fragmento como reflexión sobre relaciones económicas, «los males» sobre daños en el contexto del tribunal y «el éxito del violento» presenta la reflexión conclusiva de las relaciones sociales presentadas.

### 3.2.1. Los bienes de otro (3,27-28)

La expresión inicial que traducimos literalmente como «no negar un bien a su dueño» ha sido interpretada por muchos estudiosos como la

negativa a hacer un favor a quien se le debe o lo necesita.<sup>14</sup> Otra posibilidad sería interpretarlo como referencia a la entrega (o devolución) de algo a su propietario legítimo; en el primer caso la orden trataría de estimular la cortesía, la amabilidad, y en el segundo estaríamos ante la prohibición de una expropiación indebida.

En nuestra opinión, nos encontramos en el ámbito de la propiedad, y no de la cortesía, debido a las siguientes razones:

a) **טוב** es un término referido a la calidad con una enorme variedad de matices. Como adjetivo, tanto en Proverbios como fuera, lo traducimos por «bueno» en todos sus sentidos: sensorial (Gn 3,6; Pr 24,13), productivo (Gn 41,35; Pr 31,18), ético-moral (Qo 12,14; Pr 2,20; 17,26; 24,23), relacional (Jr 33,11; Pr 22,9), funcional (Gn 2,18; Pr 4,2; 15,23)... Como sustantivo también podemos encontrarlo con una amplia gama de significados según el contexto<sup>15</sup> y, entre ellos, **טוב** puede encontrarse con el significado de «posesiones, bienes, haberes» (Dt 26,11; 1 Re 10,7; Jr 5,25; Zac 1,17; Job 22,18; Sl 34,11 y Pr 13,2.21), igual que otros sustantivos de la misma raíz (**טובה** y **טובים**).

Apoya esta concepción material de **טוב** el sintagma verbal utilizado (**מן מנע**) y el término elegido para designar a la persona sobre la que recae la acción (**בעל**).

b) Aunque traducimos el sintagma **מן מנע** como «negar», no hay que entenderlo como una especie de «declaración negativa», sino que implica la acción de privación de un bien. Sólo una de las 22 veces que aparece en la BH significa «decir no» («negarse» en Nm 22,16); en cuatro ocasiones parece que se refiere más bien a «impedir» (1 Sam 25,26.34; Jr 31,16; Pr 1,15) y las demás veces indica una «acción» de privación («privar» en Ne 9,20; Job 38,15; Pr 23,13; Qoh 2,10; Jr 5,25; 48,10; Jl 1,13; Am 4,7), o de retención de un bien («no dar» en Gn 30,2; Nm 24,11; 2 Sam 13,13; 1 Re 20,7; Jr 42,4; Job 22,7; 31,16; Pr 30,7).

14. Así traducen algunos comentarios: «a quien se le debe» (M. V. FOX, *Proverbs 1-9*, 162; R. N. WHYBRAY, *Proverbs*, Grand Rapids, MI 1994, p. 59), «a quien le corresponde» (R. J. CLIFFORD, *Proverbs: A Commentary* [Old Testament Library], Louisville, KY 1999, p. 56; A. MEINHOLD, *Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15*, Zürich 1991, p. 83), «a quien lo necesita» (ALONSO SCHÖKEL – VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Proverbios*, 188). La LXX traduce «no niegues hacer bien al pobre» (εὐ ποιῆν ἐνδεδῆν).

15. Una interpretación correcta (Gn 40,16), acciones benévolas (Gn 26,29; Sl 34,15; Pr 14,22), obras éticamente buenas (Sl 34,15; Pr 2,9; 14,22), etc. Cf. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER (eds.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 vol., Leiden 1994-2000, p. 370 (= HALOT); F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 281-2 (=ZORELL).

c) Por otro lado, la persona que es privada se designa como בעל, término que denota en primera instancia una relación de propiedad, «su dueño» (cf. Ex 21,28-29.34; 22,7; Jue 19,22; Pr 1,19).<sup>16</sup>

La circunstancia se inserta con la construcción ב + inf. constr., forma frecuente de introducir una subordinada temporal.<sup>17</sup> אֵל con el significado de «poder» se encuentra otras cinco veces en la Biblia, cuatro de ellas en una construcción fija: יָד לְאֵל יְיָ. En nuestro texto se sustituye el adverbio de existencia por el verbo הָיָה, posiblemente con el mismo valor.<sup>18</sup> Pero ¿cómo interpretar esta circunstancia expresada idiomáticamente: «cuando el poder de tu mano tiene hacer»?<sup>19</sup>

El término אֵל («poder») en este modismo no indica «capacidad» o «posibilidad para hacer algo», sino «autoridad», «fuerza legal».<sup>20</sup> Para construir una expresión que indicara «posibilidad» se utilizaría probablemente el verbo יָכַל (cf. Gn 44,1.26; Pr 30,21). Sin embargo, las dos veces que aparece el sintagma יָד לְאֵל יְיָ se encuentra en discursos que expresan la impotencia de presenciar la reducción a esclavitud de los propios hijos (Dt 28,32; Ne 5,5); y las dos veces que encontramos יָד לְאֵל יְיָ expresa posiblemente la facultad de utilizar la fuerza coercitiva<sup>21</sup> (Gn 31,29; Mi 2,1).<sup>22</sup>

En síntesis, el v. 27 nos sitúa en el ámbito de las relaciones económicas y parece referirse a la expropiación basada en el abuso de poder. Podríamos parafrasear su contenido diciendo: «No prives a uno de sus bienes simplemente porque puedes».

16. Cf. ZORELL, 120; J. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, I-II, London 1946, p. 62; M. H. POPE, «Baal Worship», en M. S. SMITH (ed.) *Probative Pontificating in Ugaritic and Biblical Literature*, Münster 1994, p. 83; D. NOCQUET, *Le livret noir de Baal. La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'ancien Israël*, Genève, 2004, p. 21.

17. Cf. W-O § 38.7a.

18. Considérese que el sintagma לִּישׁ expresa la idea de «tener», «poseer» (Gn 33,9.11; Job 38,28; Qoh 4,9; Jr 41,8) y que para expresar la misma idea en el pasado es necesario recurrir al sintagma לִּיהִה (Gn 30,30; Nm 3,4; Dt 10,9; Qoh 2,7; Ct 8,11; Is 5,1), cuyo infinitivo encontramos en nuestro texto con la preposición ב, formando una oración subordinada temporal. La construcción לִּיהִה + ב se encuentra sólo aquí y en Ez 6,8.

19. ZORELL, 51: cuando potes; HALOT, 48 propone «as long as it is in your power».

20. IV homónimo de אֵל (cf. HALOT, 48). En el sentido de «Macht», no de «Kraft», según K. BETH, «El und Neter» ZAW 36 (1916) 129-186, esp. p. 145.

21. Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analecta Biblica 110), Roma 1986, p. 71.

22. En Sir 14,11c sin embargo, la expresión se encuentra sin el adverbio de existencia ni el verbo היה (simplemente יָד לְאֵל יְיָ); en este caso, según algunos autores, אֵל debe entenderse en el sentido de «poder» como «capacidad» («selon tes moyens» cf. I. LÉVI, *L'Ecclésiastique ou la sagesse de Jésus, fils de Sira*, Paris 1898, p. 103; «gemäß der Kraft deiner Hand»... «d.i. so viel du kanst», cf. R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1906, p. 133; N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Münster 1913, p. 123).



En el contexto de la orden precedente, el v. 28 abunda en esta temática y la explicita. La prohibición de decir al prójimo «vuelve mañana para que te lo dé» escenifica una estrategia para demorar la devolución-entrega de algo, sea para disfrutar de ello, para aumentar el propio haber o para causar daño.

También ahora se añade una circunstancia concreta: «cuando tienes»; es decir, cuando el poseedor tiene la posibilidad de entregarlo o cuando no tiene una necesidad vital del bien en cuestión. Esta circunstancia revela la voluntad del poseedor de retener lo que no le pertenece, es decir, que pone en evidencia un deseo de apropiación de los bienes de otro; de un «otro» calificado como אָדָם, subrayando la pertenencia a la misma comunidad humana.

Dos preceptos legales se hacen presentes con la escena del que dice «vuelve mañana» al prójimo que se presenta como «dueño expropiado»: el precepto legal sobre la prenda (Ex 22,25-26; Dt 24,10-13) y el precepto que regula la paga de los jornaleros (Lv 19,13; Dt 24,14-15)<sup>23</sup> puesto que ambos explicitan la orden de efectuar la devolución-pago al «vecino pobre» antes de que se ponga el sol, en abierta contradicción con la intención de «pasar la noche» en posesión de lo que es del otro.

En Dt 24,6.10-15.17-22 encontramos una serie de preceptos que tienden a proteger de la explotación económica a las personas que viven las situaciones más precarias. Estas leyes no sólo defienden a los más desfavorecidos, sino que constituyen un bien social para toda la comunidad puesto que protegen la dignidad y la supervivencia de cualquier persona que caiga en una situación similar. Esta protección queda formulada en tres ámbitos: los préstamos, los salarios de los jornaleros y el resto de las cosechas.<sup>24</sup>

Las leyes que selecciona nuestro texto, por la evocación de la moratoria en la restitución, son la del préstamo y la del salario; de esta mane-

23. Nótese que ambos preceptos se encuentran seguidos y en este orden en el código deuteronomico.

24. El préstamo en Israel no es una actividad comercial, puesto que el interés está prohibido (Dt 23,20; Ex 22,25-26; Lv 25,35-36), sino una institución destinada a mantener el equilibrio socioeconómico y la supervivencia. La prenda que se entrega a cambio garantiza la restitución y así asegura la existencia de la institución (cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 vol., Paris 1958-60 [traducción castellana: R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 31985] pp.240-243). Las normas que regulan las prendas en Dt 24 tienden a subordinar el derecho del prestador a la dignidad y cobertura de las necesidades básicas del deudor (cf. P. D. MILLER, *Deuteronomy*, Louisville, KY 1990, pp. 172-173; I. L. SEELIGMANN, «Darlehen, Bürgschaft und Zins in Recht und Gedankenwelt der hebräischen Bibel», in E. BLUM [ed.] *Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel* [Forschungen zum Alten Testament 41], Tübingen 2004, pp. 319-348). Sobre los préstamos, véase el artículo de J. Cervera en este mismo volumen.

ra vuelve a situarnos en el ámbito de las relaciones económicas puesto que selecciona precisamente las situaciones en las que se produce un intercambio de bienes y/o servicios; es decir, aquellas en las que hay una relación personal directa entre el que tiene medios y el que no los tiene y donde la justicia o injusticia se manifiesta precisamente en esa relación.

En definitiva, prevalecen dos imágenes en el cuadro que diseña el fragmento sobre los bienes: expropiación y apropiación. Hay alguien que priva a otro de sus bienes legítimos porque tiene autoridad. Hay alguien que demora por propia voluntad la devolución de la prenda del pobre o el pago del trabajador, contraviniendo la ley. Si, como hemos mostrado en la estructura literaria, la disposición sugiere considerarlas en un conjunto, nos encontramos con dos imágenes para una misma realidad. La práctica concreta en los préstamos y/o relaciones laborales se presenta a la luz del binomio expropiación-apropiación. Autoridad y voluntad aparecen como claves de las mismas; frente a ellas, se advierte la precariedad del prójimo como la otra cara de una misma moneda cuando las relaciones económicas que deberían posibilitar la supervivencia de todos los miembros del pueblo, son vistas como ocasión de obtener beneficios.

### 3.2.2. Los males (3,29-30)

El segundo fragmento está configurado por la presencia de רָעָה al final de los dos miembros extremos. La oración principal del v. 29 prohíbe «tramar mal contra tu prójimo».

Literalmente רָעָה significa «labrar»: actividad del que trabaja la tierra (Dt 22,10; Pr 20,4) y actividad de otros artesanos del metal (Ex 28,11)<sup>25</sup>; cuando se aplica a objetos como מְהַשְׁבִּיחַ אֶזְזָן, רָעָה אוֹ שׁוֹב, significa «idear, maquinar, tramar» (Pr 6,18; 14,22). En esta última acepción, es sinónimo principalmente de חָשַׁב (Jr 18,11; 48,2; 49,30; Mi 2,1; Zac 8,17; Pr 16,9) y de הִנָּה (Sl 38,13; Pr 24,2).

El sintagma רָעָה/רָעָה חָרַשׁ «tramar el mal» es propio de Proverbios, donde lo encontramos 4 veces (Pr 3,29; 6,14; 12,20; 14,22); fuera de este libro, se lee sólo en 1 Sam 23,9.<sup>26</sup> Con las variantes de חָרַשׁ אוֹ חָשַׁב (en ningún caso רָעָה הִנָּה) la expresión «tramar el mal» se encuentra especialmente ligada a tres ámbitos:

25. De la raíz de חָרַשׁ I (cf. ZORELL, 272; HALOT, 359).

26. No hay diferencias apreciables en el uso de רָעָה אוֹ רָעָה. La presencia del artículo determinado en 1 Sam 23,9 puede explicarse porque en el contexto se trata de un mal conocido.

a) a la concepción de acciones violentas que tienden a la eliminación de una persona o un pueblo (cf. Gn 50,20; Est 8,3; 9,25; Jr 48,2; 1 Sam 23,9, donde la única aparición del sintagma על הרע הרע fuera de Proverbios se refiere al plan de Saúl de sitiar a David con el fin de matarlo),

b) al de la amenaza de castigo que Dios piensa aplicar a un pueblo (Jr 18,8.11; 26,3; 36,3),

c) y al del tribunal, como expresión antónima a la sentencia justa (אמת) משפט en Zac 7,9-10 y משפט שלום en Zac 8,16-17).

La presencia de רע, literalmente «amigo» y traducido habitualmente por «prójimo», insiste nuevamente en la pertenencia a la misma comunidad humana poniendo en evidencia la primera contradicción: «tramar el mal» en un contexto que reclama relaciones de cooperación.

La circunstancia introduce el matiz de «vivir confiadamente» (לבטח), expresión que se utiliza, por un lado, para sugerir la imagen de la convivencia pacífica (Lv 25,19; 1 Re 5,5), o de la seguridad que proporciona la protección de Dios (Sl 4,9; Jr 32,37; Ez 28,26; 34,25.28; Zac 14,11); pero, por otro lado, la expresión se encuentra también en la denuncia profética de la falsa seguridad del pueblo que vive en una tranquilidad ingenua, cuando por medio de determinadas opciones está sumergido en una especie de inconsciencia culpable (Is 47,8; Ez 39,6; So 2,15); en definitiva, inconsciencia que mantiene al sujeto en un estado de gran vulnerabilidad.

La conjunción de estos dos elementos del v. 29 (tramar el mal y vivir confiadamente) configura la metáfora bélica del ataque por sorpresa que aprovecha la vulnerabilidad de la víctima (Jc 18,7; Jr 49,31). Una representación de esta imagen la encontramos en Gog, el destructor apocalíptico de Ez 38,10-13.<sup>27</sup> Los tres elementos claves de su presentación son: la concepción de planes malvados (con המשבת רעה en 38,10), el ataque contra Israel definido como «el que vive confiado» (ישב לבטח en 38,11) y la intención de saqueo —expropiación violenta— repetidamente mencionado (שלל en 38,12-13).

El v. 30 pasa de «tramar», que parece una operación mental, a «litigar» (ריב), que representa la puesta en marcha de un procedimiento legal. El sintagma עם ריב es interpretado como «acción jurídica contra alguien».<sup>28</sup> Nótese la insistencia en la arbitrariedad del litigio por medio de la construcción sintáctica que incluye dos complementos circunstanciales. El primero es el adverbio de modo הנה, «gratuitamente», «sin motivo»; el segundo, está formado por una oración subordinada condicional (אם + qatal) que explica y matiza el adverbio: «si previamente él no te ha acarreado ningún mal».

27. W. EICHRODT, *Ezekiel. A Commentary*, London 1970, pp. 515-524.

28. Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 30.

Litigar sin motivo es una contradicción del principio mismo, puesto que el inicio del ריב tiene lugar precisamente porque una de las partes siente lesionado su derecho.<sup>29</sup> Dadas las circunstancias que propone el v. 30, no hay un desequilibrio que tenga que ser compensado entre miembros de una comunidad y, por tanto, no se aceptará el alegato de inocencia del acusado; las condiciones indican que el proceso iniciado por el ריב bilateral llegará al tribunal.<sup>30</sup>

Iniciar un proceso judicial sin motivo es intentar condenar a un inocente, es intentar causarle un daño (nótese el parecido con los planes de los pecadores de Pr 1,11).<sup>31</sup> Ahora bien, las claves para hacer prosperar una causa infundada pueden ser diversas; la circunstancia permite la entrada de todas aquellas prácticas que falsean la justicia, sea manipulando la institución judicial (pruebas falsas, falso testimonio: Gn 39,13-15), sea pervirtiéndola (el soborno: Ex 23,8; Dt 16,19; 27,25).

La víctima, sin duda miembro de la misma comunidad, es presentada como אָדָם, el término más genérico para designar al ser humano,<sup>32</sup> término que subraya la igualdad radical con el promotor del litigio infundado.

Los vv. 29-30 se encuentran triplemente vinculados: por la repetición del término רָעָה, porque «tramar mal» puede estar evocando la sentencia injusta y porque la metáfora bélica no es ajena al contexto del tribunal.<sup>33</sup> רָעָה se convierte en un término clave para comprender la vinculación de los vv. 29-30.

En primer lugar, la doble presencia del término en el segundo fragmento (vv. 29-30) subraya una desproporción. Según la lógica del v. 30 es lógico (lícito) emprender un procedimiento judicial defensivo si alguien te ha hecho mal; pero cuando esto no es así, el aparato judicial aparece como una herramienta «desproporcionada»; es decir, causará un daño que no

29. *Ibíd.*, 21.

30. *Ibíd.*, 151-152.

31. La presencia del adverbio אָדָם sugiere también esta dimensión agresiva puesto que a menudo está vinculado con acciones violentas. Aparte de las ocasiones en que se refiere a la entrega gratuita de bienes y servicios (Gn 29,15; Ex 21,2.11; Nm 11,5; 2 Sam 24,24; 1 Cr 21,24; Is 52,3; en Jr 22,13 con el matiz de la gratuidad «obligada» que significa la explotación laboral), la mayoría de las veces (17x) significa «sin causa», y 14 de ellas califica una acción violenta inmotivada: odio (Sl 35,19; 69,4), persecución (Sl 119,161), derramamiento de sangre (1 Sam 19,5; 25,31; 1 Re 2,31; Pr 1,11) u otros daños (Job 2,3; 9,17; 22,6; Pr 26,2; Sl 109,3; Is 52,5; Lm 3,52). 4x tiene el significado de algo sin efecto (Pr 1,17; Ez 6,10; 14,23; Ml 1,10).

32. Cf. A. M. GRANT, «adam and 'ish. Man in the OT», *Australian Biblical Review* 25 (1977) 2-11, esp. p. 2; D. J. A. CLINES, «אָדָם, the Hebrew for "human, humanity". A Response to James Barr», *Vetus Testamentum* 53 (2003) 297-310, esp. pp. 301.309.

33. El estudio de P. Bovati concede a la imagen de la guerra un puesto relevante entre las imágenes de la acusación (cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 269-273).

será «proporcional» a nada. El uso de la estrategia bélica contra el vecino que vive confiado (v. 29) apoya esta desproporción y sitúa en primer plano el deseo de hacer daño. Tomando en serio la repetición de רעה, que aproxima los versículos 29-30, las argucias siniestras son equiparables al litigio infundado, de forma que el uso abusivo del tribunal aparece en el fragmento como una emboscada, un ataque bélico a traición, máxime cuando el abuso es total porque el recurso al tribunal es absolutamente gratuito.

En segundo lugar, hemos de considerar que en contexto jurídico (como el v. 30) רעה es uno de los términos bíblicos para referirse al delito<sup>34</sup> (cf. Gn 39,9), aunque es un término «genérico» que presenta un contenido distinto en cada caso. Probablemente aquí רעה recibe su contenido concreto del fragmento anterior con el que se encuentra literariamente articulado:

a) La víctima de ambos fragmentos es la misma: «tu prójimo», al que le es retenida la prenda/salario (dependiente económicamente, que vive en precario), y que habita confiado (vulnerable a la violencia ejercida con toda la fuerza legal).

b) En ambos fragmentos se repite el sintagma preposicional אתך, «contigo». En el v. 28 se refiere posiblemente a la prenda/salario del prójimo que se quiere retener; en el v. 29 es el prójimo mismo que, no sólo «habita confiado», sino que «habita en confianza contigo». En la misma situación («contigo») se encuentran el prójimo y lo que le pertenece; sugiere la repetición que también el mal tramado contra el prójimo tenga relación con sus bienes, pues ambos están a merced del «tú» al que se dirigen las prohibiciones.

Así pues, podemos considerar que el «mal» que se trama a traición contra el prójimo, contra el que se busca apoyo en el tribunal «sin motivo», está materialmente constituido por unas prácticas económicas abusivas y contrarias a la ley, calificadas como expropiación forzosa (v. 27), retención injustificada (v. 28), violencia desproporcionada (v. 29) y gratuita (v. 30).

En el conjunto de Pr 3,27-30, además de una estructura sintáctica recurrente, los cuatro segmentos encierran una lógica argumentativa común: tras cada una de las órdenes que prohíbe una acción hostil contra el prójimo, la circunstancia añade *a fortiori* elementos agravantes en un juego de abusos y voluntades no explícitas (abuso de poder, falsedad, abuso de confianza y saña). El conjunto presenta cuatro acciones que contradicen la

34. Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 54. Así puede entenderse cuando las leyes hablan de «erradicar el mal» del pueblo y se refiere tanto a delitos que dañan la estructura social como a la ruptura de la relación con Dios (Dt 13,5; 17,7.12; 21,21; 22,21.24; 24,7) (cf. E. BRANDENBURGER, *Das Böse. Eine biblisch-theologische Studie* [Theologische Studien 132], Zürich 1986, p. 52).

realidad (vv. 28.30) o deforman la lógica de las relaciones (vv. 27.29); acciones cuyas circunstancias dejan entrever otras intenciones inconfesadas que están relacionadas con la búsqueda del lucro en las relaciones económicas y que no dudan en utilizar la fuerza de la legalidad.

Tres consideraciones refuerzan esta interpretación:

1) La metáfora bélica, que se desliza entre el fragmento referido a las relaciones económicas y la mención del ריב, contiene ya estos elementos interpretativos en cuanto evoca el daño que causa el combate y también el botín que toda guerra persigue (como en el caso citado de Gog en Ez 38,10-13).

2) Otro texto ilumina esta dinámica en la que el poder de la legalidad se pone al servicio de unos planes malvados que consisten en la apropiación de bienes y personas; se trata del texto profético de Mi 2,1-3.<sup>35</sup>

3) El motivo del afán de lucro vinculado a las actuaciones violentas tampoco es extraño a las advertencias de Proverbios. Después del primer discurso de los pecadores (1,11-14), cuya propuesta se articula en dos ejes que podríamos resumir como violencia y enriquecimiento, encontramos en 1,19 la decodificación de la escena: «Así son las sendas de todo el que busca el beneficio, quita la vida de su dueño».

### 3.2.3. El éxito del violento (3,31)

Ya hemos señalado que el último fragmento rompe la serie anterior, aunque mantiene similitudes formales.

El verbo piel נאק da nombre a una amplia gama de sentimientos: desde los celos conyugales (Pr 6,34; 27,4), la rivalidad (Qoh 4,4), el celo religioso u otro tipo de fanatismo (2 Sam 21,2), pasando por la enigmática expresión del celo de Dios (Jl 2,18), hasta la envidia de algo que otro posee y de lo que el sujeto carece (Gn 26,14; 30,1; 37,11); ésta última es la acepción más frecuente.

El término que traducimos como «violencia» (הקט), calificando como *nomen rectum* a אש, además de los textos en los que se encuentra explíci-

35. Allí encontramos dos veces la expresión «tramar mal» (el sintagma השב אוין רע). El mal que traman los destinatarios del Ay y que ejecutan en cuanto amanece, con todas las astucias legales disponibles (en Mi 2,1: כִּי יִשְׁלַח יְהוָה יָדָאָה), es un mal contra la propiedad y contra las personas en el que todas las actuaciones están regidas por la codicia, allí explícitamente (המר en Mi 2,2). El mal que Dios trama (השב רעה) como castigo proporcional parece una alusión a la dominación asiria, con la imagen del yugo, y su amenaza sobre las personas y los bienes (Mi 2,3-4) (cf. B. WALTKE, «Micah», en E. McCOMISKEY [ed.], *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, II, Grand Rapids, MI 1993, pp. 591-764, esp. pp. 635-638).

tamente relacionado con el derramamiento de sangre (Jue 9,24; Sl 72,14; Jr 51,35; Ez 7,23; Ha 2,8.17), define otro tipo de acciones con repercusión social: la explotación y la mentira.<sup>36</sup>

a) En Amós (3,10; 6,3), חָמָס es la actuación de las clases nobles de Samaria cuyo lujo se basa en la explotación socioeconómica de los grupos más desfavorecidos: «acumulación y disfrute sin ninguna consideración de las personas explotadas en tal proceso»;<sup>37</sup> son numerosos los textos que relacionan חָמָס con las clases dirigentes (Ez 45,9; Mi 6,12; So 1,8-9). Quizá la audacia de su formulación consista precisamente en denunciar estas condiciones sociales como atentados contra la vida.<sup>38</sup>

b) Como חָמָס son también calificadas algunas actividades deshonestas del ámbito judicial como la falsa acusación (cristalizada en la expresión עַד חָמָס: Ex 23,1; Dt 19,16; Sl 35,11).

En definitiva, la brutalidad en el ámbito social como en el judicial puede llegar hasta la eliminación física del adversario.

El motivo literario de la envidia de personajes negativos se halla especialmente en Salmos y Proverbios; en Proverbios lo encontramos cuatro veces (Pr 3,31; 23,17; 24,1.19). La envidia de los malvados es la envidia de su prosperidad (Sl 73,3), de su aparente éxito, y también la envidia del hombre violento puede comprenderse desde esta perspectiva.

El sintagma איש חָמָס se encuentra sólo siete veces en la Biblia Hebrea.<sup>39</sup> En Proverbios es presentado como un «seductor» (su actividad es descrita con פָּתָה en pi'el en Pr 16,29);<sup>40</sup> su seducción, como la de los malvados del primer capítulo (también פָּתָה pi'el en Pr 1,10), está íntimamente ligada a su propuesta de enriquecimiento (1,10-14).

El segundo miembro del verso progresa de envidiar a elegir, del sentimiento a la opción. Los caminos, metáfora del proceder humano, se eligen (Sl 25,12; 119,30; Is 66,3). Nótese el paralelismo entre el hombre violento

36. H. HAAG, «חָמָס hāmās», en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, Stuttgart 1973-2000, pp. 1050-1061, esp. p. 1058; J. PONS, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, Paris 1981, pp. 39-41. Los capítulos segundo y tercero de la obra de Pons ofrece un interesante estudio semántico sobre el lexema חָמָס.

37. Cf. S. D. SNYMAN, «“Violence” in Amos 3,10 and 6,3», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 71 (1995) 30-47, esp. p. 47.

38. Cf. PONS, *L'oppression*, 37.

39. Además de Pr 16,29 y 2 Sam 22,49 (con su paralelo: Sl 18,49), lo vemos tres veces en el Sl 140. En la primera parte del Salmo acechando al salmista con diversas imágenes de guerra y de caza. Al final del Salmo la actuación protectora de YHWH se presenta como quien hace justicia al afligido (יְיָ יִשְׁעָה דָּן עֲנִי) y protege el derecho de los pobres (מִשְׁפַּט אֲבִינִים).

40. Sobre el mecanismo de la seducción en Pr 1-9 y especialmente la seducción de los malvados cf. J. N. ALETTI, «Séduction et parole en Proverbes I-IX», *Vetus Testamentum* 27 (1977) 129-144, esp. pp. 136-138.

y sus caminos; la variación singular-plural sugiere que la violencia es una forma de proceder poliédrica.

Este versículo constituye, a nuestro juicio, la clave que el texto ofrece para comprender la verdadera relación de las cuatro prohibiciones anteriores. Por un lado, las estrategias de los versos precedentes, orientadas a la búsqueda de la propia ganancia, son estrategias que imponen relaciones violentas en la comunidad humana. Por otro lado, la prohibición pone en evidencia la verdadera raíz del fenómeno y denuncia la causa que lo motiva: el afán de lucro. La búsqueda sin escrúpulos del beneficio, visto como deseo de identificarse con el que se enriquece injustamente, es «envidiar al hombre violento»; sentimiento que lleva a optar por un comportamiento idéntico al de este.

#### 4. Pr 3,27-31 y el decálogo

##### *Presupuesto*

En las páginas siguientes profundizaremos en una serie de indicios que nos sugieren una estrecha relación entre esta instrucción de Proverbios y la última parte del Decálogo. Intentaremos mostrar que el texto que estudiamos está en relación con el último versículo del Decálogo «No desearás la casa de tu prójimo, no desearás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que es de tu prójimo»... y en concreto, como explicación-aplicación del לֹא תִקְמֹד de Ex 20,17.

Estudiaremos un conjunto de indicios sintácticos (la sintaxis de la prohibición: לֹא + yusivo), indicios lexemáticos y morfológicos (la mención de «tu prójimo»), indicios semánticos (relación del contenido: los núcleos temáticos) e indicios lógicos (proceso de lo objetivo hacia la esfera de la motivación: el deseo en la raíz del problema). Porque a la hora de estudiar la relación de un texto con el Decálogo «ningún contacto literario es realmente significativo si no va más allá de una palabra aislada».<sup>41</sup>

##### 4.1. El cambio de registro: לֹא + yusivo vs אֵל + yiqtol

Mientras en el decálogo la prohibición está formulada por medio de אֵל + yiqtol, en Pr 3,27-31 encontramos לֹא + yusivo. Podemos preguntarnos

41. J. LOZA, *Las palabras de Yahvé. Estudio del decálogo*, México D. F. 1989, p. 290.



cuál es la relación entre ambas formulaciones o si se trata de expresiones análogas ¿Por qué no utilizar la misma forma de expresión (אל + yiqtol) si se trata de una reflexión sobre el mandamiento תִּחַמְדָּ לֹא?

En hebreo bíblico han cristalizado dos formas de expresar la prohibición: אל + yiqtol y אל + yusivo.<sup>42</sup> A pesar de que las estadísticas no son del todo claras, parece que la LXX reconoce la diferencia y normalmente traduce אל + yusivo como μή + imperativo/subjuntivo aoristo y אל + yiqtol como οὐ + futuro.<sup>43</sup>

Según las gramáticas tradicionales, el sintagma formado por אל + yusivo de la segunda persona se usa casi exclusivamente como negación del imperativo;<sup>44</sup> en ocasiones la partícula sirve para reconocer el yusivo, que no siempre dispone de una forma propia. En opinión de Joüon, el yusivo con la negación expresa negativamente los mismos matices del modo volitivo: «orden negativa (prohibición), deseo negativo, petición negativa».<sup>45</sup> El sintagma אל + yiqtol, según Joüon, «parece más solemne que אל con yusivo»,<sup>46</sup> mientras que Gesenius la califica como una «forma más enfática de prohibición» que la anterior.<sup>47</sup>

Por el uso bíblico de ambas expresiones parece razonable concluir que אל + yiqtol otorga la posibilidad de «expresar una prohibición categórica de validez obligatoria particularmente apta para expresar los mandamientos de Dios»;<sup>48</sup> por eso constituye la fórmula de prohibición por excelencia en textos legales.

42. Desde el punto de vista de la historia de la lengua la diferencia entre las dos expresiones prohibitivas no se encontraría tanto en la partícula como en la forma verbal, puesto que *yiqtol* provendría del protosemítico *yaqtulu*, una forma durativa, y la forma breve (yusivo) de *yaqtul*, una forma puntual. Cf. J. HUEHNERGARD, «The Early Hebrew Prefix-Conjugation», *Hebrew Studies* 29 (1988) 19-23, esp. pp. 21-22.

43. Bright estudia cada uno de los casos que se presentan como excepciones y consigue explicarlos sin renunciar a la regla general. Cf. J. BRIGHT, «The Apodictic Prohibition: Some Observations», *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 185-204, esp. pp. 189-194.

44. Cf. JOÜON § 114 g; W-O § 34.

45. Cf. JOÜON § 114 i. En el caso de indicar prohibición Bright muestra que se trata prácticamente siempre de una prohibición puntual y en eso corrobora en el uso bíblico las conclusiones de Huehnergard (cf. BRIGHT, «The Apodictic Prohibition», 186).

46. Cf. JOÜON § 113 m.

47. Cf. G-K § 107 o.

48. Es significativo que, a pesar de las dificultades para obtener una estadística totalmente clara, encontremos en Proverbios entre 85 y 90 veces la construcción אל + yusivo y ninguna vez אל + yiqtol (en sentido prohibitivo), fuera de dos excepciones: Pr 22,24 y 20,19. En el primer caso la LXX traduce con μή + imperativo —¿una *Vorlage* diferente o una interpretación de la forma que se esperaría?—; en el segundo caso no hay solución posible puesto que no podemos comparar con la LXX que no contiene ese texto (Cf. BRIGHT, «The Apodictic Prohibition», 188-190). En otros contextos no legales, como Génesis, אל + yiqtol en sentido prohibitivo se

La diferencia en el uso de אִלּ + yiqtol o de אָסֵר + yusivo muestra el paso de la prohibición absoluta al ruego, petición, deseo o consejo; de la pretensión absoluta de obediencia a la advertencia, del ámbito legal al ámbito educativo o interpersonal.

Como señala Bright,<sup>49</sup> por su propia naturaleza, la sabiduría no puede usar la forma apodíctica, puesto que su objetivo no es ordenar en sentido estricto (legislar), no pretende dar normas que gobiernen la vida social sino advertir, motivar al destinatario a adoptar ciertas actitudes que proporcionen una vida feliz. Ley y sabiduría se mueven en espacios diferentes, aunque participen de un *ethos* común que explica la coincidencia en los temas: «lo que los mandamientos prohíben es frecuentemente contra lo que previene el maestro de sabiduría».<sup>50</sup> De forma que aunque estemos ante una reflexión sobre la Ley, no estamos en un texto legislativo, por eso lo correcto es usar אָסֵר + yusivo y no la prohibición propia de las normas apodícticas.

#### 4.2. La presencia del prójimo y su referencia a la Ley

La mención del prójimo en Pr 3,28-29, con las características morfológicas en que se encuentra, evoca en primer lugar a las normas legales de la Torá.

רֵעֵךְ es un término muy usado en el AT, con diferentes valores semánticos, cuyo sentido no es siempre claro. Aparte del llamado «uso pronominal», indicando genéricamente «el otro» o dentro del modismo que expresa la reciprocidad (אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ), sólo el contexto puede aclarar si se trata de un «amigo» —en sentido estricto— o de un «semejante». En todo caso, fuera del modismo presentado, se refiere a un tipo de relación humana determinada por el hecho de convivir y/o por la libre elección; es decir, no indica un vínculo de sangre, ni un vínculo legal o religioso.<sup>51</sup> Parece que la literatura

---

encuentra exclusivamente en órdenes de Dios (Gn 2,17; 3,1.3.17; 9,4; 17,5.15; 35,10) con una sola excepción, difícil de explicar, en Gn 37,21.

49. BRIGHT, «The Apodictic Prohibition», 201-202.

50. BRIGHT, «The Apodictic Prohibition», 200.

51. Cf. R. E. CLEMENTS, «The Good Neighbour in the Book of Proverbs», en H. A. MCKAY – D. J. A. CLINES (eds.), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 162), Sheffield 1993, pp. 209-228, esp. p. 210; J. SCHREINER – R. KAMPLING, *Der Nächste – der Fremde – der Feind*, Echter 2000 (traducción italiana: J. SCHREINER – R. KAMPLING, *Il Prossimo – lo Straniero – il Nemico*, Bologna 2001, p. 19).

sapiencial se ocupa especialmente de la reflexión sobre este tipo de relación puesto que en estado absoluto se encuentra especialmente en Pr y Job.<sup>52</sup>

De las 150 veces que se encuentra el sustantivo singular con sufijos, 115 veces se trata del sufijo 3ms y 35 veces del sufijo 2ms (como en nuestro texto), la mayor parte de ellas en textos legales.<sup>53</sup> La primera consecuencia, apreciable desde la simple estadística, es que precisamente en los textos legales el prójimo es especialmente visto como «tu prójimo»; por eso decimos que la presencia en nuestro texto del término רֵעִי, con las características morfológicas con que aparece (con sufijo 2ms), nos deja en el lindar de los textos legales. Veamos la distribución en los diferentes cuerpos legislativos.

En el libro de la alianza (Ex 20,22-23,33) רֵעִי aparece 10 veces, sólo una vez con el sufijo 2ms, en un precepto relativo a la prenda tomada como garantía para la devolución del préstamo (Ex 22,25).<sup>54</sup>

En el código deuteronomico (Dt 12-26) רֵעִי aparece 15 veces y es con frecuencia visto como «tu prójimo» (6 veces determinado por el sufijo 2ms); estas 6 menciones se concentran en 3 temas: la incitación a la idolatría (Dt 13,7), los conflictos sobre la propiedad rural (los linderos, el fruto de la viña y la cosecha de grano (Dt 19,14; 23,25.26) y el préstamo (Dt 24,10).

52. Cf. J. FICHTNER, «Der Begriff des ‚Nächsten‘ im Alten Testament mit einem Ausblick auf Spätjudentum und Neues Testament», en K. D. FRICKE (ed.), *Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Stuttgart 1965, pp. 88-114, esp. p. 91.

53. Estos datos proceden del estudio de Fichtner citado en la nota anterior; aunque las concordancias arrojan leves variaciones. Como sustantivo singular con sufijo 2ms (רֵעִי) se encuentra 34 veces: 18x en textos legales, 10x en Pr y 6x en textos en estilo directo dentro de contextos narrativos (cf. A. EVEN-SHOSHAN, *קונקרדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים: A New Concordance of the Bible. Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Jerusalem 1981, pp. 1082-3; G. LISOWSKY, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart<sup>3</sup>1958, pp. 1343-1344).

54. Fichtner limita el «código de la alianza» (*Mischpatim des Bundesbuches*) a Ex 20,22-22,16, y así no considera ninguna aparición de la forma רֵעִי en dicho código (cf. FICHTNER, «Der Begriff des ‚Nächsten‘», 99). La delimitación no es totalmente homogénea. En la misma línea, S. M. PAUL considera Ex 20,22-23,19 como el «libro de la alianza» pero distingue en él un «cuerpo legal formal» constituido por Ex 21,2-22,16 (cf. S. M. PAUL, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* [Supplement, *Vetus Testamentum* 18], Leiden 1970, pp. 34-43). Westbrook considera también Ex 20,22-23,19 como «libro de la alianza» pero considera Ex 21,1-22,19 la delimitación correcta del «código de la alianza» (cf. R. WESTBROOK, «What is the Covenant Code?», en B. M. LEVINSON [ed.], *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development* [JSOT Supplement Series 181], Sheffield 1994, pp. 15-36, esp. p. 15). Sprinkle, en cambio, considera que los límites del «libro de la alianza» son Ex 20,22-23,33 (cf. J. M. SPRINKLE, «*The Book of the Covenant*»: A Literary Approach [JSOT Supplement Series 174], Sheffield 1994, p. 27); a esta última delimitación nos referimos siguiendo la denominación propuesta por el texto en Ex 24,7.

En la ley de santidad (Lv 17-26) רָעַץ aparece 4 veces, tres de ellas determinado por el sufijo 2ms y en un mismo contexto próximo de prescripciones de tipo general: prohibiendo la opresión y expropiación en relación con la paga del jornalero (Lv 19,13), prohibiendo atentar contra la vida del prójimo (19,16) y en el precepto del amor al prójimo (Lv 19,18).

En cada una de las dos versiones del decálogo (Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21) aparece 4 veces, todas con el sufijo 2ms, configurando la última parte del mismo y concentradas en la prohibición del falso testimonio y del deseo de los bienes del otro.

Casi todas las demás menciones veterotestamentarias del «prójimo» calificado como «tu prójimo» se encuentran en Proverbios (10x). Sorprendentemente, no se encuentra ni una sola vez en otras leyes o colecciones aisladas (como pueden ser Ex 34, Lv 16 o Nm 6);<sup>55</sup> por eso, a la vista de la estadística, la presencia de רָעַץ remite especialmente a estos tres cuerpos legales: el código deuteronomico, la ley de santidad y especialmente el Decálogo,<sup>56</sup> aunque nuestra opción por el Decálogo se basa además en otros motivos de contenido.

### 4.3. Estudio del contenido

#### 4.3.1. Correspondencia semántica: los núcleos temáticos

Como hemos visto en el estudio del texto del apartado 3.2, el abuso de los bienes del otro y el uso perverso del tribunal constituyen los dos núcleos temáticos íntimamente vinculados de Pr 3,27-30, interpretados como unidad en 3,31. La relación con los bienes del otro (3,27-28) denunciaba concretamente la expropiación llevada a cabo por una cierta práctica del préstamo y de las relaciones laborales; el uso perverso del tribunal (los «males» de 3,29-30) constituye la fuerza coercitiva de tal actuación. La envidia del violento (3,31) ilumina la dinámica imparable de una violencia guiada por el deseo inconfesado de apropiación de lo que pertenece a otro más débil.

También en la última parte del Decálogo encontramos la referencia al tribunal y el deseo de los bienes como dos temas contiguos y formulados

55. Estos datos y los de los párrafos precedentes proceden del estudio de Fichtner (cf. FICHTNER, «Der Begriff des ‚Nächsten‘», 99-100).

56. El sustantivo singular con sufijo 2ms representa el 10% de las menciones del prójimo en el libro de la alianza, el 40% en el código deuteronomico, el 75% en la ley de santidad y el 100% en el Decálogo.

en referencia al prójimo. El planteamiento es parecido en las dos versiones del Decálogo que conserva la tradición del TM (Ex 20 y Dt 5), pero resulta más explícito en la versión del Éxodo.

Ex 20,13-17

13 לֹא תִרְצַח:   
 14 לֹא תִנְאַף:   
 15 לֹא תִנְזֵב:   
 16 לֹא-תִעַנֶּה בְרֵעֶךָ עַד שֶׁקָּרָ:   
 17 לֹא תִחַמְדַּ בֵּית רֵעֶךָ   
 לֹא-תִחַמְדַּ אִשְׁתִּי רֵעֶךָ   
 וְאִמְתּוֹ וְשׂוֹרְוֹ וְחַמְרוֹ   
 וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ: וְעַבְדּוֹ

Los mandamientos referidos al prójimo se articulan en dos núcleos:<sup>57</sup> la prohibición del falso testimonio contra el prójimo (20,16) y la prohibición de desear la «casa» del prójimo (20,17a); es decir, la mujer del prójimo, su siervo, su sierva, su buey, su asno y todo lo que es suyo (20, 17b).

Es evidente que no podemos afrontar en esta sede toda la problemática asociada al Decálogo: origen, tradiciones, relación entre las diferentes versiones, etc. En realidad, todas las versiones tienen más elementos en común que diferencias, tanto entre los testimonios del TM (Ex 20; Dt 5) como en otras tradiciones textuales (el Papiro Nash o las *mezuzot* y los *tefillim* de Qumrán). En modo muy resumido podríamos decir que las variaciones de Dt 5,21 respecto a Ex 20,17 se explican mayoritariamente como una versión posterior en la que la casa ya no supone estrictamente el conjunto de todos los bienes del marido, la mujer ya no inaugura la lista de los mismos y hay que incluir el campo para acabar de configurar dicha lista.<sup>58</sup> En realidad, las pequeñas diferencias de ambos textos configuran dos estructuras distintas: en la versión de Dt 5,21 las prohibiciones explícitamente referidas al prójimo forman tres núcleos: el falso testimonio, el deseo de la mujer, la codicia de su casa y sus bienes.<sup>59</sup>

57. Cf. FICHTNER, «Der Begriff des ‚Nächsten‘», 101.

58. Cf. LOZA, *Las palabras*, 265-277. Este trabajo presenta en nota las discusiones con los principales comentarios y monografías sobre el Decálogo.

59. Desde el punto de vista de la estructura interna de este texto las tres prohibiciones referidas al prójimo podrían verse como operaciones preliminares paralelas a les tres prohibiciones absolutas (cf. R. MEYNET, «I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6-21)», *Gregorianum* 81 [2000] 659-692, esp. p. 688).

### 4.3.2. Correspondencia lógica: el derecho y el deseo

En el conjunto de prohibiciones apodícticas que forman la última parte del Decálogo (Ex 20,13-17) podemos distinguir dos series: las prohibiciones absolutas y las prohibiciones referidas al prójimo. Las tres prohibiciones absolutas se dirigen a acciones objetivas desde el punto de vista del derecho: matar, cometer adulterio y robar. A continuación encontramos dos prohibiciones vinculadas al prójimo: el falso testimonio y la codicia de sus bienes.

Es importante notar que en el último mandamiento se produce un salto cualitativo y cuantitativo. Por un lado, se observa un desplazamiento de los hechos objetivos a la esfera subjetiva del deseo;<sup>60</sup> por otro lado, se encuentra sobredimensionado en relación a los demás mandamientos de la última parte; es decir, desde el punto de vista del espacio que se le dedica, ocupa un lugar prominente.

Tal como se encuentra formulado, con la insistencia en el uso de חמד, el cambio de perspectiva que supone el abandono del terreno de lo objetivo y la importancia que se le concede, el deseo de lo que es del prójimo podría leerse como un elemento interpretativo que señala hacia la raíz de los delitos contra las personas y contra la propiedad.<sup>61</sup>

60. El significado de חמד ha sido muy discutido en la historia de la exégesis. Una parte de las opiniones, que se encuentra ya en la *Mekilta de Rabbi Yismael* y que vuelve a encontrarse en múltiples comentarios después del siglo XIX, aboga por concederle un valor que sobrepasa el estricto «deseo», un sentido próximo a לקח, en función de los textos en que aparecen ambos verbos (Gn 3,6; Dt 7,25; Jos 7,21; Pr 6,25). En esta postura se encuadra el trabajo de M. Noth y J. Loza; también A. Rofé toma esta postura aunque al inicio se muestra escéptico respecto a la aportación que puedan hacer este tipo de discusiones (A. ROFÉ, «The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws», en B. SEGAL – G. LEVI [eds.], *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem 1990, pp. 45-65, esp. pp. 50 y 55). La otra parte de las opiniones defiende el sentido psicológico del término, en base al estudio de los mismos textos donde aparece y algunas interpretaciones posteriores: la LXX, la literatura intertestamentaria, Filón, el Nuevo Testamento y la literatura rabínica medieval (Ibn Ezra y otros). Diversos panoramas de las discusiones se encuentran en B. S. JACKSON, «Liability for Mere Intention in Early Jewish Law», *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Leiden 1975, pp. 202-211, y ROFÉ, «The Tenth Commandment», 47-50. En la segunda línea de interpretación se sitúan B. S. JACKSON y M. Weinfeld (M. WEINFELD, «The Decalogue: Its Significance, Uniqueness, and Place in Israel's Tradition», en E. B. FIRMAGE – B. G. WEISS – J. W. WELCH [eds.], *Religion and Law. Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Winona Lake, IN 1990, pp. 32-47, esp. p. 15). B. S. Childs toma una postura intermedia: acepta la connotación original de חמד como un tipo de deseo que incluye todas las argucias posibles para alcanzar el objeto deseado, pero considera que su presencia en el décimo mandamiento (Ex 20,17), en contraste con el v. 15, sugiere una interpretación que subraya la intencionalidad (cf. B. S. CHILDS, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia, PA 1974, pp. 396-427). En esta perspectiva situamos nuestra afirmación.

61. El deseo de los bienes que lleva hasta la eliminación física del otro recurriendo al tribunal está suficientemente ilustrado en el episodio paradigmático de la viña de Nabot (1 Re 21).

También en el texto de Proverbios que estudiamos se observa un desplazamiento semejante de las órdenes objetivas («no privar», «no decir», «no iniciar un litigio») a la dimensión subjetiva («no envidiar»). Como hemos visto, también este último movimiento de la serie tenía en el texto de Proverbios un valor de interpretación.

El deseo representa una clave importante, aunque el verbo *חמד* no se encuentre explícitamente en Proverbios: las circunstancias de las prohibiciones de Pr 3,27-30 revelan la presencia de intereses ocultos y motivaciones inconfesadas que hemos presentado como deseo de apropiarse de los bienes del prójimo. El verbo *קנא* refleja especialmente ese sentimiento producido por el deseo de algo que otra persona tiene (cf. apartado 3.2.3)

En Pr 3,27-30 el deseo de los bienes es mostrado en acto; sin nombrarlo explícitamente se nos pone delante de los ojos, no como pura operación mental, sino como estrategias concretas que lo ponen en evidencia. En Pr 3,31 la prohibición desenmascara el motor de la dinámica violenta.

### *En síntesis*

El último verso del Decálogo (Ex 20,17) es el único que prohíbe el «deseo». En este punto, el Decálogo abandona el ámbito estricto de los hechos objetivos para señalar la raíz de los delitos contra las personas y la propiedad. Esta concesión filosófica añade al decálogo profundidad en el análisis de las causas del mal social, pero deja una especie de «grieta subjetiva» que reclama objetivación.

De hecho, parece una constante recurrente de la exégesis postbíblica el intento de rellenar ese «hueco» interpretando el sentido y alcance de la prohibición *לֹא תִחְמַד*.<sup>62</sup> Nuestro texto formula concretamente el significado de ese deseo y lo objetiva recurriendo a ciertas prácticas económicas y jurídicas que lo ponen en evidencia. El deseo de los bienes del otro, raíz de los males que afectan a la comunidad humana, está operando en ciertas prácticas económicas que, a pesar de ser ilegales, se pueden imponer con el apoyo de la institución judicial que les sirve de coartada y de «arma de combate».

62. Hemos señalado en la nota 60 las discusiones sobre la dimensión semántica del término. El artículo de Rofé expone las principales líneas interpretativas que han tendido a rellenar este «hueco» desde la literatura rabínica hasta algunas obras de la exégesis contemporánea (cf. Rofé, «The Tenth Commandment», 45-50). La tesis principal de su artículo sostiene que ya los desarrollos deuteronómicos sobre los linderos (Dt 19,14), sobre los frutos de la viña o del sembrado del prójimo (Dt 23,25-26) y sobre las prendas de los préstamos (Dt 24,10-11) son interpretaciones intrabíblicas del décimo mandamiento.

Pr 3,27-31 reproduce esa dimensión fundamental que tiene en el Decálogo la prohibición del deseo de los bienes del prójimo. Allí se encuentra sobredimensionado en comparación con los demás preceptos de la última parte, aquí ese deseo inconfesable atraviesa todos los versículos de Pr 3,27-31 y sitúa las prácticas económicas y jurídicas a las que nos hemos referido a la sombra de la violencia.

## 5. Interpretación: efectos en el contexto

La reflexión que objetiva el deseo, la raíz de los males sociales que prohíbe el Decálogo, forma la segunda parte de la instrucción sapiencial de Pr 3,21-35.

Como hemos mostrado en la estructura literaria (cf. apartado 2.2), la primera parte de la instrucción (3,21-26), contiene la invitación introductoria en dos tiempos: una exhortación general (3,21-22) en la que encontramos nuevos elementos del campo sapiencial (תושייה ומזמה), y una promesa de seguridad (3,23-26) construida desde el punto de vista del contenido sobre dos elementos principales: la metáfora del camino seguro (vv. 23-26) y la protección del espanto (vv. 24-25).

La mayor dificultad del primer tiempo consiste en hallar el valor de estos conceptos sapienciales תושייה ומזמה.

El término más claro de este par es la מזמה, de la raíz זמם «proponerse algo, planear». Algunas veces el verbo está relacionado con un plan dañino contra alguien (Dt 19,19; Sl 31,14; 37,12); otras veces tiene un significado positivo «considerar, examinar» (Gn 11,6; Pr 31,16) y a menudo implica no solo una deliberación sino también una decisión pensada (Jr 4,28; 51,12; Lm 2,17; Zac 1,6; 8,14.15). Estos mismos sentidos se encuentran asociados al sustantivo. Fuera de Proverbios, aunque puede designar proyectos de cualquier signo (Job 42,2), se encuentra casi siempre relacionado con planes trazados por malvados (Sl 10,2.4; 37,7), en el contexto de tramar el mal o la violencia (Job 21,27; Sl 21,12; 139,20; Jr 11,15) o planes de castigo y destrucción (Jr 23,20; 30,24; 51,11). Como constante semántica, parece que siempre se mueve en el ámbito de las operaciones mentales, como los pensamientos, los proyectos, las decisiones.<sup>63</sup>

En el libro de Proverbios el término מזמה sugiere significados contrapuestos; fuera de Pr 1-9 se encuentra siempre en plural y se refiere a «plan perverso, complot» (Pr 12,2; 14,17; 24,8). En Pr 1-9 recibe siempre un sig-

63. Cf. M. V. Fox, «Words for Wisdom: תבונה and בינה; ערמה and מזמה; עצה and תושייה», *Zeitschrift für Althebraistik* 6 (1993) 149-169, esp. pp. 159-160; *HALOT*, 566.



nificado positivo: forma parte de las virtudes propuestas por la sabiduría (Pr 1,4 y 8,12); es una reflexión capaz de proteger al discípulo (2,11), que requiere su esfuerzo por conservarla (Pr 3,21; 5,2).

La תְּשׁוּבָה es difícil de traducir y probablemente no tenga un equivalente exacto en las lenguas modernas.<sup>64</sup> Parece que la LXX ha comprendido la תְּשׁוּבָה como una cualidad efectiva (δύναμις σοφίας en Job 11,6; ισχύς en Job 12,16; δύναμις en Job 26,3; ἀσφάλεια en Pr 8,14), relacionada con la superación de dificultades («ayuda»), βοήθεια en Job 6,13; «salvación» σωτηρία en Job 30,22; Pr 2,7; Mi 6,9 —una forma del verbo σώζω).<sup>65</sup>

En Pr 1-9 aparece 3 veces. La primera en 2,7, en paralelo con un escudo recibe una cierta imagen de protección, de seguridad para los caminantes: «reserva para los rectos תְּשׁוּבָה, (es) escudo para los que caminan íntegramente». La LXX la traduce como σωτηρία. En Pr 8,14, en el contexto del poema de la sabiduría, se dice: «yo tengo el consejo y la תְּשׁוּבָה» y la LXX la traduce allí como ἀσφάλεια (de σφάλλω, hacer tropezar o caer), entendiéndola como «seguridad» o «certeza».

En nuestro contexto aparece vinculada a la vida (3,22) y a un proceder seguro (3,23), pero ahora no se trata de algo que YHWH o la sabiduría pueden conceder, sino de una actitud subjetiva que requiere un cierto esfuerzo por parte del discípulo. La LXX la traduce aquí por βουλή «decisión»; quizá hemos de incluir el matiz de «decisión acertada».

El par תְּשׁוּבָה וְיָבוֹאֵהָ parece que pone en relación «reflexión y decisión», como actitud reflexiva que conduce a decidir prudentemente lo acertado, lo útil, lo seguro.

La promesa de seguridad en el camino se describe en términos de agradable descanso y protección del terrible espanto (פַּחַד, שֹׁאֵה) que han de experimentar los malvados que han optado por un camino de rechazo de la sabiduría (1,26-27). La ausencia de tropiezos (v. 23) se encuentra garantizada en última instancia por la presencia cercana de YHWH (v. 26), el único que puede garantizar la seguridad para el ser humano vulnerable (Sl 91,12).

La tercera parte (Pr 3,32-35) ofrece la motivación teológica de la parte central (Pr 3,27-31). Propio del ámbito sapiencial es fundamentar las exhortaciones con motivaciones aunque las normas de la última parte del decálogo referidas al comportamiento con las personas carezcan de moti-

64. Basta comprobar que la LXX la traduce con 11 términos distintos en los 12 lugares de la Biblia Hebrea donde aparece.

65. Cf. FOX, «Words for Wisdom», 163; N. SHUPAK, *Where Can Wisdom be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature* (Orbis Biblicus et Orientalis 130), Fribourg 1993, pp. 251-252.

vación. Estamos ante una motivación teológica consistente en una serie de afirmaciones que presentan la postura de YHWH respecto a los rectos, los justos y los pobres en contraposición a su postura respecto al perverso, al malvado y a los cínicos. YHWH está presente explícita o implícitamente en todos los hemistiquios de Pr 3,32-34.

La primera postura es el alejamiento (תועבה)<sup>66</sup> frente a la intimidad (סוד); si la seguridad de quien observa תושפיה ומזקה se fundamentaba en la cercanía de YHWH (3,26), la pena para el «perverso» es la privación de esta compañía. Sorprende aquí la presencia de este apelativo נליו cuando todos los demás personajes evocados son genéricos.<sup>67</sup> Es posible que el término constituya una clave semántica de interpretación, porque «perversión» es la palabra que describe las acciones denunciadas en 3,27-30 y «perverso» es el hombre que lo lleva a cabo.

El segundo contraste (3,33) tiene lugar entre maldición y bendición. La bendición del hogar de los justos (pi'el de ברך) es la única acción de YHWH en el fragmento. Frente al perverso-violento que se procura por sí mismo el beneficio, emerge la acción positiva de YHWH como alternativa; acción que garantiza la vida, la fortuna y el éxito (Gn 39,5; Ex 23,25; Dt 7,13; 28,12; 33,11; Ag 2,19).

En Pr 3,34, con su sorprendente formulación condicional,<sup>68</sup> la ironía de YHWH invierte la situación: los que siempre ridiculizan, son ridiculizados. Los términos son semejantes a 1,26 («también yo me reiré...»). La apódosis nos transporta a un nuevo ámbito: לץ pertenece al ámbito educativo<sup>69</sup> ופני al socio-económico. Parece que se trate de una nueva expresión de la intervención salvadora de Dios (1 Sam 2,1-10; Sl 113,7). La inversión de la situación y la proporcionalidad se ve claramente en el caso de los לצים; el don de חן que puede ser «consideración», «benevolencia»,<sup>70</sup> es la actitud

66. תועבה es un sustantivo muy frecuente (117x) que designa algo visto como detestable, execrable; algo cuya presencia no se puede soportar (Gn 43,32; Ex 8,26; Sl 88,9; cf. HALOT, 1702-3; ZORELL, 892). יהוה תועבתו es un sintagma que se encuentra exclusivamente en Dt (8x) y Pr (11x).

67. Las frecuencias en la BH son significativas: ישר 119x, רשע 262x, צדיק 206x, el participio nifal de ליו 4x.

68. G. Barbiero considera seriamente la formulación condicional del v. 34 y lo lee como fundamento de la intervención de Dios que debe «ristabilire l'ordine compromesso dai comportamenti dei vv. 29-30» (cf. BARBIERO, «Il testo», 372).

69. De las 16 veces que se encuentra en la Biblia Hebrea (14 de ellas en Pr), puede deducirse que se trata de una especie de configuración de la personalidad, sin posibilidades educativas, incorregible (Pr 9,7.8; 13,1).

70. חן se encuentra 70x en el AT, la mayoría de las veces formando parte del sintagma בעיני חן, especialmente en textos narrativos, con el significado de ser tratado con benevolencia por parte de una persona que se encuentra en una posición más ventajosa (cf. W. F. LOFTHOU-

apropiada con los necesitados (Pr 14,31; 19,17), socialmente desvalorizados. La oración condicional de Pr 3,34 representa el fundamento de las afirmaciones previas: alejamiento e intimidación, maldición y bendición se verifican por la actuación habitual de YHWH que es capaz de cambiar la situación, retribuyendo a cada cual de forma adecuada a la propia actuación y actitud.

En Pr 3,35 encontramos un colofón final con la imagen de sabios y necios tomando su parte; son sujetos opuestos, los términos más genéricos de los prototipos sapienciales.<sup>71</sup> Los sabios aparecen heredando כְּבוֹד; los necios, con participio *hifil*, aparecen contemporáneamente levantando orgullosos,<sup>72</sup> enarbolando su vergüenza (קִלְיוֹן).

En definitiva, observar תוֹשָׁעִים וְיִצְחָקִים con las que se asocian vida y favor, observar el acierto reflexivo que permitirá al discípulo dormir tranquilo y libre del castigo de los injustos, consiste precisamente en seguir las órdenes de la parte central (Pr 3,27-31). El verdadero acierto es respetar la vida respetando la propiedad del vecino, sin subterfugios, educando el propio deseo como indica la última parte del decálogo y renunciando a la búsqueda absoluta del beneficio en las relaciones económicas y sociales. Si en el decálogo no hay más motivación que la de ser palabra pronunciada y escrita por YHWH, en la reflexión del sabio la motivación explícita muestra una lógica impresionante: YHWH es el garante del orden justo que asegura su presencia protectora y eficaz a los rectos y justos (vv. 32-33). El Dios de Israel puede ser garante precisamente porque es capaz de invertir la situación (v. 34), y también puede poner al poderoso en situación de necesidad.

## 6. Conclusiones

La conjunción de los diferentes tipos de indicios estudiados (lexemáticos, morfológicos, sintácticos, semánticos y lógicos) ofrecen una base sufi-

---

se, «Hen and Hesed in the Old Testament», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 51 [1933] 29-35, esp. p. 30). En Pr se encuentra 13 veces; con un significado estético en la mayor parte de referencias de Pr 1-9 (1,9; 3,22; 4,9; 5,19; 31,30), excepto en 3,4 y 3,34 donde parece que tiene un significado más próximo al del resto del libro: «consideración», «prestigio» (11,16; 13,15; 22,1.11; 28,23). El sintagma חן נחן tiene siempre a YHWH por sujeto (Gn 39, 21; Ex 3,21; 11,3; 12,36; Sl 84,12 —excepto en Pr 13,15—).

71. 138x y 75x respectivamente en la BH; especialmente presentes en Pr y Qo.

72. Entendiendo חִיִּיל como distributivo singular (cf. G-K § 145 l) o simplemente como participio *hifil* masculino singular, suponiendo que YHWH es el sujeto (cf. BARBIERO, «Il testo», 381).

cientemente segura para afirmar la verosimilitud de que Pr 3,27-31 constituya una reflexión sobre Ex 20,17 que intenta definir concretamente (objetivar) de qué forma se manifiesta el deseo de los bienes del prójimo que el decálogo insinúa como raíz de los males sociales.

Si el último mandamiento se objetivaba ya en algunas normas deuterónicas relativas al prójimo,<sup>73</sup> nuestro texto se concentra en las prácticas de intercambio, donde la especulación económica puede imponerse sobre la población más indefensa: préstamos y relaciones laborales.

Dicha reflexión constituye la parte central de la instrucción de 3,21-35, identificándose con los dos principios sapienciales que pueden obtener el verdadero acierto en la vida. La renuncia al uso de la violencia que supone la honestidad en las relaciones económicas con los ciudadanos y ciudadanas más desprotegidos, se convierten en fuente de vida y seguridad garantizadas por YHWH.

María Luisa MELERO GRACIA (terminado con fecha 23.12.2005)  
 La Bòria, 5  
 08777 SANT QUINTÍ DE MEDIONA (Barcelona)  
 CATALONIA (Spain)  
 E-mail: mmlmero@vaitot.e.telefonica.net

### Summary

*The coming together of different types of evidence studied (lexemic, morphological, syntactic, semantic and logical) offers a sufficiently secure basis for the affirming of the probability that Prov 3:27-31 constitutes a reflection on Exod 20:17 which aims to define specifically (objectify) the form in which the desire for the possessions of one's fellow man manifests itself, which is insinuated in the Ten Commandments as the root of all social evil.*

*The last commandment is objectified in certain rules in Deuteronomy relating to one's fellow man, and we shall focus on the practices of interchange, where economic speculation may take advantage of that part of the population least able to defend itself through loans and labour relations.*

73. La prenda, el salario, linderos y frutos, según la tesis de Rofé.

*This reflection constitutes the basis of the instruction in 3:21-35, identifying the two wise principles that can ensure true success in life. Renouncing the use of violence as required by acting honestly in economic relations with those who are most at risk becomes a source of life and security guaranteed by YHWH.*