



VÍCTOR MORLA

ECLESIAÍSTICO

Un sabio en la trinchera

verbo divino

VÍCTOR MORLA

ECLESIÁSTICO

Un sabio en la trinchera

VOLUMEN I (Si 1-24,29)

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

© Víctor Morla Asensio, 2024
© Editorial Verbo Divino, 2024

Imagen de cubierta: representación del sumo sacerdote Ben Sira en *Das Ehrenbuch der Fugger* (El libro secreto de honor de los Fugger), producido entre 1545 y 1549 en el taller de Jörg Breu el Joven.

Diseño de cubierta: Equipo diseño EVD
Fotocomposición: NovaText, Huarte (Navarra)
Impresión: Rodona Industria Gráfica S. L., Pamplona (Navarra)
Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA. 114-2024

ISBN: 978-84-9073-975-4 (Obra completa)
ISBN: 978-84-9073-977-8 (Volumen I)
ISBN Ebook: 978-84-9073-976-1

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 reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

ÍNDICE

Volumen I

SIGLAS Y ABREVIATURAS	IX
PRESENTACIÓN	XV
INTRODUCCIÓN	XIX

COMENTARIO

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR	3
-----------------------------	---

PRIMERA PARTE

I. EL LIBRO DE LA SABIDURÍA (1,1–24,23)	15
I.1. Alocución sobre la sabiduría (caps. 1–2)	17
I.2. Miscelánea temática (caps. 3–23)	87
I.3. El yo de la Sabiduría: su origen y función (24,1-23)	683
<i>Intermezzo</i> (24,25-29)	721

Volumen II

SEGUNDA PARTE

II. EL LIBRO DEL SABIO (24,30–43,33 + 50,22-24.27-29)	3
II.1. El yo del sabio: su naturaleza y función (24,30-34)	5
II.2. Miscelánea temática I (25,1–33,15)	13
II.3. El yo del sabio: su oferta pública (33,16-19)	217
II.4. Miscelánea temática II (33,20–42,14)	221
III. APOTEOSIS FINAL: SABIDURÍA Y CREACIÓN (42,15–43,26)	527
IV. VALORACIÓN Y CONCLUSIÓN (43,27-33 + 50,22-24)	583

APÉNDICES

1. Elogio de los antepasados (caps. 44,1–49,16)	603
---	-----

2. El sumo sacerdote Simeón (50,1-21)	789
3. Proverbio suelto (50,25-26)	816
4. Salmo de acción de gracias (51,1-12)	819
5. Atractivo de la Sabiduría (51,13-30)	843
BIBLIOGRAFÍA	869
ÍNDICE DE AUTORES CITADOS	929

PRESENTACIÓN

El debate presocrático sobre lo/el Uno y lo Múltiple constituyó la plasmación conceptual de las distintas vivencias que albergó el ser humano en su interior desde el momento en que tomó conciencia de su ser-otro respecto a la realidad circundante y de su capacidad de interpretarla, de la intencionalidad de su conocimiento. El ser humano siempre se ha debatido entre su necesidad de orden, más o menos consciente (palpable en los sencillos ritos que acompañan a su vida diaria: a la forma de vestirse, de asearse, de alimentarse, de relacionarse...), y su tendencia, también más o menos consciente, a la dispersión, al ensayo de experiencias centrífugas e incluso caóticas. Bajo la influencia de nuevas experiencias, autóctonas y/o importadas, el mencionado debate ha ido refractándose a lo largo de la historia en la creación de distintos constructos filosóficos, teológicos, políticos y sociales. Dependiendo de momentos históricos y de áreas geográficas, el ser humano ha ido organizando su existencia colectiva en torno a Una fuerza centrípeta capaz de aglutinar sentimientos, vivencias y actividades, por una parte, o bien cultivando el respeto y la aceptación de la multiplicidad que caracteriza a una colectividad, empezando por la familia y terminando por los grandes espacios nacionales o plurinacionales, por otra.

Por lo general, el arte ha cultivado casi siempre el gusto por lo abierto y lo múltiple, como condición de posibilidad del progreso, de la búsqueda de nuevos caminos y espacios ignotos, sin que los humanos nos veamos constreñidos a repetir y a repetirnos, a llevar una existencia «canónica», es decir, sujeta a normas eternas e intocables. ¿Qué impacto primario puede sentir un aficionado a la música cuando oye cantar *Ne me quitte pas* a Jacques Brel, *Speechless* a Michael Jackson, *Et maintenant* a Gilbert Beaud, *Ramo de violetas* a Cecilia, *Alfonsina y el mar* a Mercedes Sosa, *Jealousy* a Freddie Mercury o *Goldfinger* a Shirley Bassey? ¿Qué siente: la voz queda de lo Uno o el desgarró de lo Múltiple? No olvidemos que el orden edénico fue quebrantado por la rebeldía de la primera pareja, que se vio desparramada en la multiplicidad, pero que con su acción engendró la civilización y la cultura. La obra de Ben Sira no es ajena al secular debate mencionado líneas arriba. Pero vayamos por partes.

Hemos de situarnos en el arco de tiempo que va de la implantación seléucida en Palestina a la deflagración macabea, entre el cultivo del ya ilustre pensamiento helenista y la resistencia judía a verse culturalmente fagocitada por los ocupantes herederos de Alejandro Magno. En medio de este clima tan convulso apareció el libro cuyo comentario tiene el lector en sus manos. Fuera de los datos que ofrece el propio libro, nada sabemos de su autor, ni siquiera si existió. Un anónimo nieto-traductor informa en el prólogo de la obra que se llamaba Jesús. Tampoco es posible concluir si el abuelo fue el responsable de todo el libro o solo de parte de él. Como quiera que sea, lo cierto es que el libro conlleva un *proyecto*, como se deduce, entre otras cosas, de su naturaleza compuesta por distintas capas redaccionales.

No cabe duda de que los responsables del libro (autor o autores; editores) intentaron llevar a cabo una presentación del núcleo de la teología y

de las tradiciones históricas del judaísmo, en nada inferiores –a su juicio– al caudal de la cultura helenista. El proyecto, aunque tocado de cierta solera sapiencial, en realidad se aparta del espíritu transversal y universalista de la vieja sabiduría. La lozanía y la frescura de esta (¿por qué no, su inocencia?) cedía terreno ante un constructo teológico, perfectamente pergeñado, en el que un diseño nacionalista privilegiaba la piedad judía (temor del Señor) y el cumplimiento estricto de la Torá. Todo un impulso centrípeto: la línea de salida para emprender *a long road home*. Pero el autor no era consciente –o no quería serlo– de que, en un proyecto sapiencial, la meta nunca es el hogar, sino el camino. Una cosa es la memoria abierta de un pasado glorioso y otra muy distinta su añoranza restringida, pues la actualización nostálgica de lo que fue tiende a su fosilización, al tiempo que se le imprime un peligroso marchamo dogmático.

Discuten los expertos sobre si el libro, teñido como está de una sutil xenofobia, trataba de servir de contrapeso a la presencia abrumadora de la cultura helenista o iba más bien dirigido a ciertos conventículos judíos proclives a un entendimiento con la cultura foránea (quizá también a la adopción de esta, cf. 1-2 Macabeos) o incluso a colaborar con los ocupantes, al margen de un «Síndrome de Estocolmo» *ante litteram*. Opino que no es posible zanjar la discusión recurriendo a una disyuntiva; más bien me inclino a pensar que el autor estaba más preocupado por la actitud asimiladora o incluso centrífuga de muchos de sus compatriotas que por la gobernanza seléucida en sí. La descomposición de algo siempre es más rápida y palpable si tiene lugar desde dentro. ¡Además, siempre es más doloroso el fuego amigo! Y no cabe duda de que muchos compatriotas de Ben Sira no compartían su entusiasmo por reformular el pasado, pues para ellos el pasado era solo eso: pasado, un hogar extraño.

El subtítulo del libro («Un sabio en la trinchera») quiere ofrecer la imagen de un judaísmo nacionalista «a la defensiva» ante el creciente predominio y probablemente paulatina implantación de la cultura helenista importada, que muchos consideraban no solo un cuerpo ajeno a la idiosincrasia judía, sino también un paganismo pernicioso y destructivo. Ahora bien, si tenemos en cuenta el proyecto del libro, es decir, la indisoluble trinidad judía Sabiduría-Temor del Señor-Torá, un subtítulo alternativo podría ser «La muerte de la sabiduría». En efecto, los *resultados* de tal proyecto incluían sin disimulo aspectos más bien negativos, principalmente el sometimiento de una tradición sapiencial intercultural en continuo crecimiento a una ideología religiosa exclusiva y excluyente, inficionada de un nacionalismo dogmático. De ser correcta esta perspectiva, ¿podemos considerar sapiencial el libro del Eclesiástico?

Verdad es que algunos poemas e instrucciones del libro desprenden un inconfundible aroma «sapiencial», centrados como están en aspectos relativos a la educación del ser humano como individuo y como miembro activo del colectivo social: familia, amigos, reuniones sociales, negocios, autodominio, sentido de la libertad, dinero y préstamos, ancianidad y muerte, etc. Pero no es menos cierto que, en general, predomina en el libro el impulso teológico de la religiosidad y la historia patrias. Y, por encima de todo, el cultivo de la piedad y el respeto y puesta en práctica de la Ley como condición de posibilidad de una genuina y autenticada sabiduría. La llamada a la insipiencia, a la actitud de conformidad con la *traditio recepta*, presente en consignas como las de 3,21-24, contradice la invitación a la indagación y la búsqueda libre proclamada por la vieja sabiduría. De ello se desprende que los antiguos lectores del libro, si renunciaban a pensar por su cuenta y pretendían llegar a ser de ese

modo auténticos sabios, podían acabar víctimas de una narcolepsia teológica. Parece que Ben Sira apostó por el Uno doctrinal y no tuvo en cuenta *la qualità de' tempi*, es decir, las circunstancias del momento y los vaivenes sociopolíticos que condicionan la existencia y el pensamiento de los humanos.

A estos datos relativos a la faceta no-sapiencial del libro conviene añadir otros dos, no menos importantes por ser mencionados al final. A lo largo del libro aparecen aquí y allá alarmantes señales de un pernicioso pesimismo antropológico heredero de Gn 3,16-19 y compartido por otros escritores bíblicos (véase Jb 25,5-6). La vieja sabiduría era consciente de la debilidad de los humanos y de su perentoria necesidad de una educación transformadora, pero jamás hizo hincapié en su inutilidad congénita y su maldad radicales. Un segundo dato tiene que ver con la visión tan catastrofista de la mujer que ofrece el libro en líneas generales. A pesar de ciertas valoraciones (aunque siempre en el marco convencional de la buena y dócil ama de casa), el balance que ofrece de ella el libro es más bien negativo, ajeno a la presentación positiva de la mujer en Proverbios y, sobre todo, el Cantar.

Varios años son testigos del esfuerzo derrochado en la confección de este comentario, independientemente de su valía. Para ello he hecho un uso generoso de mi libro sobre los manuscritos de Ben Sira¹. Pero no habría sido posible sin el trabajo previo que algunos estudiosos y estudiosas dedicaron tiempo atrás a este complejo libro, entre otros muchos Ziegler², Weber-Gryson³, Beentjes⁴ y Calduch-Benages-Ferrer-Liesen⁵. A todos ellos mi más sincero reconocimiento como investigadores y divulgadores del texto bíblico. No puedo dejar al margen de mi gratitud a dos amigas: María Puy Ruiz de Larramendi, que ha dedicado jornadas y vigiliadas a la preparación de esta edición, y a la Dra. Lidia Rodríguez, paciente proveedora de parte de la bibliografía utilizada.

VÍCTOR MORLA ASENSIO

1. V. Morla, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas* (Verbo Divino: Estella, 2012).

2. J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1980).

3. R. Weber-R. Gryson, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, ³2007).

4. P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Leiden: Brill, 1997).

5. N. Calduch-Benages-J. Ferrer-J. Liesen, *La sabiduría del escriba. Wisdom of the Scribe. Edición diplomática de la versión siríaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano* (Estella: Verbo Divino, 2003).

INTRODUCCIÓN

I. VISIÓN DE CONJUNTO

1. El libro

Nos encontramos ante el ejemplo más completo de literatura sapiencial judía¹. La obra, única en el Antiguo Testamento (AT) que lleva el nombre de su supuesto autor², gozó desde el principio de un enorme respeto tanto en círculos judíos como cristianos³. Probablemente fue el primer libro deuterocanónico puesto por escrito y su autor el primer escritor judío (con conciencia de tal) del que tenemos noticia⁴. Es también un notable ejemplo de cómo el impulso educativo y la transmisión de conocimientos tienen como finalidad, entre otros aspectos, el deseo de supervivencia colectiva (cf. caps. 44-50)⁵.

1.1. *Texto y versiones*⁶

Por lo que nos dice en el Prólogo el nieto-traductor, la obra había sido escrita en hebreo, afirmación confirmada por las citas del Eclesiástico en las

1. La expresión «literatura sapiencial» es un estribillo convencional usado desde antiguo en la(s) iglesia(s). Sin embargo, creemos que no puede hablarse de un «género» específicamente sapiencial, plasmado en Proverbios, Qohélet, Job, Ben Sira o Sabiduría (también en Salmos y Cantar según autores del s. XVI). Se trata de un epíteto que no responde a una realidad *esencial* («generic realism»); más bien se limita a dar *nombre* («generic nominalism») a libros afines entre sí por sus «formas» literarias o por su visión compartida de la realidad social. Para todo esto, véase Collins, «Wisdom as Genre», 15-25. También Weeks, «Is 'Wisdom Literature' a Useful Category?», 3-23. Leemos en J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Louisville: Westminster John Knox, 1981), 11: «Where a marriage between form and content exists, there is wisdom literature». Pero estos rasgos de la tradición sapiencial del AT no son reproducidos en la literatura de Qumrán, donde la sabiduría se acerca más a la categoría de misterio, revelado plenamente en la otra vida. Incluso un deuterocanónico de la época como el libro de la Sabiduría habla de los *μυστήρια θεοῦ* (2,22) en relación con la sabiduría. Véase Collins, «The Mysteries of God», 287-306; Goff, «Qumran Wisdom Literature», 300s. Sobre la sabiduría judía en Qumrán, sus afinidades y diferencias con los representantes bíblicos, véase J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Louisville: John Knox Press, 1997), 112-131.

2. Aparece en dos ocasiones. En 50,27 se lee: «Simeón, hijo de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sira». Pero en 51,30 tenemos un duplicado: una firma como en 50,27 y otra que dice «Simeón, hijo de Jesús, llamado hijo de Sira». Las versiones discrepan parcialmente (véase Comentario). Sobre estos problemas, consultar Kaiser* 129.

3. Consúltese F-G XXXVI-XXXIX.

4. Leemos en Wischmeyer, «Konstruktion von Kultur», 98: «Damit ist Jesus ben Sira der Erste in der nicht langen, aber illustren Reihe antiker jüdischer Schriftsteller, die außer ihm Philon, Paulus und Josephus umfasst, um mit diesem ans Ende zu kommen».

5. Véase al respecto Vayntrub, «Wisdom in Transmission», 44-53.

6. Se puede consultar al respecto D-F 3-12; Vattioni XVIII-XXIX; Stramare, «Il libro dell'Ecclesiastico», 220-223; S-DL 51-62; J. F. Rogers, *Is Wisdom a Mediatrix in Sirach? A Study of the Wisdom Poems* (Diss. DPhil., Univ. of Stellenbosch, 1999), 21-39; J. Liesen, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12-35* (Leiden: Brill, 2000), 5-21; Reiterer, «Jesus Sirach / Jesus Sirachbuch», 15-22; V. Morla, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas* (Estella: Verbo Divino, 2012); Witte, «Key Aspects», 4-9.

obras talmúdicas y rabínicas⁷. Pero lo cierto es que, hasta el año 1896, no hubo noticias contrastables sobre la existencia (sospechada por algunos) de un original hebreo. Como podremos deducir del contenido de los siguientes párrafos, la historia textual del Eclesiástico es la más enrevesada y apasionante de todos los libros del AT, pero al mismo tiempo exige una tarea carente de solución por el momento⁸.

Los descubrimientos. Entre los años 1896 y 1900 fueron descubiertas casi las dos terceras partes del texto hebreo en una *gueniza* (alacena con manuscritos inservibles) de la sinagoga Ben Ezra en la antigua ciudad de El Cairo⁹. Uno de los primeros problemas con los que se toparon los expertos fue que dicho texto estaba repartido en cuatro familias distintas de manuscritos, a los que por comodidad se llamó **A**, **B**, **C** y **D**. Todos ellos eran de origen medieval, entre los siglos XI-XII aproximadamente. Pero demos marcha atrás¹⁰.

El año 1896 las hermanas escocesas Agnes Smith Lewis y Margaret Dunlop Gibson (apellidos de casadas) compraron en El Cairo algunos lotes de manuscritos antiguos que, a su vuelta a Inglaterra, pusieron en manos del Prof. Schechter de Cambridge, solicitando su ayuda para identificar y eva-

7. Véase Schechter, «The Quotations», 682-706; Smend* XLVI-LVI; Peters* LIII-LVI-II; Segal* 37-42; A. A. Di Lella, *The Hebrew Text of Sirach. A Text-Critical and Historical Study* (La Haya: Mouton and Co., 1966), 95-96; Wright, «B. Sanhedrin 100b», 41-50; Levene, «Theology and Non-Theology», 305-320; Labendz, «The Book of Ben Sira in Rabbinic Literature», 347-392; G. Veltri, *Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions* (Leiden: Brill, 2006), 204-220; N. Calduch-Benages, «Ben Sira y el Canon de las Escrituras», *Greg* 78 (1997) 359-370 = Ead., *Pan de sensatez*, 19-31. Trad. inglesa «Ben Sira and the Canon of Scriptures», en Ead., *For Wisdom's Sake*, 3-14 (6-8). Consultar también Levene 305-320. El desconocimiento de estos datos, sin duda, llevó a Calmet IX-X a afirmar: «L'Hébreu sur lequel il compose sa version, n'étoit autre apparemment que le Syriaque, ou l'Hébreu vulgaire de ce tems-là; non plus que l'Hébreu que S. Jérôme témoigne avoir vû encore de son tems» (véase PL XXIX, 427s). Sobre las citas implícitas de Ben Sira en algunos rituales sinagogaes de la alta Edad Media, véase C. Roth, «Ecclesiasticus in the Synagogue Service», 171-178. Dice en p. 171: «The Hebrew Ecclesiasticus... is indeed referred to by Saadiah Gaon (882-942)... It is moreover not only quoted in the Talmud and the allied literature, but also echoed in a significant fashion in parts of the liturgy compiled in Gaonic times (i.e. 6th-11th centuries)».

8. Consúltese al respecto Piwowar, «La storia testuale», 31-53, cuyas primeras palabras hacemos nuestras: «La storia testuale del libro del Siracide (Si) è la più complessa e la più complicata dell'Antico Testamento. Possiamo affermare che essa è un vero enigma. Nessuna teoria, finora presentata, sulla trasmissione di questo testo è soddisfacente per gli scienziati. L'origine del libro rimane per molti aspetti tuttora oscura». Nosotros mismos decíamos hace unos años: «Pretender detallar las costuras que reflejan las dependencias entre los distintos testigos textuales, así como intentar llegar a la obra "original" de Ben Sira, parece, por el momento, una empresa titánica, si no una auténtica pérdida de tiempo» (Morla, *Manuscritos*, 23). Más poéticos, pero igualmente contundentes, D-F 3: «"Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate" (Dante, *Inf.*, canto 3º). Questo avvertimento può essere diretto all'imprudente che tenti di avventurarsi tra i dedali della critica testuale di Ben Sira. Inevitabilmente egli si smarrirà – e nessun filo di Arianna potrà soccorrerlo – in questo labirinto di testi e di versioni... Dio ce la mandi buona!».

9. Datos históricos sobre este descubrimiento en Reif, «The Discovery of the Cambridge Genizah Fragments», 1-22; K. Tesch, *Weisheitsunterricht bei Ben Sira. Lehrkonzepte im Sirachbuch und ihre Relevanz für heutiges Lernen im Religionsunterricht* (Bonn: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 54-56; Morla, *Manuscritos*, 17-19. Véase también Nelson 2-5; Coggins 34-37.

10. Para las noticias que damos a continuación, información más detallada en Reif *l. c.*; O. Mulder, *Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* (Leiden: Brill, 2003), 13-18.

luar el material. El citado profesor identificó al poco tiempo partes de los caps. 39–40, que atribuyó a un original de Ben Sira, si bien otros expertos dudaron en un primer momento de su autenticidad. Este material formaría parte de lo que más tarde se consideró msB. El propio Schechter enriqueció la biblioteca de Cambridge con nuevo material, pues entre 1896 y 1897 viajó personalmente a El Cairo y, con la ayuda del rabino Aaron Raphael Ben Sim'on, seleccionó y adquirió cientos de fragmentos de manuscritos.

En 1896 el experto E. N. Adler adquirió asimismo material paleográfico en Egipto, del que formaba parte lo que sería catalogado como msA¹¹. A. E. Cowley y A. Neubauer, también profesores en Oxford, ya se habían hecho a la sazón con nueve folios del mismo manuscrito que había trabajado Schechter (msB) y que sacaron a la luz en 1897¹². Dos años después, S. Schechter y Ch. Taylor editaron el material que habían estado investigando¹³. En 1899 G. Margoliouth, encargado de la sección de manuscritos hebreos, siríacos y etíopes del British Museum, descubrió otras dos hojas del msB¹⁴. Un año después, el erudito I. Lévi publicó algunos fragmentos de los mss C y D¹⁵. A J. Marcus debemos la publicación de fragmentos del msE en 1931¹⁶.

La Segunda Guerra Mundial supuso un obligado paréntesis productivo. Los estudiosos del tema tuvieron que esperar a 1982 para ser testigos de la publicación de los fragmentos de otro manuscrito de la *gueniza*, depositados en la biblioteca de la Universidad de Cambridge (colección Taylor–Schechter), y descubiertos por el estudioso A. Scheiber, que llevó a cabo una edición muy descuidada en una revista húngara¹⁷.

En 1956 se encontraron en la cueva 2 de Qumrán (2Q18) fragmentos de 6,20-31¹⁸ y tres o cuatro letras de 6,14-15 (o quizá de 1,19-20), con un texto muy semejante al del msA¹⁹. Se trata de manuscritos de la segunda

11. Adler, «Some Missing Chapters of Ben Sira», 466-480. Véase también Reymond, «New Hebrew Text», 83-98; Rey, «Scribal Practices», 99-114.

12. A. E. Cowley–A. Neubauer, *The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus (XXXIX.15 to XLIX.11)* (Oxford: Clarendon Press, 1897).

13. S. Schechter–C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira: Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

14. Margoliouth, «Original Hebrew», 1-33.

15. I. Lévi, «Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Éclésiastique», *REJ* 40 (1900) 1-30.

16. Marcus, «A Fifth Ms of Ben Sira», 223-240. Sobre las primeras ediciones de los mss de la *gueniza*, véase la opinión de Reif, «Some First Editions of Genizah Manuscripts of Ben Sira», 39-65.

17. Scheiber, «A New Leaf of the Fourth Manuscript of the Ben Sira from the Geniza», *Magyar Könyvszemle* 98 (1982) 179-185. En realidad se trataba de un «sexto» manuscrito, identificado como msF por Di Lella, «The Newly Discovered Sixth Manuscript», 226-238. En cualquier caso, la identificación ya había sido hecha en 1974 por el Prof. I. Yeivin, de Jerusalén, según noticia en Beentjes, *Text Edition*, 18 n. 42.

18. Solo son visibles las últimas letras de los vv. 20.22-28.30 y las dos últimas palabras de los vv. 29.31. Véase D. J. Harrington, *Wisdom Texts from Qumran* (Nueva York: Routledge, 1996), 17.

19. Publicados por M. Baillet–J. T. Milik–R. De Vaux, *Les «Petites Grottes» de Qumrán* (Oxford: Clarendon Press, 1962); Puech, «Le livre de Ben Sira», 413-414. Véase también Martone, «Ben Sira Manuscripts», 81-88. La relación de los mss de la *gueniza* con Qumrán fue sostenida por quienes formularon la «hipótesis caraíta». Según esta, la Gruta I fue visitada en torno al 800 d.C. por un grupo de caraítas que se hicieron con un conjunto de manuscritos del AT que se llevaron consigo a Egipto en alguna oleada migratoria. Véase al respecto D. J. Harrington, *Wisdom Texts from Qumran* (Nueva York: Routledge, 1996), 75-

mitad del siglo I a.C.²⁰ Su disposición es esticométrica, en esticos divididos en dos hemistiquios. Por las mismas fechas se descubrió en otra cueva un fragmento de manuscrito (11QPs^a), probablemente de la primera mitad del siglo I d.C., que contiene 51,13-20 y las dos últimas letras de 51,30b²¹. En 1964 Yadin publicó fragmentos de un manuscrito de Ben Sira en un rollo de cuero, de la primera mitad del siglo I a.C., encontrado en las excavaciones de una casamata de Masada²². Se remonta seguramente al período asmoneo²³. Contiene partes de 39,27-44,17, escritas también en formato esticométrico. En algunos puntos coincide más con las notas marginales de **B** que con el propio texto²⁴. Estos fragmentos se revelaron cruciales para la investigación, pues demostraban la fiabilidad de la previa crítica textual de los manuscritos medievales que aparecieron entre 1896 y 1931²⁵.

En virtud de los descubrimientos de Qumrán y Masada²⁶, podemos inferir que el libro de Ben Sira era conocido y usado por comunidades judías ya en el siglo I a.C. Hay noticias de que en el siglo IV d.C. circulaban copias hebreas por la región de Edesa, una región adecuada para que quizá se llevase a cabo en ella la primera traducción al siríaco²⁷.

77; D-F 5-6; M. Gilbert (ed.), *Introduction au livre de Ben Sira ou Siracide ou Ecclésiastique* (Roma: PIB, 1988), 3-4. Pero véanse otras conclusiones en Olszowy-Schlanger 92-93 en virtud de la tipología paleográfica de los manuscritos.

20. Así Liesen, *Full of Praise*, 9, si bien matiza: «or perhaps 50 BC–50 AD».

21. Publicado por J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumrán Cave 11 (11QPs^a)* (Oxford: University Press, 1965). Para Sanders, el texto de Qumrán, aunque no puede decirse con certeza que represente el original, es claramente superior al texto de El Cairo (cf. Hadot 88). Véase también García Martínez, «Salmos apócrifos de Qumrán», 207-210; Gilbert, «Implications», 44-46.

22. Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada* (Jerusalén: The Israel Exploration Society and The Shrine of the Book, 1965). Más aportaciones en Zeitlin, «The Ben Sira Scroll from Masada», 185-190; Middendorp 92-112; Milik, «Un fragment mal placé», 425-426; Baumgarten, «Some Notes», 323-327; Beentjes, «Reading the Hebrew Ben Sira synoptically», 100; Morla, *Manuscritos*, 415-446; Mulder, *Simon the High Priest*, 44-46. Véanse las reflexiones de Martone, «Ben Sira Manuscripts», 88-94.

23. En virtud de su antigüedad, gran parte de la crítica aboga por su mayor fiabilidad en relación con los mss medievales (salvo quizá **B**). A pesar de ello, leemos en Harrington, *Wisdom Texts from Qumran*, 94-95: «One cannot simply describe the Masada Sirach scroll as the original text... The first example [41,15–42,8] will show that the Masada Ben Sira manuscript both agrees and disagrees with the other ancient textual witnesses, and so one cannot rely on it alone to provide the original Hebrew text and disregard all other textual evidence».

24. Por lo que respecta a **B** en relación con **M** leemos en Vattioni XXII: «Di regola il testo del manoscritto [**B**] è inferiore a quello delle lezioni marginali».

25. Más información en Yadin, *Scroll from Masada*, 1-11. Sobre las distintas ediciones de los textos de Ben Sira, véase Ueberschaefer, *Begegnung*, 30-34.

26. Una visión general sobre las relaciones entre el Sirácida y Qumrán en Trinquet, «Les liens 'sadocites'», 287-292; P. Winter, «Ben Sira and the Teaching of 'Two Ways'», 315-318; Lehmann, «Ben Sira and the Qumran Literature», 103-116; Id., «Ben Sira and the Dead-Sea Documents», 232-247; Id., «11QPs^a and Ben Sira», 239-251; Carmignac, «Les rapports», 209-218; Germann, «Jesus ben Siras Dankgebet», 81-87; Priest, «Ben Sira 45,25», 111-118; Iwry, «A New Designation», 41-47; Puech, «Le livre de Ben Sira et les manuscrits de la Mer Morte», 411-426; Id., «Ben Sira and Qumran», 79-118. También Harrington, «Two Early Jewish Approaches», 25-38; Wright, *Praise Israel*, 49-70; Perdue, *Wisdom Literature*, 220-221. Sobre las afinidades de nuestro libro con los escritos del mar Muerto respecto a los conceptos de Ley y Sabiduría, véase Schnabel 166-226.

27. Es la tesis de Nelson, *Syriac Version*, 132, criticada por R. J. Owens, «The Early Syriac Text of Ben Sira in the Demonstrations of Aphrahat», *JSS* 34 (1989) 39-75. Noticias en Caldusch-Benages-Ferrer-Liesen, *La sabiduría del escriba*, 16. Sobre el origen de **S**, un autor moderno ha propuesto la hipótesis (él la llama «thesis») de una doble fase en la

El año 2007 fueron descubiertos algunos fragmentos de **C**, publicados por Sh. Elizur²⁸, que contienen 3,27a.b; 6,5a-10b.12a-15b.18a.ba; 20,30a-31b; 21,22a-23b.26a.b; 22,11a-12b.21a-22b; 23,11a.b; 25,7c.d; 36,24b; 37,1a.2a-2b²⁹. El mundo de los expertos todavía no se había repuesto de este hallazgo cuando el año 2011 salieron a la luz nuevos fragmentos de **D**, concretamente 7,18-8,18³⁰.

*Características de los manuscritos de la Gueniza*³¹. El ms**A**, escrito por recto y verso, como el resto de los manuscritos de la *gueniza*, se halla bien conservado en líneas generales. Contiene 3,6b-16,26. Cada página está ocupada por 28 o 29 líneas de texto continuo. Comparte con **B** 10,19-11,10 y 15,1-16,7, cuyas partes deterioradas ayuda en ocasiones a recomponer. Las diferencias con **B** se limitan sobre todo a las variantes léxicas. **A** coincide con **C** en 3,14-18.21-22; 4,21-23.30-31; 5,4-7.9-13; 6,18-19.28.35; 7,1-2.4.6.17.20-21.23-25 8,7; con **2Q18** en 6,13-14.20.22.26-31. Uno de sus rasgos es la abundancia de duplicados y la presencia de algunas glosas marginales³². Podría representar una forma textual secundaria (hipotético **III**)³³.

composición de la versión siríaca. En una primera etapa, el original hebreo fue traducido al arameo targúmico en un medio ambiente judío, para posteriormente ser «siriacizado» por un autor cristiano que no tuvo acceso a **H**. Se trata de la opinión de Joosten, «Language and Textual History», 189-197.

28. Sh. Elizur, «A New Fragment from the Hebrew Text of the Book of Ben Sira», *Tarbiz* 76 (2008) 17-28 (hebreo); Ead., «Two New Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira», *DSD* 17 (2010) 13-29. Ulterior información en Egger-Wenzel, «Ein neues Sira-Fragment des MS C», 107-114; Rey, «Un nouveau bifeuillet du ms C de la Genizah du Caïre», 387-416.

29. Algunos fragmentos coinciden con sus correspondientes de **A**, **B** (más márgenes) y **D**.

30. Publicación a cargo de Elizur-Rand, «A New Fragment of the Book of Ben Sira», 200-205. Véase también Rey, «Un nouveau feuillet du manuscrit D de Ben Sira», 395-422; Palmisano, «Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D)», 47-58. El texto hebreo está disponible en las redes: <http://www.lib.cam.uk/Taylor-Schechter/fotm/january-2011/index.html>.

31. Véanse unos estimables resúmenes en Gilbert, *Introduction*, 1-9; Oesch, «Textdarstellungen in den hebräischen Sirachhandschriften», 307-324 (313-319). Respecto a los datos que puede aportar la paleografía sobre la materialidad de los mss, la hipotética identificación cultural de los escribas responsables y una no menos hipotética relación con la comunidad rabanita de Egipto (finales del s. xi y comienzos del xii), véase Olszowy-Schlanger, «The 'Booklet' of Ben Sira», esp. 73-93.

32. Entre otros, en 4,3b; uno de los dos esticos de 4,19; 5,1cd; 5,4cd; 9,3cd; uno de los dos esticos de 10,31; etc. En su momento algunos críticos supusieron que el ms**A** era en parte retroversión a partir del siríaco; caso de E. Nestle, «Sirach (Book of)», en J. Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*, IV (Nueva York: Scribners, 1923), 548. Sobre los rasgos que caracterizan al ms**A**, véase, entre otros muchos, Rey, «Scribal Practices», 100-110.

33. Al hablar de **III** no hay que suponer que estamos ante una «edición» revisada y ampliada de la obra de Ben Sira. A nuestro juicio, la sigla **III**, aceptada en general por la crítica (véase más abajo), no es más que una referencia convencional al texto de Ben Sira más las adiciones, repeticiones parciales y glosas que, con el correr del tiempo, fueron apareciendo seguramente en los márgenes de los manuscritos (obra de copistas) e integradas (algunas) ulteriormente en el texto. Es decir, nos resistimos a admitir que **III** es una «revisión consciente», una recensión ampliada de **HI**, como opina gran parte de la crítica. En tal caso, una sigla más adecuada sería **H+**. Sobre la historia de la evolución del texto de Ben Sira y las relaciones entre las distintas versiones, véase la razonable conclusión a la que llega Gilbert, *Introduction*, 35: «L'évolution de l'oeuvre de Ben Sira est donc extrêmement complexe...: mauvaise transmission de l'original, médiocre qualité des traducteurs grec et syriaque, travaillant sur des copies hébraïques imparfaites, relectures et additions apportées à l'oeuvre d'une façon peu homogène, les différences entre les manuscrits du Caïre, les manuscrits qui donnent du Gr II, la Peshiṭta et la Vetus Latina prouvant ces avatars. Tout cela fait penser que l'oeuvre de Ben Sira a évolué très librement au gré des communautés qui la lisaient».

El ms**B** fue en su momento el más importante, debido sobre todo a sus dimensiones y a sus notas marginales³⁴, algunas redactadas en persa (32,1; 35,26; 40,22; 45,9)³⁵. También se caracteriza por su calidad material, que supera a la del resto de los mss³⁶. Contiene 10,19–11,10; 15,1–16,7; 30,11–33,3; 35,11–38,27b; 39,15–51,30. En ocasiones se halla muy deteriorado. Cuando una página está completa, contiene 18 líneas, cada una con un estico dividido en dos hemistiquios. Comparte material con **A** (véase párrafo previo), con **C** (7,21; 36,19-26; 37,19.22.24.26; 41,16) y con **D** (36,24–38,1)³⁷. Se puede afirmar que el texto **B** es esencialmente auténtico, sin que esto signifique que reproduzca el texto original salido de la pluma de Ben Sira. Representa claramente (igual que el resto de los testigos textuales) un texto ya evolucionado, cargado a través del tiempo de algunas glosas y de notas marginales, al tiempo que se advierten en él descuidos de los copistas (algunos subsanados en los márgenes). Todas estas anomalías han inducido a más de un experto a pensar que el escriba responsable del manuscrito tuvo a su disposición varias versiones del texto hebreo³⁸. Pero se trata de una opinión difícilmente sostenible. No es razonable pensar que, teniendo diferentes versiones a su alcance, el supuesto escriba tratase de elaborar una nueva. Es probable más bien que **B**, como el resto de los mss, fuese un texto escolar, es decir, un «manuscrito abierto» a disposición de los estudiantes de las antiguas בתי מדרש (cf. Si 51,23), con el que se ejercitaban en la escritura hebrea y aprendían vocabulario y rudimentos poéticos. Concretamente los márgenes de **B** suelen ofrecer, sin más, términos sinónimos a los del texto o frases alternativas. Y ello no quiere decir que se trate necesariamente de términos o frases tomados de otras tradiciones textuales o recensiones **H**³⁹, sino de recreaciones propias de los alumnos de la *yeshivá* correspondiente. De ser esto verificable, se solucionaría en parte el problema de los duplicados (presentes también en otros mss)⁴⁰. Muchos de ellos podrían explicarse como fruto de ejercicios escolares (distintos modos de formular un original), reproducidos en el margen del manuscrito y posteriormente incorporados al texto por otros escribas⁴¹.

34. Sobre estas notas véase Lévi* I, XI-XVIII; Rey-Dhont, «Scribal Practices», 105-117.

35. Consúltese al respecto Bacher, «Die persischen Randnotizen zum hebräischen Sirach», 308-310; Peters* 12-19; Segal* 24-25; Wright, «The Persian Glosses», 125-145; Rey, «Doublets in the Hebrew Manuscript B of Sirach», 125-148. Descripción codicológica de este manuscrito en Rey-Dhont, «Scribal Practices», 98-107. Valoraciones genéricas de **B** (y **C**) en Di Lella, «Recently Identified Leaves», 153-167.

36. Véase Olszowy-Schlanger 92.

37. También con **E** (32,16-21; 32,24; 33,1-8), con **F** (31,24–32,21; 32,24; 33,1-8), con **M** (39,27-32; 40,11–44,17) y con 11QPs^a (51,13-30).

38. A. Edersheim, «Ecclesiasticus. Introduction and Commentary», en H. Wace (ed.), *The Holy Bible: Apocrypha*, 2 (Londres: J. Murray, 1888), 1-239, XCIII; Beentjes, «Reading the Hebrew Ben Sira synoptically», 102; cf. Piwowar, «La storia testuale», 36.

39. Hipótesis sostenida, entre otros por Corley, «An Alternative Hebrew Form», 21 n. 52; Rey, «Doublets», 129.

40. Todos los duplicados no pueden explicarse como retroversión del griego (cf. Ziegler, «Zwei Beiträge zu Sirach», 283) o del siríaco (cf. Di Lella, *Hebrew Text*, 106-147). Tampoco puede dar cuenta de todos la teoría de las dos formas textuales (una antigua y otra reciente) propuesta por H. P. Rüger, *Text und Textform im hebräischen Sirach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza* (Berlín: De Gruyter, 1970). Para esta última obra, véase más abajo. Sobre estos duplicados de **B** véase el trabajo de Rey, «Doublets in the Hebrew Manuscript B of Sirach», 125-148.

41. Respecto a las adiciones propias de **H** en los distintos mss, no debe pensarse que responden a una reelaboración sistemática del texto hebreo y que pueden ser de la misma naturaleza que las del llamado **GII**. De todo el material **H** ampliado, casi las dos ter-

El msC, como se aprecia por la distribución azarosa de su material (véase más arriba en nota), presenta los rasgos de un florilegio, de una antología sin glosas ni correcciones⁴². Quizá es un poco más antiguo que el resto de los mss de la *gueniza* (fechados en torno al 1100 a.C.)⁴³. La exegeta Camp sugirió en su momento que la selección de material pudo llevarse a cabo a partir del tema de la vergüenza y el honor⁴⁴. Contiene (en este orden, pero recopilado en distintos momentos) 3,14-18.21-22; 41,16; 4,21; 20,22-23; 4,22-23.30-31; 5,4-7.9-13; 36,19a; 6,18b-19.28.35; 7,1-2.4.6.17.20-21.23-25; 8,7a; 18,31b-33; 19,1-2; 20,5-7; 37,19.22.24.26; 20,13; 25,8.13.17-24; 26,1-3.13.15-17; 36,22-26⁴⁵. Su finalidad podría haber sido educativa⁴⁶, como sospechamos también al menos de **A** y **B**. Su estado deteriorado es paliado por la belleza de su grafía. Su desciframiento es a veces difícil, pues la letra \daleth vale evidentemente por \beth , pero también por γ e incluso a veces por \aleph . Tampoco es del todo clara la distinción entre \beth y \daleth , así como entre \aleph y \beth . Por otra parte, pueden aparecer letras a las que falta al parecer un trazo: \beth por \aleph y \daleth por \beth . Solo abarca por página 11 o 12 líneas (cada una con unas 20 letras) de texto continuo. Aparte de con **A** y **B** (véase más arriba), comparte material con **D** (36,24-26; 37,19.22.24.26) y con **2Q18** (6,28).

El msD (conocido como ms Rothschild) reproduce 36,24-38,1⁴⁷. Su texto es continuo, como el de **A** y **C**, y está dispuesto a lo largo de 20 o 21 líneas por página. La escritura es dificultosa. Como el resto de los mss de la

ceras partes consisten simplemente en terminología alternativa (cf. Fuchs 115). Solo unos 25 casos (variantes de escasas palabras) tienen importancia interpretativa o doctrinal (cf. Gile, «The Additions to Ben Sira», 237-256 [249]).

42. Información complementaria en Kearns, «Ecclesiasticus», 546; Beentjes, «Hermeneutics in the Book of Ben Sira», 45-60; Zappella, «Criteri antologici», 273-300; Ueberschäfer, «Sirach MS C Revisited», 91-103. En su momento algunos opinaron que este ms era retroversión parcial de **G**. Así E. Nestle, «Sirach (Book of)», en Hastings, *A Dictionary of the Bible*, IV, 548. Sobre los rasgos poéticos de este manuscrito véase Raymond, «The Poetry of Ben Sira Manuscript C», 221-242.

43. Sobre las características de **C**, véase Beentjes, «Some Misplaced Words», 397-401; Corley, «Alternative Hebrew Form», esp. 21-22. Sobre la fecha, Gaster, «A New Fragment», 691; S-DL 52; Zappella, «Criteri antologici», 273; Rey, «Un nouveau bifeuillet», 387 n. 2.

44. Cf. Camp, «Honor, Shame», 159. Piensa que el responsable de la antología unió versos y frases del original para tematizar la existencia de duplicados sociales: dos tipos de vergüenza, de esposa, de amigos, de lenguaje, etc. Ulteriores precisiones en Corley, art. cit.

45. Dado el desorden de su material (si lo comparamos con el resto de los mss de la *Gueniza*), no se puede descartar que el msC supusiera en su origen el hallazgo fortuito de un conjunto de folios revueltos y en mal estado que algún escriba trató, con mejor o peor éxito, de dar coherencia temática al conjunto. Es muy dudoso el punto de vista, generalmente compartido por la crítica, de que en el origen existió un *proyecto*: elaborar una antología de la obra de Ben Sira, actividad que suponía una tarea de selección de textos. Leemos en Corley, «Alternative Hebrew Form», 21: «Manuscript C is an anthological manuscript in many ways comparable to the excerpted and resequenced biblical manuscripts found at Qumran». (Véase Reif en nota siguiente.) Se trata de un punto de vista inteligente y respetable, pero indemostrable por lo que respecta al msC.

46. Se formula la pregunta Liesen, *Full of Praise*, 9. Teniendo en cuenta esta finalidad, no resulta extraño advertir trabajos antológicos también en la literatura rabínica, conforme al estudio de Reif, «A Midrashic Anthology», 179-225.

47. Habrá que añadir el descubrimiento en 2011 de 7,18-8,18. Véase Elizur-Rand, «A New Fragment», 200-205.

gueniza, su origen parece estar en Persia. Comparte material con los mss **B** y **C** (véase más arriba)⁴⁸.

El ms**E**, también parcial como los anteriores, venía a sumar 34 nuevos esticos hebreos a los 1056 ya existentes⁴⁹. Contiene 32,16-21; 33,1; 32,24; 33,2.4-32; 34,1. Está bastante deteriorado y, como **D**, es difícil de leer. Su texto tiene disposición esticométrica (como **B**), dividido en hemistiquios. Comparte material con **B** (véase más arriba) y **F** (32,16-21; 32,24-33,8). Solo contiene una glosa marginal⁵⁰.

Lo mismo que **B**, **E** (con quienes comparte además material) y el rollo de Masada (**M**), el ms**F** está escrito en forma esticométrica. Algunos versos están muy deteriorados, sobre todo al principio y hacia la mitad. Contiene 31,24-31; 32,1-7.12-14.16-21.24; 33,1-2.4-8⁵¹. Aunque difiere de **E**, ambos manuscritos comparten bastantes cosas, por lo que no puede descartarse que tengan un antecesor común⁵².

La autenticidad de los manuscritos de la *gueniza* de El Cairo fue puesta en tela de juicio ya en los años que siguieron a su hallazgo⁵³. Mientras algunos expertos opinaban que se trataba de una mala traducción del siríaco⁵⁴, para otros dichos manuscritos pasaron del griego al hebreo a través del persa⁵⁵. No faltaron autores que, aun admitiendo una autenticidad básica, supusieron que algunas partes pueden ser retroversiones a partir del siríaco⁵⁶, del

48. Valoración de los mss **A-B-C-D** en Vattioni XIX-XXIII; Sauer* 24-25; Liesen, *Full of Praise*, 6-11.

49. Un estudio de todos estos hallazgos y de las características de los manuscritos correspondientes en S. C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo. The History of Cambridge University's Genizah Collection* (Richmond: Routledge, 2000).

50. Stramare 222 ofrece una reflexión general sobre los mss hebreos: «I manoscritti non sono perfetti: errori di trascrizione, note marginali, differenti lezioni, disaccordi, classicismi stanno a indicare che sono il risultato di una tradizione testuale complessa. Alcuni pensano che del testo originale, uscito dalla penna di Ben Sira, si siano fatte diverse recensionii, origine rispettivamente del Greco I, Greco II, siríaco e copia dei manoscritti scoperti al Cairo, che testimoniarebbero la forma più lunga recensita secondo il Giudaismo posteriore».

51. Véase Dahi, «Linguistic Innovations», 29-32.

52. Ya lo advirtió en su momento Di Lella, «The Newly Discovered Sixth Manuscript», 228: «MSS E and F are definitely related in some way, for they have many (often peculiar) readings in common, and both omit 32,23 and 33,3, which are extant in MS B, and give 33,1 before 32,24, whereas MS B has the correct (Greek) order of the verses. Though it is unlike that MS F was copied from MS E, or vice versa, it is certain that both manuscripts derive from a common ancestor». Pero no ofrece razones sólidas de que ms**F** no sea una posible copia (con dos erratas en 32,3a [שב כי פור שבת] y 32,5a [זדה פור זרה]) de ms**E**.

53. Consultar al respecto Di Lella, *Hebrew Text*, esp. 27-46; Kerns, «Ecclesiasticus», 541-562.

54. Pionero en abanderar esta hipótesis tras el hallazgo de los primeros mss fue Bickell, «Der hebräische Sirachtext, eine Rückübersetzung», 251-256. Pero ya primitivamente hubo pensadores que aventuraron tal hipótesis, como informa A Lapide 20: «Probabile est, Ecclesiasticum non puro sermone Hebraeo, sed corrupto, quali utebantur Judaei post reditum e Babylone... Puta Syriaco esse conscriptum. Ita Bellarm. lib. 2. De Verbo Dei cap. 4. censet, hunc librum primitus Syriace esse editum, aequae ac Evangelium S. Matthaei, & Epistolam ad Hebraeos».

55. Fantásiosa teoría defendida por D. S. Margoliouth, *The Origin of the «Original Hebrew» of Ecclesiasticus* (Londres: James Parker, 1899). Crítica en Bacher, «An Hypothesis about the Hebrew Fragments of Sirach», 92-108.

56. Así I. Lévi, *L'Éclésiastique ou La Sagesse de Jésus, fils de Sira*, I (París: Leroux, 1898), XXI-XXVII; Id., *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus* (Leiden: Brill, 1904); Torrey, *The Apocryphal Literature. A Brief Introduction* (Oxford: University Press, 1945) 97: «The trouble is... with the lack of literary taste and skill. It is exactly what would be expected of a well-equipped writer of (say) the eighth or ninth century who should undertake, without any

griego⁵⁷ o del siríaco y el griego⁵⁸. La discusión duró décadas hasta el descubrimiento de **M** y los trabajos que sobre él publicó Yadin⁵⁹. Según este estudio judío, el texto de Masada confirma principalmente la autenticidad de **B**⁶⁰. **M** contiene 39,27-32; 40,10 (Mas I); 40,11-19.26-30; 41,1 (Mas II); 41,2-21b (Mas III); 41,21c-42,14 (Mas IV); 42,15-43,8b (Mas V); 43,8c-30 (Mas VI); 44,1-15.17 (Mas VII). En opinión de muchos críticos, la comparación entre los diferentes manuscritos da pie para pensar en la existencia al menos de dos formas o recensiones del texto hebreo original: **H** (versión corta) y **HHI**⁶¹. En lo que atañe a la relación de **S** con **H**, las ampliaciones, glosas e incluso discrepancias de la versión siríaca respecto al hebreo han dado pie a que algunos críticos postulen un posible **HHII**⁶². Pero también en este caso habría que aplicar la vieja navaja de Ockham.

El crítico H. P. Rüger se opuso a todo este debate sobre posibles retroversiones a partir de otra(s) lengua(s)⁶³, intentando demostrar que la compara-

profound study, to reproduce the text of Ecclesiasticus, basing his work mainly on the Syriac version». También Di Lella, «Authenticity of the Geniza Fragments of Sirach», 175, que supone retroversiones parciales del siríaco para 5,4a.6cd; 10,31 cd; 15,14ba.15cd.20b.da; 16,3de; 32,16b.

57. Ziegler, «Zwei Beiträge zu Sirach», 277-284. Solo menciona 11,2b; 20,13a y 37,20b. Para E. J. Goodspeed, *The Story of the Apocrypha* (Chicago: University Press, 1939), 25, la totalidad del libro depende de **G**: «The considerable Hebrew portions of Ecclesiasticus... that have come to light in recent years... are probably retranlations of it from Greek back into its original tongue; *nothing remains of the original Hebrew*» (cursiva nuestra).

58. Así D-A 19; Di Lella, *Hebrew Text*, 106-147. Véase S-DL 58. Sobre las distintas hipótesis en torno a supuestas o eventuales retroversiones, véase el trabajo de Van Peursen, «Alleged Retroversions», 47-95. Consultar también Tyler, «Ecclesiasticus: The Retranslation Hypothesis», 555-562.

59. Sobre la relación entre **M** y **G** véase Middendorp 100-112.

60. Y. Yadin, *Scroll from Masada*, 7ss. Consultar también Id., «The Ben Sira Scroll from Masada», 151-226. En opinión de Martone, «Ben Sira Manuscripts», 91, «Contrary to *communis opinio*, the Masada scroll suggests that B text is a popular version with *lectiones faciliores*, and the marginal glosses represent a more reliable manuscript» (cursiva original). Opinión arriesgada con poco fundamento.

61. Sobre el carácter convencional de la sigla **HHI**, véase más arriba. Según los críticos, **HHI** sería fruto de una revisión de **H** acompañada de algunas ampliaciones, que vería la luz ya a lo largo del s. I a.C., pero que fue completada antes del 150 d.C. Véase al respecto A. Minissale, *Siracide (Ecclesiastico)* (Roma: Paoline, 1980), 31; Reiterer, «Review of Recent Research», 26. Se suele hablar de manera convencional de un «antes» (**HI**) y un «después» (**HHI**) de la traducción del nieto (cf. Liesen, *Full of Praise*, 19; Caldich-Benages-Ferrer-Liesen, *La sabiduría del escriba*, 37; Sauer* 22). Pero nunca sabremos si **H** fue el texto original o si el que llegó a manos del nieto había sido ya revisado y retocado: «a probably already corrupted / adapted copy», en palabras de Liesen, *Full of Praise*, 7. En tal caso, **H** sería también otra forma textual. Véase asimismo Gilbert, «Siracide», en AA.VV., *Dictionnaire de la Bible. Supplément XII* (París: Letouzey et Ané, 1996) 1408; Ch. Wagner, *Septuaginta*, 32. Para M. D. Nelson, *The Syriac Version of the Wisdom of Ben Sira Compared to the Greek and Hebrew Materials* (Atlanta: Scholars Press, 1988), 7, **S** «was done from a Hebrew text different from the one used by the grandson but also guided by a Greek version which contained many Greek II readings». Resumiendo: seguramente nunca llegaremos a conocer las *ipsissima verba Sirae*. En palabras de Liesen, *op. cit.*, 19: «Neither the Hebrew parent text of the Hb II type nor its resulting revision of the Greek are retrievable».

62. Ya Segal* 59 [77]. Tras sus huellas Kearns, *Expanded Text*, 85-86. Y cf. Böhmisch, «Die Vorlage», 214: «Diese hebräische Textform hinter SirSyr sollte man im Gefolge von Segal die dritte hebräische Textform des Sirachbuches (HHII) nennen».

63. H. P. Rüger, *Textform*. Véase también Hartman 445: «This hypothesis [retroversion], however, is still lacking conclusive proof». Más equilibrado Gilbert, «Methodological and Hermeneutical Trends», 5: «The hypothesis of A. A. Di Lella (1966), according to which there are Hebrew retroversions from the Syriac version, should not be underestimated».

ción de los mss **A**, **B** y **C** entre sí y con las versiones griega, latina y siríaca hacía pensar en la existencia de dos estados del texto hebreo: junto a una forma antigua aparecía otra más reciente, que había provocado una transformación de la precedente, sin que fuese necesaria la hipótesis de una retroversión completa a partir del siríaco. A nuestro juicio, los esfuerzos de Rüger no siempre alcanzan resultados satisfactorios. Su distinción entre una forma textual antigua y otra reciente no siempre puede deducirse de todos los textos que analiza. Por otra parte, no se da respuesta al *porqué* y al *cómo* del paso de la forma antigua a la nueva. Opinamos que no puede negarse rotundamente el hecho de una retroversión en determinados puntos, pues existen casos flagrantes en los que un texto hebreo (desconocido en **G**) reproduce hasta la sintaxis del paralelo siríaco en cuestión, haciendo incluso un uso extraño, aparentemente no legítimo (en hebreo), de las preposiciones y de algunas partículas.

Respecto a las versiones⁶⁴, hay que destacar la griega de los LXX y la siríaca de la Peshitta, sin dejar a un lado los fragmentos hebreos de las citas rabínicas. Por lo que respecta a los manuscritos griegos⁶⁵, parece justificado subdividirlos en dos grupos: **G**⁶⁶ y **GII**⁶⁷. Por supuesto, este último no supone una

64. Consúltense Gilbert, *Introduction*, 10-20; M. C. Palmisano, «Sulla recente scoperta di due nuovi fogli ebraici del ms C del libro del Siracide», *BV* 70 (2010) 517-529; Ead., *Siracide*, 20-22.

65. Véanse los estudios de Smend* LXII-CXVIII y de Peters* LXV-LXXV. Consultar también F-G XX-XXIII; Stramare, «Il libro dell'Ecclesiastico», 220. Sobre el importante cod. 248, véase sobre todo J. H. A. Hart, *Ecclesiasticus. The Greek Text of Codex 248* (Cambridge: University Press, 1909). Cf. también J. Ziegler, «Hat Lukian den griechischen Sirach rezensiert?», *Bib* 40 (1959) 210-229; Usener, «Das Griechisch des Jesus Sirach», 141-162. Sobre las técnicas de traducción en **G**, véase en este último libro Aitken, «The Literary and Linguistic Subtlety of the Greek Version of Sirach», 115-140; véase también Id., «The Literary Attainment of the Translator of Greek Sirach», 95-126. Entre los relativamente pocos estudiosos que han dedicado esfuerzos al examen de la versión griega en sí misma, cabe destacar B. G. Wright, *No Small Difference. Sirach's Relationship to its Hebrew Parent Text* (Atlanta: Scholars Press, 1989); Id., «Translation Greek in Sirach in Light of the Grandson's Prologue», 75-94; A. Minissale, *La versione greca del Siracide* (Roma: PIB, 1995); Ch. Wagner, *Septuaginta-Hapxilegomena*; A. Voilila, «Transposed Items between Sentences, Lines and Verses in the Sapientia Iesu Filii Sirach», *BIOSSC* 40 (2007) 1-10.

66. Está representado por los grandes códices: Vaticano, Alejandrino y Sinaítico, así como por el Rescripto de Efrén. **G** es identificado con la traducción del nieto, llevada a cabo entre su llegada a Egipto (132 a.C.) y la muerte de Ptolomeo Euerguetes II (117/116 a.C.). Véase al respecto, entre otros muchos, D-F 7; S-DL 8-9; Gilbert, *Introduction*, 10. El nieto-traductor usa un griego relativamente elegante y trata de recrear correctamente el original. Se advierte, por ejemplo, en la utilización de dos o tres sinónimos para un mismo término hebreo en un espacio relativamente breve. En ocasiones amplía discretamente el original, pero nunca hasta el punto de acercarse al método targúmico, como sustentan algunos expertos. Las discrepancias de **G** respecto de **H** no pueden explicarse solo por técnicas de traducción, aparte de que no contamos con textos emparentados que pudieran servir de referencia comparativa (véase Liesen, *Full of Praise*, 16). Pero en opinión de Middendorp 100-112, la *Vorlage* de **G** no es el texto original. Dice así en p. 49: «G geht auf eine eigene Vorlage zurück. Die Versuche, V zu rekonstruieren, mögen unsicher sein; sie machen es jedoch wahrscheinlich, dass diese Vorlage von G in den meisten Fällen einen besseren Text hatte als den der Genizafragmente». La perspectiva se agrava conforme a las palabras de Usener, «Das Griechisch des Jesus Sirach», 156 (citando a F. V. Reiterer, «Die Vollendung der Gottesfurcht ist Weisheit» (*Sir* 21, 11). *Studien zum Buch Ben Sira (Jesus Sirach)* [Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2011], 21): «Der Sirach-Text, den die Göttinger Ausgabe von Ziegler präsentiert, nicht den ursprünglichen und somit ältesten Übersetzungstext des Enkels (G I) oder die später entstandene Version G II bietet».

67. Presente en las recensiones de Orígenes (G^O: ms 253 y Siro-Hex.) y de Luciano (G^L: mss 248.493.637). Respecto a este documento, hemos de hacer las mismas observa-

traducción nueva e independiente⁶⁸; se basó en **G** y a veces algunos críticos encuentran en él afinidades con el llamado **III**⁶⁹. No se trata, por tanto, de un texto propiamente dicho, sino de una forma textual⁷⁰. En los complementos propios de **GII** sobresale el interés por la escatología⁷¹, un rasgo observable también en las glosas siríacas y latinas⁷². Los manuscritos siríacos, que representan un texto uniforme, junto con los manuscritos hebreos a nuestra disposición, parecen estar relacionados directamente con la obra autógrafa de Ben Sira⁷³. Aparecen en el Codex Ambrosianus (siglos VI o VII) y son cita-

ciones que hacíamos líneas arriba a propósito de **III**. No se trata de una «edición» premeditada, sino de materiales (repeticiones, glosas) añadidos por diferentes estudiosos y copistas que paulatinamente fueron incorporándose al «texto», es decir, una obra fruto de un proceso de estratificación. No podemos estar de acuerdo con Kearns, *Expanded Text*, 17 (más pp. 59-93), para quien las adiciones representan lo que queda de una sola e intencionada revisión del libro. Según él, aunque no haya un manuscrito testigo de todas las adiciones, la recensión completa existió en manuscritos específicos, pues a **GII** subyacen los rasgos lingüísticos y la teología de **III**. Tampoco compartimos la opinión de M. Witte, *Texte und Kontexte des Sirachbuchs: Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur früh-jüdischen Weisheit* (Atlanta: SBL Press, 2015), 24: «G-I und G-II basieren auf jeweils unterschiedlichen hebräischen Vorlagen». En cualquier caso, para evitar desconcierto en algunos lectores, seguiremos usando estas siglas a lo largo del libro. Información básica sobre **GII** en Ziegler, *Sapientia*, 57-69.

68. Según cierta crítica, parece que el material **GII** es precristiano, pero algunos añadidos podrían ser cristianos, pues en la obra de Clemente de Alejandría se encuentran referencias al Eclesiástico citadas conforme a **GII**. De hecho, su recopilación pudo retrasarse hasta el 215 d.C. (cf. Minissale, *La versione greca*, 31). En cualquier caso, se trata de una elaboración claramente judía. Las adiciones que contiene no tienen por qué ser traducción de una *Vorlage* hebrea (ampliada); pueden reflejar sin más el ambiente helenístico de su lugar de origen: Alejandría. Véase al respecto Prato, «La lumière interprète», 341-346; Liesen, *Full of Praise*, 8. Sobre la naturaleza teológica de los añadidos de **GII**, véase Böhmisch, «Haec omnia liber vitae», 160-180.

69. Pero la idea de la existencia de una *Vorlage* hebrea que explique las adiciones de las versiones no es más que una hipótesis que cuenta con poco apoyo de los testigos con que contamos en la actualidad. Su existencia no puede ser demostrada y, en consecuencia, no podemos dar por seguro que las adiciones de **GII** (y **V**) provengan de una recensión **III**. De los aproximadamente 150 versos adicionales de **GII**, solo de unos diez versos puede decirse que tengan una *Vorlage* hebrea. Véase al respecto Gile 248.

70. Se ha transmitido en dos grupos de manuscritos: el origeniano o hexaplar (O-grupo) y el luciano (L-grupo). Véase al respecto Ziegler, *Sapientia*, 57-69; Id., «Die hexaplarische Bearbeitung», 174-185; Id., «Die Vokabel-Varianten der O-Rezension im griechischen Sirach», en D. W. Thomas (ed.), *Hebrew and Semitic Studies Presented to G. R. Driver* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 172-190; Kearns, «Ecclesiasticus», 548.

71. Consúltense al respecto R. E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 68-69; Kearns, *Expanded Text*, 108-110.

72. Algunos críticos echan en falta un estudio sobre el modo en que las vrs. interpretaron su(s) supuesta(s) *Vorlage(n)* recurriendo a otros escritos y construyendo sus propios sistemas teológicos de referencias. Se lo plantea Witte, «Key Aspects and Themes», 18. Pero se trata de una tarea tan ardua como ineficaz. La materia textual de las vrs. está tan enredada que no hay forma humana de desenredarla. *Lasciate ogni speranza...*

73. Sobre la versión siríaca puede consultarse en general M. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction* (Cambridge: University Press, 1999); N. Calduch-Benages-J. Ferrer-J. Liesen, *La sabiduría del escriba. Wisdom of the Scribe. Edición diplomática de la versión siríaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano* (Estella: Verbo Divino, 2003). También M. M. Winter, «The Origins of Ben Sira in Syriac (Part I)», *VT* 27 (1977) 237-253; Part II, pp. 494-507; Id., «Theological Alterations in the Syriac Translation of Ben Sira», *CBQ* (2008) 300-312; W. van Peursen, «The Peshitta of Ben Sira: Jewish and/or Christian?», *Aramaic Studies* 2 (2004) 243-262; Id., *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira. A Comparative Linguistic and Literary Study* (Leiden: Brill, 2007); Id., «Ben Sira in the Syriac Tradition», 143-165. Consultar también Rizzi, «Christian in-

dos como «Escritura» por algunos autores cristianos a partir del siglo IV⁷⁴. Pero hay signos de influencia recíproca en las antiguas versiones: los manuscritos siríacos revelan lecturas peculiares de **G** y **GII**; y los hebreos tienen lecturas peculiares de **G**, **GII** y el siríaco⁷⁵. Como la obra de Ben Sira se vio libre de fijación canónica durante varios siglos, es normal que fuera copiada en numerosas ocasiones, al propio tiempo que se introducían cambios textuales que dieron lugar a las corrupciones observables en los distintos manuscritos. Por lo que respecta a las adiciones presentes en **GII**, no hay por qué pensar que tuvieron un origen exclusivo en una forma secundaria del texto hebreo (**III**), como opina gran parte de la crítica⁷⁶. No se pueden descartar adiciones griegas⁷⁷, sobre todo en puntos concretos en los que **G** carece de correspondencia en **H** y **S**. También es discutible la idea de la unidad de las adiciones y de su dependencia de una determinada escuela de pensamiento⁷⁸.

Pero también sobre el origen de la Peshitta existen discrepancias, dadas sus diferencias con otras tradiciones textuales: supresión y ampliación de numerosos dísticos respecto a **G** (añade 74 y omite 193 y medio) y **H** (añade 40 y medio y omite 47 y medio). Por otra parte, se advierten numerosas reelaboraciones de inspiración cristiana (aunque no tantas como en la Vul-

terpretations», 277-308; Joosten, «Language and Textual History», 189-197; en esta misma obra, F. Böhmisch, «Die Vorlage der syrischen Sirachübersetzung und die gereimte hebräische Paraphrase zu Ben Sira aus der Ben-Ezra-Geniza», 199-237. Para la naturaleza de las adiciones siríacas (unos 35 esticos coinciden con el texto ampliado de **G**), véase Kearns, *Expanded Text*, 96-101 («variants, in a broad sense, rather than additions»); Gile 249-250. Sobre las tendencias interpretativas del traductor **S**, consultar W. T. Van Peursen, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira. A Comparative Linguistic and Literary Study* (Leiden: Brill, 2007), 77-96; Zapff, «Einige hermeneutische Beobachtungen», 239-261.

74. Véase Van Peursen, *Language and Interpretation*, 3-8. A diferencia de los libros canónicos, adoptados por las iglesias siríacas a través de las iglesias de habla griega, el caso con Ben Sira fue distinto. Lo explica Joosten: «Language and Textual History», 190: «Since only Jews would have known enough Hebrew to translate such a difficult book as Ben Sira into any other language, one submits that that channel was Jewish». Pero la argumentación es muy débil, pues nada sabemos de tales circunstancias. Por otra parte, no se puede excluir que miembros de algunas comunidades sirias tuvieran profundos conocimientos de hebreo. Y si aceptamos la hipótesis judía, ¿cómo explicar el estatuto canónico de este libro en la Iglesia siria?

75. Sobre la relación entre las tres familias textuales, véase M. D. Nelson, *Syriac Version*.

76. Así, entre otros, H. Herkenne, *Die Textüberlieferung des Buches Sirach*. Biblische Studien 6,1-2 (Friburgo de Brisgovia: Herder, 1901), 129-140, 137; Smend* XCI-XCII; Fuchs 112-118; Oesterley, *Ecclesiasticus*, XCVI; Peters* LXIII; S-DL 55-60; Sauer* 26.35; Gilbert, «Methodological and Hermeneutical Trends», 3-5; W. T. Van Peursen, *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira* (Leiden: Brill, 2004), 15. Sobre las características de las adiciones griegas, véase Gile, «Additions to Ben Sira», 241-243.

77. Consúltense al caso Segal, «Evolution of the Hebrew Text», 106-109. En palabras de Gile, 242, se puede demostrar que algunos extras **GII** son originales, pues la ausencia del material en **G** rompe la estructura poética (caso de 4,23b).

78. Schlatter 163-176 las atribuyó a la escuela del filósofo judeo-alejandrino Aristóbulo de Bania, idea aceptada parcialmente por Prato, «La lumière interprète de la sagesse», 317-346; Caldusch-Benages, «Ben Sira y el Canon», 362. Por su parte, Hart, *Ecclesiasticus*, 270-320 (seguido por Oesterley, *Ecclesiasticus*, XCVIII-XCIX) piensa en una fuente farisaica. A partir de la obra de C. Kearns, *The Expanded Text of Ecclesiasticus: Its Teaching on the Future Life as a Clue to Its Origin* (Berlín: De Gruyter, 2011) empezó a divulgarse entre la crítica la discutida idea del origen esenio de las adiciones. Consultar Philonenko, «Sur une interpolation essénisante dans le Siracide (16,15-16)»; Wright, «B. Sanhedrin 100b», 50; Puech, «Ben Sira and Qumran», 110-112. Sobre todo ello, véase Gile, «Additions to Ben Sira», 238-241.

gata)⁷⁹. Los críticos no se ponen de acuerdo sobre el texto hebreo que sirvió de base a la versión siríaca, de la que, según ciertos expertos, existen dos ediciones (**S** y **III**). En opinión de algunos, sería **III** (forma textual más reciente) ampliado de forma parcial y confusa con **H**⁸⁰. Otros, en cambio, opinan que **S**, obra de un ebionita cristiano del siglo III o comienzos del IV (reelaborada después por cristianos ortodoxos)⁸¹, se inspiró en un antiguo **H** (anterior a la traducción del nieto)⁸². En cualquier caso, no se puede excluir cierta relación con la tradición textual griega, concretamente con una reelaboración a partir de **G**⁸³.

La versión latina, tal como nos es presentada en la Vulgata, no fue llevada a cabo por san Jerónimo, que no hizo más que aceptar, sin retocarla, una antigua traducción⁸⁴. Esta, citada por san Cipriano, se llevó a cabo seguramente en África en las primeras décadas del siglo III. En ella puede advertirse el uso de textos **G** y **GII** (quizá en revisiones sucesivas)⁸⁵, lo que justifica

79. Sobre las omisiones, añadidos y alteraciones de **S** en relación con **H** y **G**, véase Nelson, *Syriac Version*, 113-125.

80. Así, Rüger, *Textform*, 112-115. Sobre el origen del hipotético **III** discrepan los expertos: ambiente greco-judío precristiano alejandrino, según A. Von Schlatter, *Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach. Der Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie* (Gütersloh: Bertelsmann, 1897), 162-166 = Ryssel, «Die Sprüche Jesus' des Sohnes Sirachs», 246-248; medio ambiente fariseo conforme a Hart, *Ecclesiasticus*, 272-320; Kearns, *Expanded Text*, 79-82. Por su parte, Caldusch-Benages-Ferrer-Liesen, *La sabiduría del escriba*, 14 creen que la *Vorlage* hebrea de **S** sería un texto probablemente similar a **HI**, con eventuales influencias de **III**.

81. Leemos al respecto en Di Lella, «Geniza Fragments of Sirach», 266: «At least one copy of the Hebrew text forms the basis of the Syriac version, which was composed before or during the fourth century A. D.». Sobre la tesis ebionita véase M. M. Winter, «The Origin of Ben Sira in Syriac», *VT* 27 (1977) 237-253; 494-507. También del mismo autor «Theological Alterations in the Syriac Translation of Ben Sira», *CBQ* 70 (2008) 300-312. Pero de las razones que da para sustentar su tesis (rechazo de los sacrificios y la ley, insistencia en la pobreza, prevención ante el sacerdocio y la monarquía, vegetarianismo, etc.) no todas son demostrables. Las tres primeras fueron aceptadas por P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament*. Pero véase crítica en Böhmisch, «Die Vorlage», 202: «Einige forcierte Thesen Winters wie der angebliche Vegetarianismus des Übersetzers... und seine Zugehörigkeit zu den Ebioniten, das Vermeiden von Aussagen über die Erschaffung der Weisheit..., das Vermeiden von Propheten zitate, kann man nicht aufrechterhalten». Véanse reservas sobre la hipótesis ebionita en Van Peursen, «The Peshitta of Ben Sira», 256-259.

82. Leemos al respecto en Stramare 221: «La traduzione siríaca... fu fatta dall'ebraico, ma da un testo diverso da quello usato dal nipote... e più simile a quello che fece da base al Greco II».

83. Véase Nelson, *Syriac Version*, 113-129. También N. Peters, *Der jüngst wieder aufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 1902), 63*-65*. Más datos referentes a **S** en Smend* CXXXVI; M. M. Winter, *A Concordance to the Peshitta Version of Ben Sira* (Leiden: Brill, 1976), 237; Gilbert, *Introduction*, 17; Sauer* 27; Ch. Wagner, *Septuaginta*, 41; Liesen, *Full of Praise*, 15-16; Joosten, «Language and Textual History», 189-197.

84. Consultar A Lapidé 20-21; Smend* CXVIII-CXXIX; Kearns, *Expanded Text*, 54-57; Gilbert, «The Vetus Latina of Ecclesiasticus», 1-9; J. Forte, «The Old Latin Version of Sirach», 199-214; Id., «Veteris Latinae Ecclesiastici: Apologia pro interprete latino», *JSCS* 47 (2014) 69-92; B. Gesche, «Die Vetus Latina - Version des Buchs Jesus Sirach als Zeuge für die Version Griechisch II», en W. Kraus-S. Kreuzer (eds.), *Die Septuaginta-Text, Wirkung, Rezeption* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2014), 698-712; P.-M. Bogaert, «Der lateinische Text des Ecclesiasticus: Von Philipp Thielmann bis zu Walter Thiele», en G. Karner (*et alii* eds.), *Texts and Contexts of the Book of Sirach. Texte und Kontexte des Sirachbuchs* (Atlanta, GA: SBL Press, 2017), 263-282; Legrand, «La version latine de Ben Sira», 215-234.

85. D-F 10 son testigos del desconcierto de la crítica al respecto: «Non è impossibile che questa traduzione latina si ricongiunga a un testimonio greco più puro del Gr II, del

ría en parte la abundancia de duplicados en algunas secciones⁸⁶. Por lo que respecta a las adiciones propiamente dichas (exceptuando «extras» o «pluses»), se hallan esparcidas por casi todo el libro, aunque abundan más en la primera parte⁸⁷. En algunos casos se debe a corrupciones textuales (p.e. 30,11b-12a.d)⁸⁸.

Una última cuestión remite a la posibilidad de que las adiciones **GII** y **V** reclamen una *Vorlage* hebrea. Se ha dado por sentado en numerosas ocasiones que los manuscritos hebreos ofrecen pruebas que sugieren que las adiciones de las versiones tienen una base hebrea⁸⁹, pero, tras un minucioso análisis de varios textos, J. Gile ha llegado a la conclusión de que los únicos candidatos a una *Vorlage* hebrea son 3,25; 11,15-16 y 16,15-16⁹⁰.

¿Qué se puede concluir de todo esto? Con todos los datos precedentes en la mano, numerosos expertos exploran el camino hacia un consenso: han aventurado dependencias e interrelaciones entre las distintas tradiciones textuales. Pero, por ahora, no se ha llegado a un acuerdo, *sencillamente porque no es posible*. Con las necesarias reservas en estos casos, creen plausible pensar que **H** es la fuente de **III** y de **GI**, así como de **M** y 2Q y 11Q. **GII** parece depender de **G** y **III**, y es a su vez la fuente de la Vetus Latina (**VL**)⁹¹ y de la **V**. Por su parte, **S** se inspiraría en **H** y **III**⁹². Las discrepancias son

grupo 248; e ciò non viene ad escludere alcune contaminazioni ulteriori, derivanti da manoscritti del tipo del Gr I. Con tutto ciò Herkenne e Smend ritengono che il testo base della versione latina sia del tipo del Gr I, ritoccato sulla base del Gr II; de Bruyne vede al contrario nella versione latina il tipo meglio conservato della tradizione del Gr II». Véase D. de Bruyne, «Etude sur le texte latin de l'Ecclésiastique», *RBén* 40 (1928) 1-48.

86. En **V** pueden contabilizarse 75 esticos propios respecto a **H** y **G**, si bien es difícil asumir que provengan de una *Vorlage* griega, pues en tal caso habría que convenir que son testigos de una *Vorlage* que ya no existe. Pero Gilbert argumenta diciendo que las adiciones propias de **V** se remontan a una *Vorlage* griega que sirvió de base a la traducción **VL**. Véase Gilbert, «The Vetus Latina of Ecclesiasticus», 6-9; Id., «Methodological and Hermeneutical Trends», 5. Pero parece evidente que no todas las adiciones propias de **V** tienen una *Vorlage* **GII**, sobre todo las referentes a la vida de ultratumba (p.e. 17,23 [19]; 24,22 [31]; 24,32cd [45]). Consultar también Legrand, «La version latine de Ben Sira», 215-234.

87. Leemos en Legrand, art. cit., 218: «... la majorité des additions ou divergences par rapport au texte grec se situe dans les chap. I à 37, avec un nombre important de modifications dans les quatre premiers chapitres de Ben Sira et l'éloge de la sagesse en Si 24».

88. Más información en Gile, «Additions to Ben Sira», 243s.

89. Véase, entre otros, Rüger, *Textform*, 112; Van Peursen, *Verbal System*, 17; Prato, «La lumière interprète», 319; Marböck* 286.

90. Véase Gile, art. cit., 244-249. Kearns incluyó 15,14b.15c y 31,6d, pero Di Lella, *Hebrew Text*, 119.127 demostró que se trata de retroversiones del siríaco.

91. Consultar al respecto Thielmann, Ph., «Die lateinische Übersetzung des Buches Sirach», *ALLG* 8 (1893) 511-561; Smend* CXVIII-CXXIX; Legrand, «La version latine de Ben Sira», 215-256; Gilbert, «The Vetus Latina of Ecclesiasticus», 1-9; J. Forte, «The Old Latin Version of Sirach», 199-214; Id., «Veteris Latinae Ecclesiastici: Apologia pro interprete latino», *JSCS* 47 (2014) 70-93; P.-M. Bogaert, «Der lateinische Text des Ecclesiasticus: Von Philipp Thielmann bis zu Walter Thiele», en Karner, *Texts and Contexts*, 263-282. Sobre la dependencia de un texto griego por parte de **VL**, véase W. Thiele, «Die lateinische Sirachtexte als Zeugnis der griechischen Sirachüberlieferung», en J. Adna (*et alii* eds.), *Evangelium. Schriftauslegung. Kirche. FS P. Stuhlmacher* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 394-402. Pero se discute si la versión tuvo como base **GII** o un ms griego distinto de los existentes. Información al respecto en Gilbert, art. cit., 3-8. Pero como este autor reconoce en p. 7, «Today, it is not possible to give a positive answer to these questions».

92. Las relaciones de **S** con **H** y **G** (y de estas dos entre sí) son complejas. Al volumen del texto básico griego (**GI**) **S** añade 74 versos, pero omite 193 y medio; en relación con

más evidentes respecto a los manuscritos de la *gueniza*. Mientras algunos hacen depender **A** de **HII**, y **B** (más notas marginales) y **D** de **H**⁹³, otros relacionan todos con **HII**⁹⁴.

Pero todos estos datos deben ser examinados y valorados *cum mica salis*. En efecto, si tenemos en cuenta que el material más antiguo de la *gueniza* se remonta a la alta Edad Media, habrá que convenir que el contenido de los distintos manuscritos pudo ser copiado, intercambiado e incluso adaptado a lo largo de muchos siglos en función de las distintas sensibilidades teológicas. Es fácil deducir también, por el propio tenor de los manuscritos, que determinados copistas no se limitaron a reproducir por escrito lo que leían. Su labor era más bien la de un escriba, pues parece fuera de duda que muchos tuvieron ante sí versiones del libro en otras lenguas y/o recensiones distintas de las del manuscrito que se disponían a copiar. De otra forma no se explicaría que, por ejemplo, **G + V** coincidieran contra **H + S**, o que **H + G** lo hicieran contra **S + V**, o que **H + V** lo hicieran contra **G + S**. A lo largo del libro tendrá ocasión de comprobarlo el lector paciente.

En las últimas décadas de la investigación sobre el texto y las versiones de Ben Sira se han ido multiplicando los rastreadores de *Vorlagen* y de formas textuales, hasta el punto de enredar aún más si cabe una madeja de por sí ya fatalmente enredada⁹⁵. Más que nunca haría falta aplicar la *lex parsimoniae* ockhamista, con su adagio: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

1.2. Nombre del libro

Aunque falta el original hebreo del comienzo de la obra, su título puede deducirse del colofón tras 51,20 en **B** y de las cabeceras griega («Sabiduría de Jesús, hijo de Sira») y siríaca («Sabiduría del hijo de Sira») del libro: «Sabiduría de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sira»⁹⁶. La tradición judía ofrece diferentes nombres del libro. Algunos tratados del Talmud lo titulan «Libro de Ben Sira»; Saadia Gaón (siglo x) lo conoce como «Libro de instrucción»⁹⁷. Otros rabinos lo denominan «Instrucción de Ben Sira» o «Prover-

H, S añade 40 versos y medio y omite 169 y medio. Las relaciones de **S** con **GII** se complican: contiene 19 versos de material **GII**, pero suprime 47 versos de él. Información cabal en M. M. Winter, «The Origins of Ben Sira in Syriac (Part I)», *VT* 27 (1977) 237-253; Part II, pp. 494-507.

93. Así Gilbert, *Introduction*, 35 bis.

94. Opinión de M. Zappella, «La sabiduría de Simón Ben Sira. Un solo libro en muchos textos», *Reseña Bíblica* 41 (2004) 13-20 [16]. Podríamos concluir esta exposición con unas palabras de Bonora 88: «La valutazione di questi manoscritti, spesso molto sciupati e guasti, ha suscitato molte ipotesi e tentativi di spiegazione in sede di critica testuale. Oggi sembra pacificamente assodato, non senza eccezioni, che i frammenti ritrovati rappresentano un originale ebraico con un valore superiore a quello delle versioni». Tomado de Piowar, «La storia testuale», 38.

95. En esta situación, la pregunta «Can the Parent Text of the Greek Translation of Ben Sira Be Recovered?» (cf. Wright, *No Small Difference*, 231-250) parece, a mi juicio, más bien retórica, en espera de un «No».

96. Consultar, entre otros, Coggins, *Sirach*, 14-17.

97. Sobre la probabilidad de que el gaonita dispusiera de una copia del libro de Ben Sira (concretamente **msA**), leemos en Di Lella, «Geniza Fragments of Sirach», 259: «If he [Saadia] did not receive a copy of the Hebrew text of Si in Palestine, it is possible that he came in contact with part of the text represented in the Geniza fragments on one of his trips to Bagdad or during his gaonate in Sura».

bios de Ben Sira»⁹⁸. El nombre «Eclesiástico», que deriva del título de la mayor parte de los manuscritos de la Vulgata, *Ecclesiasticum*, tiene probablemente su origen en el gran uso que se hizo del libro en las comunidades cristianas (*ekklesiai*) de los primeros siglos⁹⁹.

1.3. Numeración

En los manuscritos griegos, así como en las traducciones que dependen de ellos, salvo la *Vetus Latina* y las versiones armenia y eslava, los capítulos 31–36 han sufrido una trasposición numérica respecto al hebreo¹⁰⁰. En líneas generales, pueden ser válidas las siguientes correspondencias:

Hebreo	Griego
c. 31	c. 34
c. 32	c. 35
c. 33	c. 36
c. 34	c. 31
c. 35	c. 32
c. 36	c. 33

La numeración afecta también a los versículos. Algunas traducciones vernáculas basadas en la versión griega suelen ofrecer al margen la numeración de la Vulgata. En cualquier caso, son llamativas las discrepancias a este respecto entre el hebreo, el griego y el latín¹⁰¹.

1.4. Canonicidad¹⁰²

Mientras que la Iglesia católica considera al Eclesiástico como obra canónica, judíos¹⁰³ y confesiones protestantes lo tienen como apócrifo, es decir, no

98. Para más datos puede consultarse B-O 268-517, esp. 271; Kearns, *Expanded Text*, 52-53. Pero concebir la obra de Ben Sira como «eine Fortsetzung von Proverbia» (Middendorp 4) no parece recomendable.

99. Consúltese D-F 13-15.

100. Véase Mulder, *Simon the High Priest*, 40-42.

101. La persona interesada en esta problemática puede consultar F. V. Reiterer, *Zählsynopse zum Buch Ben Sira* (Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 2003).

102. Consultar, entre otros, A Lapidé 15-16; Calmet XII-XIV; Bretschneider 35-38; Peters* LIII-LXII; B-O 298-303; H. P. Rüger, «Le Siracide», 47-67; Id., «Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in der verschiedenen kirchlichen Traditionen», en S. Meurer (ed.), *Die Apokriphenfrage im ökumenischen Horizont* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 137-144; S-DL 17-20; Schreiner 10; Gilbert, «L'Écclesiastique. Quel texte?», 233-250; Sauer* 17-19; J. Marböck, Recopilado en Id., *Weisheit und Frömmigkeit*, 85-87; Caldich-Benages, «Ben Sira y el Canon», 359-370; Böhmsch, «Die Textformen des Sirachbuches»; Witte, *Texte und Kontexte*, 39-58; Coggins, *Sirach*, 20-21; Palmisano, *Siracide*, 10-11; Beentjes, «Canon and Scripture», 169-186 (169-172); Reiterer, «Jesus Sirach / Jesus Sirachbuch», 22-23; J. J. Collins, «The Penumbra of the Canon: What Do the Deuterocanonical Books Represent?», en G. G. Xeravits (et alii eds.), *Canonicity, Setting, Wisdom in the Deuterocanonicals* (Berlín: De Gruyter, 2014), 1-17.

103. A pesar de las respetuosas citas de Ben Sira en muchos textos de la Misná y el Talmud, algunos escritores judíos de los períodos tannaíta y amoraíta hablan del carácter espurio del libro. Se pueden leer frases como ר' יוסף אי אפילו ספר בן סירא נמי אסור למיקרי («R. Joseph dice: “También está prohibido leer el libro de Ben Sira”») o bien רב יוסף אמ'

inspirado, junto con algunos otros libros bíblicos (Tobías; Judit; 1-2 Macabeos; Baruc; Sabiduría) y secciones de ellos (Ester; Daniel). Ahora bien, como la introducción en el canon católico del Eclesiástico y del resto de las obras aludidas representa una *segunda* aceptación de obras religiosas –la primera habría sido la del canon judío sin más–, todas ellas reciben en la Iglesia católica el nombre de «deuterocanónicas» (del griego δευτερος «segundo»). A pesar de la postura ambigua –al menos casi nunca del todo clara– de la primitiva Iglesia respecto a la canonicidad del Eclesiástico¹⁰⁴, parece estar fuera de duda que en el NT es citado con relativa frecuencia, especialmente en Mateo, Lucas, Santiago y Hebreos¹⁰⁵.

El problema de la canonicidad del Eclesiástico no es muy distinto del que puede afectar al resto de las obras protocanónicas, debido sobre todo a las correspondientes traducciones al griego y a las distintas tradiciones y formas textuales por las que se ven afectados algunos libros. En el caso del Eclesiástico, hay que tener en cuenta el carácter canónico de las versiones griegas, a las que hay que añadir al menos la canonicidad de la Vulgata (caso de la Iglesia católica) y la de la versión siríaca (Iglesia ortodoxa). Pero entonces las preguntas se agolpan una tras otra: ¿Es canónico el texto **H**?; ¿también cada uno de los manuscritos? Y, cuando estos divergen entre sí, ¿dónde está la canonicidad? ¿Es canónico **G**?; ¿la forma breve o también la forma ampliada (**GII**)? ¿Qué decir también de las discrepancias de la reensión origeniana? Y, cuando **H** y **G** no coinciden en el contenido (o incluso se contradicen), ¿a qué forma textual hay que dar la medalla de la canonicidad? Solo puede haber dos respuestas: o bien se elimina la doctrina de la canonicidad (tal como generalmente se concibe), por desembocar en un callejón sin salida, o bien admitimos que no existe *solo un* Eclesiástico canónico, como sugiere algún autor¹⁰⁶. Aun así, tampoco es ninguna solución hablar de un «pluralismo canónico» (véase nota previa), pues se trata de una paradoja sin solución, cuando no de una contradicción¹⁰⁷.

אף ספר בן סירה נמי כספרי מינים דאמי («R. Joseph dice: “También el libro de Ben Sira es como los libros de los herejes”). Tomado de Labendz 358.

104. Información del lugar del Eclesiástico en la Iglesia primitiva en Calduch-Benages, «Ben Sira and the Canon of Scriptures», *For Wisdom's Sake*, 9-13.

105. Más datos en Vattoni XXX-XL. Sobre Ben Sira y Santiago, véase D. J. Harrington, *Jesus Ben Sira of Jerusalem. A Biblical Guide to Living Wisely* (Collegeville: Michael Glazier, 2005), 26-28. También Calduch-Benages, «Amid Trials: Ben Sira 2:1 and James 1:2», en J. Corley-V. T. M. Skemp (eds.), *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit. Essays in Honor of Alexander A. Di Lella* (Washington, D.C.: CBAA, 2005), 255-263. Sobre Ben Sira y Mateo véase A. Feuillet, «Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques», *RB* 62 (1955) 161-196 (173-176); L. Cerfaux, «Les sources scripturaires de Mt XI,25-30», *ETL* 31 (1955) 331-342 (336); G. Lambert, «Mon joug est aisé et mon fardeau léger», *NRT* 77 (1955) 963-969. En relación con Lucas consultar P. Winter, «Some Observations on the Language of the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel», *NTS* 1 (1954) 111-121 (114-115). Noticia en Calduch-Benages, «Amid Trials: Ben Sira 2,1 and James 1,2», en Ed., *For Wisdom's Sake*, 158-160.

106. Véase Witte, *Texte und Kontexte*, 10, que en p. 11 apostilla: «Das Sirachbuch verdient, ähnlich wie die Bücher Jeremia, Daniel, Tobit oder Esther, dass es nicht den einen kanonischen Text gibt, sondern –und dies gilt für alle biblischen Bücher– dass von einem Kanonspluralismus auszugehen ist».

107. También parecen inasumibles (por acomodaticias y acríticas) las conclusiones a las que llega Calduch-Benages, «Sirach and Inspiration», *For Wisdom's Sake*, 23: «One thing is certain: we cannot deny the inspiration of the original author, Ben Sira, even if today we only have a fragmentary Hebrew text of his work. However, we cannot deny the inspiration of his grandson, who did not limit himself to translating his grandfather's

Curiosamente, aunque las autoridades rabínicas afirmaron explícitamente que el Eclesiástico no era una obra inspirada¹⁰⁸ (pues fue escrita tras el período profético), de hecho es citada en el Talmud al menos en 82 ocasiones, y algunas veces las citas son introducidas con la fórmula «Pues/Como está escrito», reservada solo a la reproducción de textos canónicos¹⁰⁹. Pero urge la pregunta: ¿por qué su no inclusión en el canon judío?¹¹⁰ Sin duda la respuesta se refracta necesariamente en un abanico de razones, pero sin que ninguna prevalezca sobre las demás. Quienes defienden que, en la época del autor, el canon estaba más o menos cerrado, ven natural su exclusión. Pero, si esta era realmente la situación del canon, ¿qué función se esperaba que desempeñase Yamnia (donde se sabe que hubo acaloradas discusiones)? Más razonable es pensar que la presencia de la firma del autor al final del libro retrajese a los responsables religiosos de su consideración canónica. Ben Sira no era un legendario profeta ni un monarca como David o Salomón, que recibieron de Yahvé importantísimas encomiendas en los ámbitos cultural y sapiencial. ¡No dejaba de ser un conocido maestro contemporáneo! Hay quienes buscan el motivo de la «laicidad» del libro en la preferencia del autor por una línea concreta del sumo sacerdocio de Jerusalén¹¹¹. Pero no parece una razón de peso, dado que Ben Sira no adopta una evidente postura al respecto. Finalmente, en su momento circuló la opinión de que los líderes judíos de entonces trataron de evitar la lectura de libros considerados sagrados por los cristianos¹¹².

2. Autor, fecha y lugar de composición¹¹³

Salvo el libro del Eclesiástico, el resto de las obras que integran el AT o son anónimas o atribuidas pseudoepigráficamente a personalidades del

work into Greek but adapted it... Moreover, we cannot deny the inspiration of the long form of the text which is generally more profound from the anthropological and spiritual point of view than the short text...». Demasiados «we cannot deny». ¿Y a quiénes incluye el pronombre «we»?

108. Véase Tosefta, *Yadayim*, 2,14. Para las razones de su exclusión, TB *Sanedrín* 28a.100b.

109. Sobre las citas talmúdicas y rabínicas, véase Smend* XLVI-LVI. Respecto a la figura y la obra de Ben Sira en el judaísmo rabínico, véase Goff, «Ben Sira—Biblical Sage, Rabbi and *Payyetañ*», 183-199.

110. Información sobre el canon judío en Trublet, «Constitution et clôture du canon hébraïque», 77-187 (158-161). Véase también Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 17-20.

111. Leemos en Witte, «Key Aspects and Themes», 19: «The nonadoption [sic!] of Ben Sira by the Hebrew Holy Scriptures is perhaps connected to the conflict over the Jerusalem high priesthood in the beginning of the second century BCE that culminated in the Zadokite-Aaronide priesthood that was so highly valued by Ben Sira being taken over by non-Zadokites in 175/172 BCE». Más prudente y menos concreto Wright, «Fear the Lord and Honor the Priest», 192-196.

112. Así, p.e., D. Barthélemy, «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)», en J.-D. Kaestli-O. Wermelinger, *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Ginebra: Labor et Fides, 1984), 9-45 (34).

113. Amplia información en D-F 21-32; Reiterer, «Jesus Sirach / Jesus Sirachbuch», 11-41; Corley, *Friendship*, 1-17. Consultar también F-G IX-XVIII; Peters* XXXI-XXXVII; Gilbert, *Introduction*, 21-26; Schreiner 5.8-9; Palmisano, *Siracide*, 18-19; Lemmelijn 456-458. Sobre la fecha, véase también Coggins, *Sirach*, 18-20.

PRIMERA PARTE

I. EL LIBRO DE LA SABIDURÍA (1,1-24,23)

Este título de la primera parte del libro se entiende a la luz de la segunda («El libro del sabio»), y viceversa. Las reflexiones iniciales de un narrador anónimo sobre la Sabiduría, por una parte, y el autodesvelamiento de esta en el cap. 24 (su origen y funciones), por otra, forman las cabeceras de un puente bajo el que fluyen las tranquilas y fecundas aguas de instrucciones, orientaciones, intimaciones y consejos sapienciales, ofrecidos a quienes aspiran a llevar una vida ordenada y en plenitud, ajena a desvíos y desvaríos que la pongan en peligro y degeneren en autodestrucción, en la muerte social. En esta primera parte la protagonista es la *Sabiduría* (הכמה / σοφία), contemplada desde dentro: *Temor de Yahvé* (יראת יהוה / φόβος κυρίου) y desde fuera: *Ley* (תורה / νόμος).

La segunda parte, sin embargo, se centra en un personaje de carne y hueso: el sabio (κάγω, 24,30), cuya presencia dejará huellas morfológicas en 33,16 (וגם אני); 39,12 (ἐκδιηγῆσομαι); 39,32 (התיצבתי...התבוננתי...הנחתי); 42,15 (אזכרה...הזיתי ואספרה); 44,1 (אהללה); 50,25 (קצה נפשי)¹. Por una parte se presenta como sosia terreno de la Sabiduría divina del cap. 24; por otra, como ejemplo de fecundidad (24,30-31) y lucidez (24,32) doctrinales sin limitaciones ni fronteras.

1. Otros ejemplos de primera persona del sg. no son homologables con el «yo» del autor, caso de 25,1 ἐν τρισὶν ἡράσθη ἡ ψυχὴ μου («tres cosas desea mi alma»); 25,2 τρία δὲ εἶδη ἐμίσησεν ἡ ψυχὴ μου («y tres clases [de personas] detesta mi alma»); 26,5 ἀπὸ τριῶν εὐλαβήθη ἡ καρδία μου («tres cosas teme mi corazón»); 26,28 ἐπὶ δυσὶν λελύπηται ἡ καρδία μου («dos cosas entristecen mi corazón»); etc. Se trata de formulaciones estereotipadas que no podrían oírse en boca de cualquier sabio educador.

I.1. ALOCUCIÓN SOBRE LA SABIDURÍA (caps. 1-2)

SU NATURALEZA Y SUS FRUTOS (1,1-10)

- | | |
|---|------------|
| 1 ¹ <i>Toda sabiduría proviene del Señor^a
y está con él para siempre^b.</i> | G |
| 2 <i>La arena de los mares, las gotas de la lluvia
y los días de la eternidad, ¿quién puede contarlos?</i> | |
| 3 <i>La altura del cielo, la anchura de la tierra
y la profundidad del abismo^a, ¿quién puede rastrearlas?</i> | |
| 4 <i>Antes de todo fue creada la sabiduría^a,
la inteligencia prudente desde la eternidad^b.</i> | |
| 5 <i>[La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios en el cielo,
sus canales son los mandamientos eternos.]^a</i> | GII |
| 6 <i>¿A quién fue revelada la raíz de la sabiduría^{a-b}?
¿Quién conoció sus recursos^c?</i> | G |
| 7 <i>[¿A quién fue revelada la ciencia de la sabiduría?,
¿quién comprendió su enorme eficacia?]^a</i> | GII |
| 8 <i>Uno solo es [sabio], temible en extremo^a:
el que está sentado en su trono^b.</i> | G |
| 9 <i>El propio Señor la creó^a,
la vio y la midió^b
y la derramó sobre todas sus obras^c:</i> | |
| 10 <i>sobre todo viviente según su medida^a
y la distribuyó entre quienes lo aman^b.</i> | |

Observaciones textuales

V. 1 a) «del Señor»: $\pi\alpha\rho\grave{\alpha}$ κυρίου = S מִן הַיְהוָה . Pero V *a Deo Domino* contempla el doble nombre divino, un hipotético (e imposible) יְהוָה .
b) «para siempre»: $\epsilon\iota\varsigma$ τὸν αἰῶνα². S عَلىٰ دَائم («desde siempre»)³. V amplía armonizando: *fuit semper et est ante aevum*.

V. 3 a) ἄβυσσον καὶ σοφίαν («abismo y sabiduría»), pero σοφία es sin duda un adelanto del v. 4a⁴. Lg. βάθος ἀβύσσου con V *profundum abyssi*⁵. Véase

1. Es posible que, en algún momento de la transmisión textual, un traductor-escriba V se encontrara con un ms que leía $\text{כָּל הַכְּמָה מֵעַם אֱלֹהִים}$ (πάσα σοφία παρὰ θεοῦ) o algo similar.

2. Siguen G Peters* 9; Ryssel, «Die Sprüche», 261; B-O 317; Hamp* 8; S-DL 136; Sauer* 42 n. 1; Marböck* 49; Kaiser* 9; Corley* 12.

3. Prefieren S Smend* 6; D-F 92; Rickenbacher 7; Marböck, *Weisheit im Wandel*, 19.

4. Término suprimido también, entre otros, por Rickenbacher 9; Kaiser, «Göttliche Weisheit», 293 n. 14; Wicke-Reuter, *Providenz*, 203 n. 80.

5. Corrigen también así Ryssel, «Die Sprüche», 261; Peters* 10; B-O 318; Volz 113; Hamp* 8; D-F 94; Rickenbacher 8; S-DL 137; Snaith* 9; Schreiner 17; Sauer* 42 n. 3;

Comentario. **S** adjetiva: כְּיַ אַבְיִסוֹס («y el gran abismo»), e. d. תְּהוֹם רַבָּה (cf. Is 51,10; Am 7,4; Sal 36,7; 78,15).

V. 4 **a)** προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία. **S** כְּחַסְדֵּי מַעְיָדֵי מַלְאָכָי («Más grande que todas estas cosas es la sabiduría»). **b)** καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰώνου⁶. **S** desorientado: כְּחַסְדֵּי מַעְיָדֵי מַלְאָכָי («y más fuerte la fe que lo anterior»)⁷. **GI** añade un v. 5: πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ ἐν ὑψίστοις / καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώνιοι («La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios que está en el cielo; sus canales son los mandamientos eternos»). Reproducido por **V**: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis et ingressus illius mandata aeterna*.

V. 5 **a)** Verso de **GI**: πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ ἐν ὑψίστοις / καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώνιοι⁸. Reproducido por **V**: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis et ingressus illius mandata aeterna*, pero ausente de **S**. Probablemente espurio⁹.

V. 6 **a)** «la raíz de la sabiduría»: ῥίζα σοφίας. Pero **S** כְּחַסְדֵּי מַעְיָדֵי («las raíces de la fe»)¹⁰. **b)** La numeración de los versículos ha sido hecha sobre un texto latino más largo que el texto griego; de ahí la ausencia en esta trad. de algunos versículos que son adiciones y que figuran también en un grupo de mss griegos. **c)** καὶ τὰ πανουργεύματα αὐτῆς τίς ἔγνω. **V** lit. *astutias illius*. **S** כְּחַסְדֵּי מַעְיָדֵי מַלְאָכָי («y los secretos de la prudencia, ¿a quién son revelados?»), donde כְּחַסְדֵּי מַעְיָדֵי es cosecha propia¹¹.

V. 7 **a)** Verso de **GI**: ἐπιστήμη σοφίας τίνι ἐφανερώθη / καὶ τὴν πολυπειρίαν αὐτῆς τίς συνῆκεν. **V** libre e impreciso: *disciplina sapientiae cui revelata est et manifestata et multiplicationem ingressus illius quis intellexit*. Es probable que *multiplicationem ingressus* no corresponda a πολυπειρίαν, sino a un hipotético πολυπορείαν (cf. *ingressus* para πορεύειν en v. 5 de **GI**)¹². Ausente de **S** y probable candidato a no original¹³.

V. 8 **a)** εἷς ἐστὶν σοφός φοβερὸς σφόδρα. **V** recarga el hem. glosando (sin referencia a σοφός): *unus est Altissimus creator Omnipotens rex potens et metuen-*

Kaiser* 9. Mantiene **G** Corley* 12. Por su parte, Marböck* 48s, basándose sin duda en **G**, traduce «die Abgründtiefe der Weisheit», como si hubiera leído ἄβυσσος τῆς σοφίας.

6. Aparte de מְעוֹלָה para el final, es difícil deducir un original. En cualquier caso, σύνεσις ο φρόνησις responden a תְּבוּנָה.

7. Parece que **S** leyó un posible תְּבוּנָה (véase nota previa) como אֲמוּנָה (כְּחַסְדֵּי מַעְיָדֵי). Por otra parte, entendió la prep. מִן de מְעוֹלָה como comparativo: חַסְדֵּי מַעְיָדֵי («más fuerte que»). Rickenbacher 8, siguiendo a Smend, supone para חַסְדֵּי מַעְיָדֵי la raíz hebrea גְּבַר y reconstruye כְּחַסְדֵּי מַעְיָדֵי מַלְאָכָי como גְּבוּרָה תְּבוּנָה. Improbable.

8. Presente en las recensiones lucianica y origeniana, así como en el uncial V.

9. También así, entre muchos, Smend* 8 («gewiss sekundär»); Peters* 10 («Zusatz»); Hamp* 8; D-F 94 («glossa d'ispirazione farisaica»); S-DL 137 («intrusive and secondary»); Lamparter 17 n. 2 («eine später eingefügte Glosse»); Snaith* 10; Schreiner 17; Sauer* 45; Kaiser* 9; Corley* 12 («later scribal addition»); Palmisano, *Siracide*, 42-43; A. J. Schmidt, *Wisdom, Cosmos and Cultus in the Book of Sirach* (Berlín: De Gruyter, 2019), 226 n. 50.

10. Aunque כְּחַסְדֵּי מַעְיָדֵי aparece en la Políglota de Londres y en el *codex Ambrosianus*, probablemente se trata de כְּחַסְדֵּי (sabiduría). Cf. Caldusch-Benages-Ferrer-Liesen 67.

11. Acepta, sin embargo, **S** Rickenbacher 9: «die verborgenen Dinge (oder: Geheimnisse) der Einsicht wer erkannte sie?».

12. El término πολυπειρία puede ser traducido también como «gran experiencia» o «gran habilidad».

13. Opinión de casi toda la crítica. Véanse los autores de cuatro notas más arriba.

das nimis. Tampoco **S** reproduce σοφός: ,סופוס סופוס סופוס («Él es uno, y terrible solo Él»)¹⁴. **b)** καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ. **V** amplía con el inicio del v. 9: *sedens super thronum illius et dominans Deus*, como si hubiese leído al final καὶ κυριεύων κύριος. **S** distinto: ,סופוס סופוס סופוס סופוס («Dios, él es quien domina sobre todos sus tesoros»)¹⁵.

V. 9 **a)** κύριος αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν, donde αὐτήν alude a σοφία. **V** dice *ipse creavit illam* y añade por su cuenta *spiritu sancto*¹⁶. **b)** καὶ εἶδεν καὶ ἐξήριθμυσεν αὐτήν. **V** *et vidit et dinumeravit et mensus est* («y vio y enumeró y midió»), que prescinde de αὐτήν¹⁷. **S** ofrece cuatro verbos: ,סופוס סופוס סופוס סופוס («la examinó y la vio y la contó y la dio»)¹⁸. **c)** καὶ ἐξέχεεν αὐτήν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ. **S** dice ,סופוס סופוס סופוס («y la repartió a todas sus obras»)¹⁹.

V. 10 **a)** μετὰ πάσης σαρκὸς κατὰ τὴν δόσιν αὐτοῦ²⁰; cf. **S** סופוס סופוס סופוס סופוס²¹, pero añade (¿aclarando?) un verbo usado ya en 9a: סופוס («se la dio»)²². **b)** καὶ ἐχορήγησεν αὐτήν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν²³. **S** ,סופוס סופוס סופוס («y la

14. Según algunos críticos, σοφός podría ser aportación del traductor. No contemplan σοφός Smend* 8; B-O 318; Rickenbacher 9s; Sauer* 42 n. 5. Lo mantienen Rysell, «Die Sprüche», 262; Peters* 9; Hamp* 8; D-F 94; Lamparter 17; S-DL 138s; Schreiner 18; Marböck* 48; Kaiser* 9; Corley* 12. En aplicación de su tesis sobre la doble etapa en la historia redaccional de **S** (véase nota a 7,5b), Joosten, «Language and Textual History», 195 opina que σοφός (seguramente hebr. סופוס) pasó al arameo targumico como סופוס (סופוס = «muy»); pero tal significado no tenía cabida en siríaco, por lo que el revisor lo interpretó como סופוס («solo»). Dudoso, pues la forma ,סופוס reclama más bien hebr. סופוס.

15. Es evidente la relación semántica entre *dominans* (משל) y el vb. סופוס. Por otra parte, סופוס (אוצר) puede equivaler a אוצר (error por צר = ἔκτισεν αὐτήν del siguiente verso).

16. Vestigio de la **VL** según Rickenbacher 171. Según D-A 28, esta interpolación cristiana pone de relieve la importancia de las especulaciones judías sobre la Sabiduría para la edificación del edificio de la teología trinitaria.

17. Es posible que **V** tuviera también acceso a la var. ἐμέτρησεν (*mensus est*).

18. Como en 1,4 (véase), también aquí omite **S** la idea de creación (ἔκτισεν/רא). Es probable que el traductor prescindiese de la tradición de Pr 8,22 en favor de la de Jb 28,27: אָן רָאָה וְיִסְפְּרָה הַכִּינִיָּה וְגַם־הַקָּרָה. Parece rebuscada la explicación de M. M. Winter, «Ben Sira in Syriac (Part II)», 502: «Granted that it [the reference to the creation of wisdom] stood in the original, the Greek translator would not have found the notion offensive, but an orthodox Syrian Christian writing in the wake of the Arian controversy would have had a powerful motive for changing it».

19. La forma סופוס correspondería al hebreo ויהלל. Pero es probable que sea aportación del traductor, que leyó un posible ויהלל (καὶ ἐξέχεεν) como ויהלל («y dio»). Cf. hem. previo.

20. Parece contaminación del hem. previo.

21. Para κατὰ τὴν δόσιν αὐτοῦ Segal* 3 supone סופוס סופוס סופוס סופוס, pero סופוס סופוס apunta quizá a סופוס סופוס. Véase Walkenhorst, «Weise werden», 222.

22. El término סופוס («según su voluntad») es sin duda interpretación de τὴν δόσιν αὐτοῦ. En cualquier caso, sorprende el cambio de prep. (de ἐπὶ a μετὰ). **V** entendió también aquí la prep. ἐπὶ: *et super omnem carnem*. Quizá habría que entender **G** como (οὐτως ἐποίησε) μετὰ...

23. Para ἀγαπῶσιν, ms 106 dice φοβουμένοις, que es la lect. de **S**. Algunos críticos creen que esta es la lect. adecuada y que ἀγαπῶσιν se debe al influjo de ἀγάπης de **GI** (véase a continuación), ¡pero bien podría ser a la inversa! Se inclinan por **S** Smend* 9; R. Sander, *Furcht und Liebe im Palästinensischen Judentum* (Stuttgart: Kolhammer, 1935), 29 n. 1; D-F 94 «coloro che lo temono»; Haspecker 51s; Marböck, *Weisheit im Wandel*, 21; Rickenbacher 10; Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiástico*, 146; Sauer* 43 n. 7; Schreiner 18; Schmidt, *Wisdom*, 227 n. 54. Optan por **G** Rysell 262; Peters* 12; B-O 318; Hamp* 8; S-DL 137; Marböck* 49; Kaiser* 9; Corley* 12. Para los rasgos semánticos de ἐχορήγησεν, véase Usener, «Das Griechisch des Jesus Sirach», 160 n. 51.

multiplicó para todos los que lo temen») ²⁴. **GII** añade: ἀγάπησις κυρίου ἐνδοξος σοφία, οἷς δ' ἂν ὀπιάνηται μερίζει αὐτὴν εἰς ὄρασιν αὐτοῦ ²⁵ («El amor al Señor es una sabiduría honorable, / y a aquellos a quienes se ha aparecido se la reparte para que lo contemplen») ²⁶ = **V** *dilectio Dei honorabilis sapientia, quibus autem apparuerit in visu diligunt eam in visione*. Ausente de **S**.

Comentario

Este poema inicial sobre el origen y función de la Sabiduría, así como el siguiente, relativo al temor del Señor, sirven de introducción a todo el libro: כול החכמה y יראת יי' constituyen los pernos sobre los que gira toda la enseñanza que Ben Sira trata de transmitir a sus lectores ²⁷. Su temática está relacionada con Pr 8,22-31 y Jb 28, aunque cada uno de los poemas tiene su propia identidad teológica ²⁸. El lector advierte, desde un primer momento, que aquí la sabiduría no constituye el fruto de los conocimientos acumulados por la experiencia humana, sino que se trata de una primigenia cualidad divina ²⁹, no patente *a priori* a los humanos ³⁰.

24. El vb. correspondría al hebreo ספק. Pero en LXX χορηγέω traduce כול Pilpel. Es posible que el traductor entendiese כול como כל («todo» = «abundante»).

25. Presente en la recensión de Orígenes y en algunos mss minúsculos (493-672-694-743), pero no en el 248. Bussino, *Additions*, 41 aventura como hipotético original אהבת יהוה אלהים / ל[ן] יראתו יתקנה / להקנה לפרעהו Segal* 5 supone להקנה לפרעהו יראתו יתקנה להקנה לפרעהו.

26. Es legítimo preguntarse si יראת (hipótesis por ὄρασιν) no será error de lect. por יראת (original φόβον), es decir, confusión de formas nominales de los verbos יראת y ירא. Véase también Gilbert, «Voir ou craindre le Seigneur? Si 1,10d» (Recopilación), 217-222; Id., «Methodological and Hermeneutical Trends», 7. De este modo habría que suponer la misma *Vortage* hebrea para **S** y **GII**. Y probablemente también para **G**, pues a nivel teológico (no lingüístico) temor y amor al Señor pueden ser equivalentes (cf. 25,12): la mejor manifestación de amor es el respeto, la reverencia. Discrepancias en este punto de Beentjes, «Full Wisdom is from the Lord», 146. Sobre el carácter espurio de este verso, consultar Von Schlatter 103s; Peters* 12; S-DL 136-137. Véase también Schreiner 18; Sauer* 43 n. 8; Kaiser* 9; Schmidt, *Wisdom*, 227 n. 55. No reproducido por Hamp* 8; D-F 94; Lamparter 17; Corley* 12.

27. Sobre el temor del Señor véase, entre otros, Zartelli, «Yir' at YHWH nella Bibbia, in Ben Sira e nei rotoli di Qumran», 229-237.

28. Leemos en Gregory, «Appearance versus Reality», 61: «In Ben Sira's opening poem on Wisdom in 1:1-10, he explores the topic of the origin and the preeminence of wisdom. While it is widely recognized that this is conceptually indebted to Proverbs 8..., the poem departs from Proverbs in ways that deliberately echo and respond to Job 28». Hadot 81 habla con razón de «liens étroits» entre Job 28 y nuestro texto. Pero habría que matizar, pues, mientras el poema de Job habla de una Sabiduría propia del ámbito divino y, por tanto, inaccesible a los humanos, nuestro texto lo completa, pues pone de relieve la generosidad de Yahvé en la concesión de la Sabiduría a los que lo aman (v. 10b). Más aún, de tal concesión se benefician «todas sus obras..., todo viviente» (vv. 9b-10a). Sobre posibles puntos de contacto de nuestro libro con Job véase Harrington, *Jesus Ben Sira*, 15-17. Sobre la naturaleza de esta sección y su función en el libro, consultar Beentjes, «Full Wisdom is from the Lord», 139-154.

29. Observará el lector las coincidencias léxicas de este segmento con algunas partes del cap. 24 (concretamente los vv. 3-7). Las interpretamos como una especie de *inclusión* literaria, que justifica nuestra idea de que el cap. 24 es el final de la primera parte, no el comienzo de la segunda. Argall, *1 Enoch and Sirach*, 154-158 deduce de dichas coincidencias justamente la idea contraria, es decir, que el cap. 24 es el inicio de la segunda parte: el cap. 1 es a los caps. 2-23 lo que el cap. 24 a los caps. 25-50.

30. Sobre esta «sabiduría oculta», véase B. L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 23-27. Consultar también las pp. 49-60.

El poema, cargado de motivos hímnicos³¹, presenta una estructura un tanto deshilvanada, pero suficientemente coherente³². La afirmación inaugural sobre el origen divino de la Sabiduría es desarrollada en los vv. 4-9. Su naturaleza inabarcable e indescifrable (como inabarcable e indescifrable es el cosmos para los humanos) es descrita en los vv. 2-3 mediante el recurso a imágenes espacio-temporales que se hurtan a la experiencia humana. La Sabiduría solo puede abandonar su ocultamiento mediante un desvelamiento (v. 6) de su Sabio creador (vv. 8-9a). La acción creadora divina es descrita en términos humanos: «la vio y la midió» (v. 9b). Las expresiones «la derramó..., la concedió... y la distribuyó» (vv. 9c-10) completan el cuadro y remiten a la proveniencia del v. 1³³.

1,1 La primera afirmación, global y contundente, afecta a la proveniencia de la sabiduría (v. 1a): *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου* («Toda sabiduría proviene del Señor») ³⁴. La preposición *παρὰ* con genitivo denota origen: el Señor es la fuente. La expresión *πᾶσα σοφία* hace referencia a *todo* aquello que, en el ámbito del pensamiento y/o de la praxis, merece ser denominado «sabiduría» ³⁵. Pero, de entrada, el poeta trata de evitar posibles interpretaciones erróneas. La sabiduría humana no es un elemento desconectado de la sabiduría divina, sino una proyección de esta, una concesión (cf. v. 10 *καὶ ἐχορήγησεν αὐτήν*, con el que forma inclusión temática) ³⁶. En cualquier caso, el poeta quiere hacer aquí los honores a la Sabiduría, con mayúscula, presentarla como una entidad creada (cf. *ἐκτίσται* en v. 4a) pero cuasi-divina. La fórmula estilizada *παρὰ κυρίου* se vuelve más plástica en 24,3: *ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον*. La sabiduría divina no es una cualidad efímera (como se da el caso entre los humanos), sino una posesión divina imperecedera y permanente ³⁷, como el propio Yahvé (v. 1b): *καὶ μετ' αὐτοῦ ἔστιν εἰς τὸν αἰῶνα*

31. Véase al respecto Baumgartner, «Die literarischen Gattungen», 174-175; Marböck, *Weisheit im Wandel*, 25-26; Wicke-Reuter, *Providenz*, 203.

32. No podemos aceptar el criterio de Perdue, *Wisdom Literature*, 237: «The literary structure of this poem is based on four questions found in verses 2, 3, 6 and 7 [GII]... The answers to these questions are found in verses 8-10». Pero quedaría marginada la función del v. 4. Una estructura análoga a la nuestra en Harrington, *Jesus Ben Sira*, 31.

33. Un estudio minucioso sobre este poema en Schmidt, *Wisdom*, 225-241. Véase también Marböck, *Weisheit im Wandel*, 17-34; Perdue, *Wisdom Literature*, 237-238; Id., *Wisdom and Creation*, 248-251; Rogers, *Mediatrix*, 147-155. Consultar asimismo las observaciones de Reiterer, «Three Poetic Pillars», 29-31.

34. Probablemente *כָּל חֵכְמָה מֵעַם יי*. Segal* 3 supone *מֵאֵת יי*. Pero la posesión divina de la sabiduría queda mejor subrayada con un doble *עַם* (cf. segundo hem.).

35. En el AT no es inusual leer pasajes que hablan de la sabiduría ilimitada (Sal 147,5, *אֵין מִסְפָּר*) e inescrutable (Is 40,28, *אֵין חֵקֶר*) de Yahvé, que él usa en su proyecto creador (Jr 10,12 = 51,15) y que comunica a los hombres (Sal 51,8, *תִּקְנֶה תוֹדֵי יְיָ*). Pero la fórmula *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου* es ciertamente novedosa, aunque en los conventículos urbanos cultos de Palestina quizá no sorprendió debido al contacto con la filosofía estoica. Véase al caso Marböck, *Wisdom im Wandel*, 31.

36. Consultar al respecto Di Lella, «God and Wisdom», 7-10. Parece evidente que, para Ben Sira, el dios hebreo es la fuente de la sabiduría universal, que incluye también la sabiduría humana. Pero nuestro autor habla de la sabiduría (Sabiduría) en términos creacionales, por lo que habría que evitar en lo posible las analogías con el *λόγος* estoico, principio que dio forma a todo el cosmos, tal como hace Kaiser, «Göttliche Weisheit», 293. Véase también Marböck, *Weisheit im Wandel*, 93; Collins, *Jewish Wisdom*, 56-57; Wicke-Reuter, *Providenz*, 188-223 (esp. 220-223).

37. No es extraño advertir entre los antiguos intérpretes lecturas cristianas de este y otros pasajes afines. Leemos en A Lapidé 41-42: «Sapientia hic indefinite & generatim ponitur... Primo ergo intelligas Sapientiam increatam, tum essentialem, quae communis

(«y está con él para siempre»)³⁸. La fórmula previa *παρὰ κυρίου* puede aplicarse a toda la realidad creada, pero en el caso de la Sabiduría el escenario se amplía: el Señor es el *locus* de la Sabiduría y esta un sosia del ser divino desde el punto de vista teo-operativo³⁹. La versión **S** *من حلاله* (cf. **V** *ante avum*) se hace eco de la tradición de Pr 8,23 *יְהוָה עִמָּךְ וְלֹא תִפְזַר*. La diferencia entre **G** y **S** no implica necesariamente que, para estas versiones, la sabiduría sea una adquisición o bien una creatura, respectivamente. El poeta quiere poner de relieve que la Sabiduría forma parte del proyecto de Yahvé sobre el cosmos y la historia⁴⁰. Creemos que este v. 1 es programático para la primera parte del libro (caps. 1–24)⁴¹, pues el origen divino de σοφία en este verso se materializa (y se explicita) en 24,3a *ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξήληθον*.

1,2-3 Pasa el poeta a ahondar en el carácter inabarcable e irrastreable de la sabiduría divina: ejemplos de pequeñez y multiplicidad incontable («arena», «gotas», «días», v. 2), de dimensiones inabarcables («altura», «anchura», «profundidad», v. 3), nos ponen en la pista del carácter inalcanzable de la sabiduría para quien no sea dios. La presentación de estas «tareas imposibles», un elemento retórico muy querido por la sabiduría teológica, pretende ser teológicamente positiva, lejos del pesimismo de Pr 30,4. La formulación de estas preguntas sin respuesta pretende situar al ser humano dentro de sus propios límites creaturales y exaltar la grandeza divina. Resulta retóricamente eficaz la sucesión de pronombres interrogativos no objetivos: *τίς ἐξαριθμήσει* (lit. «¿quién enumerará?», v. 2b), *τίς ἐξιχνύσει* (lit. «¿quién seguirá el rastro?», v. 3b), *τίς ἔγνω* («¿quién conoció?», v. 6b), *τίς συνήκεν* («¿Quién comprendió?», **GI** v. 7b)⁴². Las preguntas, necesariamente retóricas, exigen como hipotética respuesta (negativa) *οὐδ-είς*. Pero la incógnita es desvelada cuando desaparece el morfema negativo y el *τίς* da paso al *εἶς* («Uno solo», v. 8a), personalizando así el poema.

Leemos en el v. 2: *ἄμμον θαλασσῶν καὶ σταγόνας ὕετοῦ / καὶ ἡμέρας αἰῶνος τίς ἐξαριθμήσει* («La arena de los mares, las gotas de la lluvia / y los días de la eternidad, ¿quién puede contarlos?»)⁴³. La imagen de la arena de los mares (prob. *ים הול*)⁴⁴ es tópica; véase Gn 32,13; 41,49; Is 10,22; Jr 15,8

est Patri, Filio & Spiritui Sancto; haec enim manat ab essentia deitatis: unde cum Deo trino & uno fuit semper». Pero se trata de una extrapolación interpretativa que no favorece la correcta comprensión de la frase en el marco del pensamiento judío.

38. Se puede pensar en *עמו היה לעולם*. Pero este término *ad quem* es paliado por **S** *من حلاله* («desde siempre»).

39. Como veremos en el cap. 24, podemos decir que la fórmula «el Señor posee sabiduría» (cf. Jb 12,13 *עמו חכמה... ותבונה*) se amplía a «el Señor es Sabiduría».

40. En la antigua exégesis parecen normales las referencias cristológicas al Logos. Respecto a este verso, leemos en Arnald 1: «The Meaning... is that Wisdom considered as the Λόγος or a Divine Attribute, is always present with God, as his Joint-counsellor and the Partner of his Throne» (mayúsculas originales).

41. En este punto estamos en desacuerdo con Beentjes, «Full Wisdom is from the Lord», 142: «One should bear in mind, however, that it [v. 1] also serves as the heading of the entire book». (Véase también 147-148.) En la segunda parte del libro (caps. 25–51) no hay rastro de este teologúmeno.

42. En realidad *τίς* vale aquí por *τίς ἄνθρωπος*, es decir, *τίνας* (la humanidad). Las cuatro preguntas mantienen un claro equilibrio: las dos primeras (formulación en futuro) apuntan a la etapa posreacional; las dos últimas (formulación en pasado), al estadio prereacional.

43. D-A 27 remiten al *Libro de los secretos de Henoc* 47,5, «qui donne presque littéralment le même texte».

44. Para F-G 12 y Segal* 3 se trata de *ים הול*.

[corr.]; 33,22; Os 2,1. Algunos de estos textos explicitan la multiplicidad (raíz רבה) o la imposibilidad de calcular lo mencionado (לא ספרו לא מדד). Idénticas denotaciones cabría aplicar a la sabiduría de la que nos habla aquí Ben Sira. Por lo que respecta a las gotas de la lluvia (prob. נטפי מים⁴⁵, cf. Jb 36,27), la propia imagen habla por sí sola: abundancia y fecundidad. La traducción «días de la eternidad» (ἡμέρας αἰῶνος; prob. ימי עולם) podría ser mejorada como «días del tiempo». En efecto, el término עולם denota tiempo o duración indefinida o incalculable, en el pasado o en el futuro. Se trata de una medida temporal: en el pasado, lo cósmico o la historia; en el futuro, la vida de un individuo o de un pueblo, pero también lo cósmico y la historia. La fórmula absoluta ימי עולם solo aparece en Isaías (63,9.11)⁴⁶, pero en referencia al pasado (uso del vb. זכר). Las fórmulas compuestas כימי עולם (Am 9,11; Mi 7,14; Mal 3,4) o מימי עולם (Mi 5,1) remiten igualmente al pasado. En nuestro texto, ἡμέρας αἰῶνος puede mirar también al futuro, como se deduce de εἰς τὸν αἰῶνα (v. 1). El pronombre interrogativo τίς incluye a todo aquel que no es κύριος, es decir, a toda la humanidad. Es evidente que un mortal, un ser temporalmente limitado, no puede «contar los días del tiempo». Es una prerrogativa del Señor de la Sabiduría. El marco de estos versos está claramente anclado en la teología de la creación. Ben Sira quiere dejar claro desde el principio la relación de la Sabiduría con la actividad creadora divina (cf. cap. 24)⁴⁷.

El marco creacional es ampliado a continuación con la mención de los grandes espacios. Lo diminuto o singular («arena», «gotas», «días») deja paso a lo grandioso (v. 3): ὕψος οὐρανοῦ καὶ πλάτος γῆς / καὶ βάθος ἄβυσσου τίς ἐξιχνιάσει («La altura del cielo y la anchura de la tierra / y la profundidad del abismo, ¿quién puede rastrearlas?»)⁴⁸. Las imágenes de este verso proponen una clara verticalidad espacial: cielo, tierra y abismo, desde el techo del cosmos al ignoto seno del inframundo⁴⁹. Esta verticalidad es atravesada por una línea horizontal (πλάτος γῆς: «la anchura de la tierra»). Queda así diseñado un círculo en torno a dos ejes cruzados, una hermosa figura poética de la totalidad, campo de operaciones del Creador. La expresión ὕψος οὐρανοῦ («altura del cielo»; prob. גבה שמים, cf. Sal 103,11) remite directamente al ámbito divino, al que no tienen acceso los humanos. Estos ven limitados su existencia y sus proyectos a otro ámbito, el de la tierra. Sin embargo, sus desconocidas medidas (πλάτος; prob. מרחב [ו מרחב, cf. Hab 1,6])

45. Según Segal *l. c.* עֲשֵׂי נְטֵפֵי.

46. Encontramos עולם עולם en Dt 32,7. Pero véase el aparato crítico de BHS.

47. La sabiduría divina no se plasma sin más en la creación de todo (universalidad de la sabiduría), sino sobre todo en la creación de un todo ordenado (cosmos) con rasgos inamovibles (cf. Si 16,24–17,14). Véase también Schnabel 16-18.

48. En el segundo hem. βάθος ἄβυσσου (cf. V *profundum abyssi*) es corrección de ἄβυσσον καὶ σοφίαν. Cf. también סַיִר אַבְיִסוֹמֵחַ («y el gran abismo»). Hay razones formales para adoptar βάθος ἄβυσσου. En primer lugar, cabría esperar una composición sintáctica análoga a la de las unidades del v. 2. En segundo lugar, se esperaría una correlación terminológica en este verso: οὐρανοῦ ~ ἄβυσσου; ὕψος ~ βάθος. Finalmente, las tres unidades de genitivos de los vv. 2 y 3a («arena de los mares», «gotas de lluvia», «días de la eternidad») deberían verse correspondidas con otra análoga.

49. Esta consideración tripartita de lo creado es tópica en la Biblia. Se puede recurrir, como ejemplo, al libro de Job: «El redactor de los discursos de Yahvé llevó a cabo un notable ejercicio literario, fundiendo en un todo relativamente armónico las dimensiones de lo creado en su verticalidad: cielo (astros y meteoros), tierra (animales salvajes) y abismo (Behemot/Leviatán). Sobre toda esa realidad se ciernen la sabiduría y el poder divinos» (V. Morla, *Libro de Job. Recóndita armonía* [Estella: Verbo Divino, 2017], 1320s).

limitan la presencia humana en ella. El «abismo» constituye el tercer elemento de la verticalidad. Ninguna determinación recibe este término en **G**, pero, como hemos dicho, hay que suponer βάθος (correlación ὕψος y πλάτος; véase **OT**). El inframundo no es un lugar al que tengan acceso los humanos en vida, aunque paradójicamente será su morada eterna tras su muerte. En la tradición bíblica repugna relacionar a Yahvé con el Abismo (no es su morada), símbolo del caos y del mal. Sin embargo, él fue quien lo manipuló en los orígenes (cf. Gn 1) y, por tanto, no se puede negar que tenga acceso a él. Leemos en Am 9,2:

... mataré a espada a los que queden,
no huirá de entre ellos un solo fugitivo
ni un evadido escapará.

Si fuerzan la entrada del Sheol,
de allí los agarrará mi mano;
si suben hasta el cielo,
de allí los haré bajar⁵⁰.

Sorprende, sin embargo, el recorte que observamos en Jb 28,13-14 como respuesta a la pregunta sobre el desconocido origen de la Sabiduría y su morada:

El ser humano no sabe dónde está,
no se encuentra en la tierra de los vivos.

Dice el Abismo: «No está en mí»;
dice el Mar: «No está conmigo».

En dos dimensiones del espacio creado (tierra y abismo) no hay conocimiento de la Sabiduría, solo noticias (v. 22). Es probable que este recorte se deba al propósito del autor de Jb 28: «Elohim dió con su camino, él es quien conoció su morada» (v. 23).

Volviendo a nuestro texto, es evidente que ningún humano puede contar (v. 2b) ni rastrear (v. 3b) lo que solo es contable y rastreable para el Señor. Nuevamente el pronombre interrogativo τίς supone un reto. La sabiduría desplegada por Yahvé en su acción creadora es propiamente su Sabiduría, aislada de cualquier pretensión humana de dar con ella y manipularla⁵¹. Al primer verbo (ἐξαριθμέω, v. 2b) corresponde seguramente מנה; al segundo (ἐξίχνιάζω, v. 3b), חקר (cf. LXX)⁵². El primer verbo hebreo suele aparecer en el marco de una afirmación o una pregunta retórica sobre tareas imposibles (Gn 13,16; Nm 23,10; 1 R 3,8). Los contextos son distintos del que nos ocupa, pero siempre se trata del resultado de una acción divina. El segundo verbo es aplicable a las actividades humanas (Pr 25,2 [el rey]; Jb 28,3; Qo 12,9), pero fundamentalmente a las divinas: Yahvé es capaz de rastrear el corazón o el interior de los humanos (Jr 17,10; Sal 44,22; 139,1.23) y de examinar a la Sabiduría (Jb 28,27). Podríamos acabar este

50. También aquí se percibe la tridimensionalidad: la tierra, donde Yahvé castiga a los malvados, el abismo y el cielo.

51. A este respecto, vale la pena traer a colación el drama de Edén: nutrirse del árbol de la ciencia (חַי הַעֵץ, 2,17) proporcionaría sabiduría (חַי הַעֵץ, 3,6) a la primera pareja. La osadía los precipitó a la muerte.

52. Asimismo Argall, *1 Enoch and Sirach*, 155 n. 378.

apartado con una cita de Jeremías en la que se combinan מנה y הקר con una mención del cielo y la tierra:

Si pudieran medirse (אם ימדד) los altos cielos
y sondearse (וַיִּקְרַר) las hondas bases de la tierra... (Jr 31,37).

1,4-7 La pregunta sobre la proveniencia de la Sabiduría (v. 1) recibe ahora una primera respuesta (v. **4a**): προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία («Antes de todo fue creada la sabiduría»)⁵³. En este punto es necesario recordar las afinidades de este verso con segmentos de otro himno que también pone de relieve la íntima relación entre Sabiduría y creación⁵⁴, concretamente 24,3a.9a: ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον... πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με («Yo salí de la boca del Altísimo... antes de los siglos, desde el principio, me creó»)⁵⁵. Una vez confesada su cualidad de creatura, habrá que esperar al v. 9 para conocer a su Creador. El femenino de la expresión temporal προτέρα πάντων remite sin duda a σοφία del v. 1a. A propósito de esta expresión, no podemos pasar por alto Pr 8,22b: הַיְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דְּרַכּוֹ קָדָם מִפְּעֻלָּי מִצְּעָדָי («Yahvé me creó como primicia de su actividad, antes de sus obras de antaño»)⁵⁶. El v. **4b** insiste en el origen primordial de la Sabiduría: καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος (lit. «y la inteligencia de la prudencia desde la eternidad»). La expresión σύνεσις φρονήσεως forma endiádis: «inteligencia prudente» o «prudencia inteligente»⁵⁷. En cualquier caso, ha de entenderse como una superdotación de la σοφία / חכמה. Mediante la acumulación de sinónimos, el poeta trata de resaltar la soberana excelencia de la Sabiduría divina. Más tarde hablará de su donación a todos los seres.

Pero aquí nos adentramos en un terreno muy lábil, pues hemos de hacer frente a una doble tradición literario-teológica: Yahvé creó la Sabiduría o

53. Para προτέρα πάντων, Segal* 3 supone לפני כל, pero no podría descartarse ראשית הכל. Por lo que respecta al verbo «crear» (κτίζω), podría tratarse originalmente de ברא (F-G 12) o de שש. Pero, dado que se trata del principio absoluto de una actividad divina (cf. Gn 1,1), nos inclinamos por el primero (נברא חכמה). S prescinde de ἔκτισται y malinterpreta προτέρα. La explicación de M. M. Winter, «Ben Sira in Syriac (Part II)», 501 carece de convicción: «Clearly there has been a deliberate alteration to remove the offensive notion that wisdom was created. The reference to eternity makes it clear that it is divine wisdom, and not just the attribute of a single human being». Pero el traductor S no tenía por qué sentirse incómodo ante tal idea, pues sin duda conocía Pr 8,22a: הַיְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דְּרַכּוֹ.

54. Sobre la naturaleza de estos dos conceptos y su relación entre sí véase Schnabel 16-20; Fischer, «Weisheit und Schöpfung», 81-93 (esp. 86-89).

55. La mutua referencia es sin duda premeditada, como se deduce también de la presencia del verbo κτίζω en ambos textos. Es una forma que tiene el redactor de crear afinidades léxicas para propiciar una razonable estructura. Sorprende que Beentjes, «Structural Use of Scripture», 59 no se refiera a 24,9 en su afirmación: «The idea that the Lord created wisdom before all other things –as found in Si 1:4 and 1:9– hardly ever appears in the Old Testament». Sobre la relación entre pensamiento sapiencial y teología de la creación, véase Marböck, *Weisheit im Wandel*, 134-154.

56. Precisamente en virtud de este texto, Bretschneider 58 opina que aquí no se trata de «crear»: «κτίζειν hic non *create*, sed *parare*, omnia ita instituire, ut aliquid vere eveniat; et respondet hebr. קנה, quod Prov. VIII,22 in eadem sententia legitur» (cursiva del autor).

57. Así ya Vatablo, según noticia en A Lapide 48. Rickenbacher 8 está equivocado respecto a esta formulación: «Eine solcher Ausdruck... kann schwerlich echt sein». Su traducción no se ajusta a la endiádis y resulta altamente hipotética: «das Wunderwerk der Einsicht». Parecido Marböck, *Weisheit im Wandel*, 20: «der Ausdruck σύνεσις φρονήσεως nicht dem Original entsprechen kann». Por su parte, Ryssel 261 opina que este v. 4 es un añadido helenista.

Yahvé se topó con la Sabiduría. En Pr 8,22ss parece no haber dudas: ...יהוה קנני יהי הוללתי «Yahvé me creó... fui engendrada (bis)». La única sombra de duda está en el verbo קנה, que significa sobre todo «adquirir». Por otros derroteros nos conduce la tradición textual de Jb 28: «Elohim dio con su camino, él es quien conoció su morada... Entonces la vio y la describió, la estableció y la escribió (הגם הִקְרָה וְגַם הִכִּינָה וְגַם הִסְפִּירָה וְגַם הִרְאָה)» (vv. 23.27)⁵⁸. Sorprende la ausencia de verbos relativos a la creación, en favor de los que describen la búsqueda y el escrutinio. Pero volveremos más en detalle sobre este punto en el comentario al cap. 24⁵⁹.

El texto griego largo (**GII**)⁶⁰ incluye aquí un estico a todas luces espurio (v. 5)⁶¹: πηγῆ σοφίας λόγος θεοῦ ἐν ὑψίστοις / καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώνιοι (lit. «La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios en las alturas / y sus canales, los mandamientos eternos»)⁶². Es indiferente dilucidar si la circunstancia ἐν ὑψίστοις se refiere a πηγῆ (una fuente en las alturas) o a θεός (Dios [que mora] en las alturas), pues veremos en el cap. 24 que el propio Yahvé es la fuente de la Sabiduría⁶³. Las imágenes acuáticas de πηγῆ y πορεῖαι se hacen sin duda eco de 24,25-31: de los caudalosos ríos míticos y de la acequia/mar con la que el propio Ben Sira describe su autocomprensión. Lo interesante no es saber por quién ha sido introducido aquí este verso, sino el porqué, es decir, la razón de su inclusión. Si tenemos en cuenta que el proyecto educativo del autor se sustenta en el trípode Sabiduría, Temor de Yahvé y Ley, no es difícil deducir que algún escriba con espíritu creativo introdujo aquí los ἐντολαὶ αἰώνιοι, puesto que el cap. 1, que constituye el frontispicio del libro, solo menciona la Sabiduría (1,1-10) y el Temor de Yahvé (1,11-20)⁶⁴. Con buen criterio, el escriba ubicó la mención de la Ley en un lugar eminente, llamativo, en los primeros compases de la obra. De otro modo, habría que esperar al v. 26 para encontrar ἐπιθυμήσας σοφίαν διατήρησον ἐντολάς («Si deseas la sabiduría, guarda los mandamientos»), en otro contexto.

Si, como hemos visto más arriba, el ser humano es incapaz de medir y rastrear realidades materiales (arena, gotas de lluvia) o temporales (días

58. Sobre esta traducción y su justificación, véase V. Morla, *Libro de Job. Recóndita armonía* (Estella: Verbo Divino, 2017), 929s.

59. En la tradición teológica del cap. 24 parece basarse el v. 5 (**GII**), que comentamos sucintamente a continuación.

60. Véanse los testigos textuales en Ziegler, *Sapientia*, 128.

61. Sobre la naturaleza literaria y la función teológica de los versos **GII** (vv. 5.7.10cd), véase Beentjes, «Full Wisdom is from the Lord», 144-146.

62. La expresión πηγῆ σοφίας (en LXX solo en Bar 3,12 ἐγκατέλιπες τὴν πηγὴν τῆς σοφίας) aparece en la Biblia canónica como מְקוֹר הַחַיִּים (cf. Pr 18,4). De responder a una *Vorlage* hebrea, el resto del primer hem. podría ser דבר אלהים במרומים (דְּבַר אֱלֹהִים בְּמַרְוֹמִים). Segal* 4 supone על עֲלִיּוֹן בְּרַב אֵל עֲלִיּוֹן. Más datos en Bussino, *Additions*, 24-27. El término πορεία solo aparece en **G** 43,5 (ἐν λόγοις αὐτοῦ κατέσπευσεν πορείαν), que parece traducir msB אצריח («sus corceles»). En los LXX está relacionado con la raíz הלך, por lo que para καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς cabría suponer והליכותיה (וְהִלְכוֹתֶיהָ), cf. Sal 68,25a. La expresión ἐντολαὶ αἰώνιοι correspondería seguramente a חקת עולם (חֻקֵּי עוֹלָם).

63. Sobre este λόγος θεοῦ leemos en Arndt 3: «We may understand by the Word of God either the Logos personally, who is called the Almighty Word in the Book of *Wisdom* c viii 15..., or the Holy Scripture, which is the Source of Wisdom and a rich Treasury of heavenly Knowledge, and that the Commandments therein contained are the Way to Wisdom». Sin duda Ben Sira suscribiría la segunda parte de esta interpretación.

64. De acuerdo con Snaith* 10: «Verse 5 was probably added as a note to refer readers to the later identification of wisdom with the law».

del tiempo) propias de su hábitat, ¿cómo podría tener acceso al hábitat divino, a una entidad creada y establecida por la divinidad a su servicio? Gozar de una capacidad de conocer a la Sabiduría implicaría al mismo tiempo poder conocer a su Creador. Si, para conocer a Yáhvê, el ser humano necesita de su revelación directa (cf. las tradiciones mosaicas del Pentateuco), otro tanto supone el acceso al conocimiento de la Sabiduría (v. 6a): *ρίζα σοφίας τίνι ἀπεκαλύφθη* («¿A quién fue revelada la raíz de la sabiduría?»)⁶⁵. El verbo para denotar la revelación es clásico: *ἀποκαλύπτω* (prob. *הלל*). La pregunta no es retórica; remite al v. 10. La expresión «raíz de la sabiduría» (*ρίζα σοφίας*) introduce al lector en el mundo de las imágenes vegetales. La raíz de una planta se hunde en la tierra y escapa al primer escrutinio de una persona; así, el origen y la función de la sabiduría pasa *naturalmente* desapercibida para los seres humanos⁶⁶. En la tradición bíblica, la imagen de la raíz sirve para aludir a lo inescrutable (cf. *חֵטְא יְשִׁרְשֵׁף* en Jb 36,30)⁶⁷. Más tarde (1,20) expondrá Ben Sira la condición indispensable para dar con la raíz de la Sabiduría. Cabe resaltar la presencia del pronombre interrogativo *τίνι*, que remite hacia atrás (*τίς* en vv. 2b y 3b) y hacia adelante (véase v. 6b).

El v. 6b insiste en el reto del conocimiento: *καὶ τὰ πανουργεύματα αὐτῆς τίς ἔγνω* («¿y quién conoció sus recursos?»)⁶⁸. El verbo traducido por «conoció» (*γινώσκω*) está en correlación con el previo *ἀποκαλύπτω*: el conocimiento de algo es imprescindible para revelar su naturaleza, sobre todo si se conocen sus funciones y mecanismos. Este es el sentido de la traducción «sus recursos» (*πανουργεύματα αὐτῆς*, cf. *V astutias illius*). Se trata literalmente de «todo tipo de actividad» (cf. *πολυπειρία* de **ΓII** v. 7) potencial del objeto conocido⁶⁹. Los próximos versos nos explicarán las identidades de los pronombres interrogativos en *τίνι ἀπεκαλύφθη* y *τίς ἔγνω*.

A continuación **ΓII** nos proporciona otro estico (v. 7), sin duda también espurio (como el v. 5), pues, aparte de no estar contemplado en **S**, se limita a repetir con variantes el verso previo⁷⁰: *ἐπιστήμη σοφίας τίνι ἐφανερῶθη / καὶ τὴν πολυπειρίαν αὐτῆς τίς συνῆκεν* («¿A quién fue revelada la ciencia de la sabiduría?, / ¿quién comprendió su enorme eficacia?»). Lo mismo que en el v. 6, las preguntas no son retóricas; el alumno tiene que esperar que el maestro le dé una pista. A simple vista, la primera frase parece pleonástica, dado el alto grado de sinonimia entre *ἐπιστήμη* y *σοφία*. Ahora bien, es probable que el escriba responsable de este verso entendiese *ἐπιστήμη* como *locus fontal* de la sabiduría (cf. *ρίζα* v. 6a) y *σοφία* como ciencia práctica⁷¹. Siempre

65. Para *ρίζα σοφίας* (prob. *שרשור חכמה*) **S** dice *רְשָׁעוֹת הַאֵרֶץ* («las raíces de la fe»), donde *רְשָׁעוֹת* (por *רְשָׁעוֹת*) es contaminación del verso previo.

66. Smend* 8 opina (creemos que erróneamente) que *ρίζα* alude a «das innerste Wesen der Weisheit».

67. Sobre esta idea puede consultarse Segal* 5.

68. Segal* 3 y Argall, *1 Enoch and Sirach*, 70s suponen *מְעַרְוֵי מַעְרָא* para la frase *τὰ πανουργεύματα αὐτῆς*. Cf. 42,18, donde *ἐν πανουργεύμασιν αὐτῶν* = *בכל מעורומיהם*.

69. Leemos en A Lapide 51: «*Astutias* ergo vocat rationes sapientes, cautelas, circumspiciones, quas Deus ubique in operibus suis faciendis & gubernandis adhibet: has enim nemo plene pervestigare & comprehendere potest». La traducción «Allwissenheit» de Kaiser, «Göttliche Weisheit», 293 n. 16 es imprecisa.

70. Lógicamente se mantiene intacto el núcleo de la oración interrogativa, lo que requiere una respuesta por parte del maestro de sabiduría: *τίνι... τίς*.

71. En cualquier caso, la frase es semánticamente análoga a *σύνεσις φρονήσεως* (v. 4b).

con la necesaria prudencia en estos casos, creemos que originalmente (ya en hebreo) este duplicado pudo ser una nota marginal integrada posteriormente en el texto⁷².

1,8-10 En esta unidad resalta la contraposición entre «uno solo» (εἷς, 8a) y «todas/todos» (ἐπὶ πάντα/μετὰ πάσης, vv. 9c.10a): la fuente de la revelación y los destinatarios de ella. Leemos en el v. 8a: εἷς ἐστὶν σοφός φοβερὸς σοφόδρα («Uno solo es sabio, temible en extremo»). El adj. σοφός («sabio») no es seguro, pues no es reproducido por S (𐤑𐤍 𐤓𐤁𐤌𐤕𐤓𐤁𐤓𐤏𐤃, 𐤓𐤁𐤌𐤕𐤓𐤁𐤓𐤏𐤃) ni por V⁷³, que además glosa (véase OT)⁷⁴. De ser original, la pregunta «¿quién conoció?» (τίς ἔγνω) del v. 6b sería respondida con «uno solo es sabio»: la divinidad debe ser eminentemente σοφός, pues en ella está el origen de σοφία (v. 9a). Sin embargo, es probable que el poeta trate de subrayar sin más la unicidad divina, para dar a entender que el Creador (cf. ἔκτισεν, v. 9a) no necesitó el consorcio de nadie para llevar a cabo sus planes. El adjetivo «temible» (φοβερός) responde probablemente a נורא (cf. 43,29). Pero la raíz ירא no implica solo temor, sino respeto, sobrecogimiento y admiración (disponibilidad religiosa), como en este texto. Por eso, podría haberse traducido «adorable [o respetable] en extremo». La forma adverbial «en extremo» traduce σοφόδρα (𐤑𐤍𐤓𐤁𐤓𐤏𐤃; cf. 43,29), superlativo que aquí connota ausencia de límites. En cualquier caso, la presencia aquí de un *dios temible* abre el camino al *temor humano* a la divinidad (φόβος κυρίου, יראת יי) en la siguiente sección, vinculando así dos de las piezas clave del constructo teológico de Ben Sira: Sabiduría y Temor del Señor⁷⁵.

Junto con la unicidad del Creador, el texto menciona a continuación su realeza (v. 8b): καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ («sentado en su trono») ⁷⁶. Pero el texto parece espurio, pues Ben Sira nunca habla de la realeza divina. V lo reproduce (*sedens super thronum illius*), pero no así S (véase OT). En realidad, si exceptuamos 1 R 22,19 e Is 6,1, la tradición de la realeza divina representada por el trono se circunscribe al Salterio (Sal 10,8; 11,4; 33,14; 47,9; 97,2; 103,19; 113,5) y está orientada a poner de relieve la soberanía y la justicia divinas. Es posible entonces que este hem. sea una especie de paréntesis, quizá obra de algún escriba.

El v. 9 constituye una respuesta implícita a las preguntas de los vv. 2-3: explicación del origen de σοφία / חכמה. Dice así (v. 9a): κύριος αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν («El propio Señor la creó») ⁷⁷. La presencia aquí de κύριος remite al comienzo del poema (...παρὰ κυρίου, 1,1β), formando así un marco donde

72. Bussino, *Additions*, 35 aventura como hipotético original וְבָרַב / וְגִלְתָּהּ / דַּעַת חִכְמָה עַל-מִי וְגִלְתָּהּ / וְבָרַב חִכְמָה עַל-מִי. Pero aquí la expresión וְעַל מִי con גִּלְתָּהּ es improbable. Mejor sería מִי אֶל מִי (Segal* 5).

73. Véase Smend* 8; Rickenbacher 9; Sauer* 42; Beentjes, «Full Wisdom is from the Lord», 141-142.

74. El original podría quizá reducirse a נורא הוא נורא מאד.

75. Esta vinculación es habitual en textos sapienciales del tardojudaísmo. Leemos en TSG 2,4: הַפְּשׁוּ חִכְמָה וְיִרְאַת יְהוָה / כִּי אִזּוּ טוֹב לָכֵן = «Indagad la sabiduría y el temor de Yahvé / y entonces os irá bien» (Berger 135; véase H. P. Rüger, *Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza* [Tubinga: Mohr Siebeck, 1991]), 45.

76. Prob. יושב על כסאו. Kaiser, «Göttliche Weisheit», 293 n. 17 adelanta aquí (tras αὐτοῦ) el κύριος del inicio del siguiente hem.

77. S no reproduce aquí ἔκτισεν (prob. יצר), sino en el hem. previo, donde מִי יִצְרֵם (heb. אוצרה, «sus tesoros») es falsa lect. por יצרה (ἔκτισεν αὐτήν). Véase OT.

todo lo llena la mención del Señor (vv. 9a; **GII** 10c)⁷⁸. Σοφία es su creatura, como se reitera en 24,9 ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με⁷⁹. De todos modos, la creaturidad de la Sabiduría constituye una figura poética, pues en realidad se trata del propio Yahvé que se dice a sí mismo en su Palabra (cf. 24,3 ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον). Causa cierta extrañeza que este verso esté constituido por tres hemistiquios. Si tenemos en cuenta las dudas expresadas líneas arriba sobre la originalidad del v. 8b, cabría suponer una continuidad entre los vv. 8a y 9a (que sería en tal caso 8b): εἷς ἔστιν φοβερὸς σφόδρα / αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν («Uno solo es temible en extremo, / él mismo la creó»), con lo que el v. 9 quedaría reducido a dos hem. (actual **v. 9bc**): καὶ εἶδεν καὶ ἐξηρίθμωσεν αὐτήν / καὶ ἐξέχεεν αὐτήν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ (lit. «y la vio y la midió / y la derramó sobre todas sus obras»)⁸⁰. El ser divino crea la sabiduría y le da el visto bueno como germen del resto de la creación⁸¹. Como hemos dicho líneas arriba, estamos ante una figuración poética que desarrollaremos tras el análisis del v. 10.

El **v. 10a** desarrolla el hem. previo⁸²: μετὰ πάσης σαρκός κατὰ τὴν δόσιν αὐτοῦ (lit. «con toda carne según su donación»)⁸³. Sorprende el cambio de preposición: de ἐπὶ (regido por ἐξέχεεν) pasa el poeta a μετὰ (que no puede depender de ἐξέχεεν). Seguramente habrá que suponer [οὕτως ἐποίησε] μετὰ...⁸⁴ En cualquier caso, parecen estrechamente relacionadas las frases «sobre todas sus obras» (ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ, v. 9c) y «con toda carne» (μετὰ πάσης σαρκός), aunque no son equivalentes en el orden de lo creado. No resulta fácil precisar el sentido de «según su donación». Para muchos críticos, δόσις significa aquí «generosidad», «largueza»⁸⁵. Pero la frase podría también referirse al grado de participación de cada ser en la sabiduría según su propia naturaleza, lo que en castellano conocemos precisamente como «dosis»: cada ser viviente participa de la sabiduría según su grado en el orden de lo creado⁸⁶. De cualquier modo, πᾶσα σὰρξ no se refiere exclu-

78. Además del nombre divino, hay que tener en cuenta αὐτός referido a él (vv. 1b; 8b; 9a; 9c; 10a; 10b).

79. Marböck, *Weisheit im Wandel*, 32 recuerda al caso Jb 28,17 [sic!, error por 28,27], «wo die Erschaffung der Weisheit beschrieben wird». Pero esta apreciación es errónea, pues en ningún momento se utiliza el verbo «hacer» o «crear»: «entonces la vio y la describió, la estableció y la escrutó». Véase V. Morla, *Libro de Job. Recóndita armonía* (Estella: Verbo Divino, 2018), 951-953.

80. Para el primer hem. **V** añade a su traducción *ipse creavit illam* una glosa cristiana: *spiritu sancto*. Para el segundo hem., **V** *et vidit et dinumeravit* añade un tercer verbo: *et mensus est*, sin duda traducción de la var. ἐμέτρησεν. Por su parte, **S** ofrece cuatro verbos: **בבטח** **בבטח** **בבטח** **בבטח** («la examinó y la vio y la contó y la dió»). Wicke-Reuter, *Providenz*, 203 n. 82 prefiere tratar en un estico los hem. 9a.9b, e.d., αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν / καὶ εἶδεν καὶ ἐξηρίθμωσεν αὐτήν. Más datos en **OT**.

81. Segal* 5 remite acertadamente a Gn 1,31, donde se combinan «crear» y «ver». Menos acertado Perdue, *Wisdom Literature*, 237: «The metaphor of 'seeing and recounting', is similar to the description of Ptah's creation in which something is formed in the mind and then created by speaking».

82. Para Beentjes, «Full Wisdom is from the Lord», 143 se trata de una aposición. Muy dudoso.

83. **S** interpreta κατὰ τὴν δόσιν αὐτοῦ como **בבטח** **בבטח** («según su voluntad»).

84. **V** utiliza la misma prep. en ambos casos: *super omnia opera sua... super omnem carnem*.

85. Así D-F 94 «conforme alla sua larghezza»; S-DL 136 «according to his bounty» (= Corley* 12).

86. Así lo entienden también Hamp* 8; Sauer* 46. Quizá B-O 318 «in measure»; Snaith* 9 «in some measure».

sivamente a los seres humanos⁸⁷. El siguiente hem. (v. 10b) reduce el círculo de «toda carne»: *καὶ ἐχορήγησεν αὐτὴν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* (lit. «y la distribuyó a quienes lo aman»). La crítica discute sobre la originalidad de «a quienes lo aman» o de «a quienes lo temen» (*τοῖς φοβουμένοις αὐτόν*)⁸⁸. Sin embargo, resulta indiferente en la práctica, pues, en este tipo de contextos, *ἀγαπᾶω* (בָּהָא) y *φοβοῦμαι* (אָרָא) son variantes de un mismo teologúmeno⁸⁹. Por el tenor del texto, parece evidente que a la persona religiosa (לִירָאִי) le está reservada una «dosis especial» de sabiduría. ¿Pero en qué sentido y medida?

Esta última pregunta reclama una breve reflexión. Existen autores que, a tenor del texto examinado, suponen una doble dotación de sabiduría a los humanos por parte de Yahvé⁹⁰: una la reciben como creaturas (nivel de la naturaleza) y otra como amantes / temerosos (nivel de la religiosidad). ¿Pero qué diferencia puede observarse entre ambas dotaciones: cuantitativa o cualitativa? En contra de la opinión de algunos críticos (*pace* Goering), opinamos que la diferencia es cualitativa. Una cosa es que el ser humano disfrute de una sabiduría de «andar por casa», es decir, de una capacitación para sobrevivir y salir airoso en la vida (cotidianidad intramundana), y otra gozar de la posibilidad de penetrar en los misterios divinos (excepcionalidad extramundana), en los *ἀπόκρυφα* (cf. 39,3.7b; 42,19), *naturalmente* ocultos a los humanos⁹¹. Esta segunda dotación se sitúa en el nivel de la revelación (cf. la figura de Daniel y la del Henoc apocalíptico), solo asequible desde la entrega religiosa, como la que se supone en el escriba:

87. Es lo que se deduce de la traducción de Schreiner 18 «Den Menschen ist sie... zugeteilt». Cf. también erróneamente Ueberschaer, *Begegnung*, 254: «Hier hat er [Ben Sira] zweifellos nicht mehr die gesamte Schöpfung im Blick, auch nicht mehr die Tierwelt, sondern hier schaut er spezifisch auf die Menschheit». Pero pensemos en la sabiduría de la serpiente de Edén: *עָרוּם מִכָּל חַיֵּי הַשָּׂדֶה* («el más listo de todos los animales del campo», Gn 3,1). Véase también Pr 6,6-8; 30,24-28. También los animales participan de la sabiduría para vivir integrados, sin percances, en el orden de la creación. ¿Se trata de lo que conocemos como instinto de supervivencia?

88. Variante de ms 106 que S recoge: *לֹא יִרְאֶה אֶת כָּל הַבְּרִיאָה* («a todos los que lo temen»). Más datos en OT.

89. Es probable que *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* sea la dulcificación de un original *לִירָאִי* (cf. 15,13b A). Tal vez el traductor G entendió el vb. *אָרָא* en su sentido más duro de «tener miedo». Seguramente Haspecker 52 está en lo cierto cuando afirma: «Sirach kennt 'Gott lieben' nicht als primäre und eigenständige Gesamtbezeichnung des von ihm vertretenen religiösen Ideals, sondern nur als Parallele und Weiterführung von 'Gott fürchten'».

90. Véase al respecto G. S. Goering, *Wisdom's Root Revealed. Ben Sira and the Election of Israel* (Leiden: Brill, 2009), 21-24.78-102.

91. Mucho se discute sobre la relación entre sabiduría y apocalíptica, en general, y sobre la eventual presencia en Ben Sira de tendencias o ideas apocalípticas, en particular. A decir verdad, los enfoques de ambas corrientes de pensamiento son distintos. La sabiduría convencional, de rasgos universales, tiene como objetivo la educación del ser humano en el marco de su experiencia inmediata, en todas sus dimensiones (también la religiosa); ofrece a la persona un proyecto de vida total en su mundo, que evite desgracias y neutralice descarríos. La apocalíptica, en cambio, bucea en un mundo sobre-natural que posibilita las especulaciones cosmológicas. Asentimos a las palabras de Tanzer, «Response», 43: «Apocalyptic texts may show a preference for mantic wisdom and higher wisdom through revelation because of their orientation toward the supernatural world and because of their reliance upon revelation as the source of wisdom. However, wisdom sayings, which draw upon human experience and observation, will naturally tend to be less compatible with an apocalyptic worldview». Sobre la eventual presencia del pensamiento apocalíptico en Ben Sira, véase Marböck, «Apokalyptische Traditionen im Sirachbuch?», en *Weisheit und Frömmigkeit*, 137-153.

¹... que se aplica de lleno
a meditar la ley del Altísimo.

.....
⁵De mañana dirige su corazón al Señor
y suplica ante el Altísimo;
abre su boca para rezar
y suplicar por sus pecados.

⁶Si el Señor, el Grande, lo quiere,
lo llenará de espíritu de inteligencia:
él derramará las palabras de su sabiduría
y en la oración dará gracias al Señor;

⁷él entenderá el consejo y el bien hacer,
y meditará en sus cosas ocultas (39,1.5-7).

Estamos ante el espejo de la persona temerosa de Elohim, cuya descripción nos proporciona una razón más para reconocer una diferencia cualitativa en la dotación de sabiduría a todos los seres (πᾶσα σάρξ) y en la que se concede a los que aman/temen al Señor (τοῖς ἀγαπῶσιν = τοῖς φοβουμένοις). Las personas que, como creaturas, están dotadas de una semilla de sabiduría pueden hacer que fructifique mediante su propia experiencia de vida, estudiando la naturaleza (cf. Pr 6,6-12; 30,24-28) o bien analizando e incorporando experiencias ajenas, sobre todo la de los ancianos (Si 8,9; 25,4-6). Pero en la dotación de sabiduría que recibe el hombre piadoso hay algo más; lo dice el salmista: «Gano en cordura [חָכְמָה] a los ancianos, porque guardo sus ordenanzas» (Sal 119,100). El cumplimiento de la Ley implica un tipo de sabiduría cualitativamente distinta y superior a la sabiduría convencional⁹². Respetando las distancias temporales y teológicas, podríamos encontrar un paralelo a la especial dotación de sabiduría del hombre religioso bíblico en la tradicional teología cristiana de la gracia: un especial don divino que capacita al creyente adherido a los mandamientos no solo a gozar de una vida humanamente plena, sino a ahondar en el conocimiento de su Dios.

Si echamos ahora la vista atrás, observamos que los vv. 9-10 están estructurados a partir de la actividad del Creador: tres verbos *ad intra* («la creó, la vio y la midió», 9ab) y dos *ad extra* («la derramó..., la distribuyó», 9c.10b). La primera terna de verbos (κτίζω, ὁράω, ἐξαριθμέω) requiere una explicación. Podría parecer al lector que los verbos no siguen una secuencia lógica, pero el verbo ὁράω (prob. הָרָא) puede denotar no un simple «ver», sino aquí propiamente «contemplar»: el Creador «examina» la obra que acaba de realizar, como lo haría, por ejemplo, un alfarero con la vasija que acaba de modelar en el torno, para darle el visto bueno (cf. Gn 1,10ss «y vio [אָרָא] Elohim que era bueno»). La traducción «midió» (ἐξαριθμήσεν) es convencional. El verbo ἐξαριθμέω significa propiamente «enumerar», pero también «empadronar», por lo que nuestro texto equivaldría probablemente a «le concedió carta de ciudadanía», es decir, la Sabiduría sería digna de formar parte del ámbito divino (estatuto creacional), con una función determinada (estatuto revelatorio). Así pues, la secuencia verbal no carece de lógica: la creó, la examinó y la consideró idónea.

92. Sobre la tradición sapiencial en los representantes deuterocanónicos, véase J. Kampen, «Wisdom in Deuterocanonical and Cognate Literatures», en G. G. Xeravits (et alii eds.), *Canonicity, Setting, Wisdom in the Deuterocanonicals* (Berlín: De Gruyter, 2014), 89-119.

Sobre la otra pareja de verbos, el primero (ἐξέχεεν) reclama el vb. שָׁפַךְ⁹³. Este verbo hebreo, aparte de su prioritario uso con דָּם («sangre») como complemento, aparece metafóricamente relacionado con las pasiones negativas: la ira, el furor, la cólera, el desprecio (חֲמָה, זַעַם, עִבְרָה, בְּזוּ), casi siempre de la divinidad, en un marco amenazador o/y punitivo. Pero, por contraste, sorprende en nuestro texto el mensaje positivo: el Creador derramó la sabiduría «sobre todas sus obras»⁹⁴. Esta expresión implica quizá el carácter instrumental de σοφία: el Creador se vale de ella para imprimir un sello de excelencia a sus obras (cf. el estribillo genésico כִּי טוֹב וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב). O tal vez el autor quiere decir sin más que el Creador hizo sus obras concienzudamente, como un experto sin rivales a su altura (igual que los *sabios* y *sabias* tejedoras, tapiceros, artesanos y orfebres de Ex 35-36), que la creación era algo propio de su competencia. Cuando de una persona se dice que ha hecho algo con sabiduría, del Creador se dice que ha hecho todo con Sabiduría⁹⁵.

La expresión «todas sus obras» se restringe a continuación a «todos los vivientes» (μετὰ πάσης σαρκός; prob. original עַם כָּל בִּשְׂרָא). No se trata de expresiones sinonímicas. El término בְּשָׂר se dice solo de los seres vivos. El círculo se estrecha a continuación, pues dentro de כָּל בִּשְׂרָא es mencionada una «especie teológica»: «quienes lo aman» (τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; quizá לְאוֹהֲבָיו אוּ לְאוֹהֲבָיו)⁹⁶. Como hemos visto más arriba, se aparta de esta lectura la variante φοβουμένοις = S, גַּלְסִי, גַּלְסִי (לִירְאִיו). Pero creemos que se puede mantener G (con Peters* 12)⁹⁷, pues el amor a Dios es reverencia y disponibilidad religiosa, un concepto muy cercano del bíblico «temor» (יִרְאָה)⁹⁸, que nos introduce así en el siguiente poema⁹⁹.

EL REVERSO DE LA SABIDURÍA: EL TEMOR DEL SEÑOR (1,11-21)

¹¹ *El temor del Señor es gloria y honor,
alegría y corona de júbilo^a.*

G

93. Cf. la reconstrucción del hem. que ofrece Segal* 3: וַיִּשְׁפֹּךְ עַל כָּל־מַעֲשָׂיו.

94. Una expresión análoga y también positiva es la de Jl 3,1: אֶשְׂפֹּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בֶּשֶׂר (lit. «derramaré mi espíritu sobre toda carne»), retomada en Hch 2,17.

95. En cualquier caso, y en relación con estos versos, no se puede decir que la Sabiduría bíblica refleje la *ratio cosmica* de los estoicos, como aventura Hengel, *Judentum*, 288. Más equilibrado (y más verosímil) el juicio de Rogers, *Mediatrix*, 152: «Perhaps God pours out wisdom upon all his works by creating them in a manner which reflects his own wisdom, so that there is rational purpose manifest in the cosmos». Se trataría de una estética moral del cosmos más que de un principio metafísico.

96. Kaiser, «Göttliche Weisheit», 294 opina que cualquier judío complementaría este frase final con «y guardan sus mandamientos» (cf. Ex 20,6 par. Dt 5,10). Lo hace para crear una conexión entre Sabiduría y Torá, pero se trata de una observación fuera de contexto. El vb. χορηγέω significa propiamente «dirigir el coro» (o la danza), e.d., «dar la entrada» a los intérpretes y, por extensión, «proveer», «suministrar», «conceder». Véase Liddell-Scott 891; Sebastián Yarza II, 1519.

97. La traducción «his friends» de S-DL 136 es errónea, pues implica que es la divinidad la que muestra su amor a determinadas personas.

98. Relación entre temor y amor de Dios en Haspecker, 281-312; Kaiser, «Die Furcht und die Liebe Gottes».

99. Viene a buen propósito recordar el uso que hicieron de estos textos los Santos Padres, que los leyeron en clave cristológica. La iniciativa partió sin duda de san Pablo, al considerar a Jesús sabiduría de Dios (véase 1 Cor 1,24 χριστόν... θεοῦ σοφίαν; leer Col 1,15-19). Sobre la presencia de Ben Sira en el período patrístico véase Gilbert, *Introduction*, 43-47.