

# **Job**

## **Problema y solución\***

### **[Job. Problem and solution]**

Gregorio Del Olmo Lete  
*Universidad de Barcelona*

“Todos padecen trabajos,  
porque el padecer es debido a la culpa,  
y todos nacen en ella”  
(Fray Luis de León, *Exposición del Libro de Job*, dedicatoria)

*Abstract:* The Biblical Book of Job puts forward a situation that has from long worried the faithful people: how can the good God allow the suffering of an innocent man? The problem had already received full attention in Old Babylonian wisdom literature that is analysed in the paper as hypotext of the biblical book as far as argument and literary form. Both are afterwards described in detail, enhancing the particular way of dealing with the problem of the biblical book and its significance as a literary scenic composition. Finally three modern literary works that take up the biblical topic as hypertext are briefly analysed as witnesses of its permanent actuality.

*Keywords:* Book of Job, Babylonian wisdom literature, modern Job

#### **A. Job como problema religioso-cultural (el hipotexto)**

El libro bíblico de Job se enmarca en el espacio literario que se ha definido como “sapiencial”, un espacio donde no resuenan los oráculos proféticos ni se promulgan leyes sinaíticas. Resulta el espacio de la reflexión personal del “sabio” israelita que desde su conciencia religiosa, modelada es cierto por su fe yahwista, se asoma a la problemática que acucia al ser humano en cuanto tal, y por tanto, a él mismo; cuando las teofanías, truenos y visiones, han cesado y él se queda a solas con muchas preguntas todavía sin respuesta, para las que busca una que rebose de esa su fe fundamental como una cascada que empape su secarral espiritual. Son cuestiones que acucian a toda conciencia, por eso la reflexión sapiencial tiene una validez universal, que se plasma en una espontánea transferencia de respuestas. La sabiduría allana las diferencias

dogmáticas y se cuela en todas sus formulaciones como una revelación uniforme del dios que el hombre, todo hombre, lleva dentro. Literariamente eso se traduce en una intertextualidad descarada; hoy lo llamaríamos un descarado plagio o impune apropiación. Unas veces citando la fuente, como en el caso de las colecciones de Proverbios que entran tales cuales en el respectivo libro bíblico (Prov. 30/31), otras de manera disimulada y anónima, como cuando dicho libro se apropia secciones enteras de la reflexión sapiencial del egipcio Amenémope (Prov. 22:17-24:34) o el salmista hebreo canta a su Dios (Sal. 104) con estancias del “Himno al Sol” del faraón Akénaton. Confesarlo abiertamente podría haber chocado con la ortodoxia dominante o con la conciencia histórica popular, dado el valor simbólico que el relato bíblico atribuye a Egipto. El autor bíblico, sin embargo, no encontró la menor objeción en apropiarse de tal reflexión y considerarla válida también para completar el yahwismo en ese ámbito de su vida religiosa que había quedado sin perfilar.

Pues bien, algún autor piensa que el entero Libro de Job pertenece a ese tipo de literatura trasvasada, es decir, que es obra de un grandísimo vate cananeo que la tradición bíblica hizo suya. Y no le faltan indicios para tal aseveración. En realidad, el libro hebreo de Job dramatiza un tema humano universal, el del hombre justo que padece un sufrimiento que como tal no se merece, tema que sabemos tuvo egregios precedentes en las culturas semitas de su entorno, dentro, pues, de una intertextualidad perfectamente documentada (Oshima 2013: xvii). La formulación probablemente más antigua de este problema la ofrece el texto sumerio “El hombre y su dios”, datable alrededor del 1700 a.C. Que además de depender de modelos previos fuera en sí mismo un expolio, ya hemos visto que eso al autor bíblico no le creaba problema: el *copyright* todavía no se había introducido, toda palabra dicha era bien común, hierba del prado universal de la conciencia humana, transferible de una lengua a otra.

El problema que se plantea y trata de responderse el Libro de Job se vivió como una aporía religiosa en las antiguas culturas de Oriente, como un problema del hombre ante su dios y desde el presupuesto religioso de que el dolor es un castigo que programa el mal.<sup>1</sup> El justo debería verse libre de él. Se trataba de un dogma o de una persuasión primaria general (Roberts 2002: 114). De hecho, la Biblia Hebrea presenta sin complejo alguno a Job como un extranjero (es claro, solo a un extranjero se le podía atribuir la osadía de emplazar / cuestionar a dios y decir de él: “si una calamidad siembra muerte repentina, él se burla de la desgracia del inocente”, Job 9:23), como si tal

---

\* Texto de las conferencias pronunciadas por el autor en el ciclo “El Libro de Job”, programado por la Fundación Juan March, Madrid 4/6-X-2016.

<sup>1</sup> Se recomienda leer el breve prólogo de la *Biblia del Peregrino* que resume espléndidamente la cuestión.

problema no fuera suyo: “Había una vez en el país de Hus un hombre llamado Job...” (Job 1:1). Topónimo y antropónimo son ajenos a la tradición bíblica, ignorado uno, ilocalizable el otro. Es más, el nombre propio del dios de Israel no aparece en el texto poético hebreo; solo en la prosa y una sola vez, en Job 38:1, cuando habla dios, pues solo Yahweh puede hablar; no hay otro dios que pueda hacerlo. El dios de Job no es Yahweh, es dios sin más, el de todo hombre, o quizá el dios El de Canaán. Hasta tal punto que puede pensarse que el autor de Job es un cananeo o que el autor hebreo, buen conocedor de esa tradición con la que ha vivido en histórica simbiosis, hace hablar a su protagonista en cananeo. El Yahweh de la Alianza con Israel está ausente; Job no entra en esa dimensión religiosa (Roberts 2002: 114).

En consecuencia, trazaremos en este primer apartado un breve cuadro histórico de otros tantos “Jobs”, marco literario en el que poder situar al Job hebreo. Ya hemos hecho referencia al origen extranjero atribuido al Libro de Job por algún autor, no solo a su protagonista. En efecto, la orquestación moderna de esta vieja sospecha la ha llevado a cabo Johannes Cornelius De Moor (1997: 131-162) que ve en esta obra una empresa redaccional, transmitida a lo largo de muchas generaciones que la hacen suya y desarrollan, respetando su estructura de base y haciendo así imposible descubrir las costuras. Pero, pienso yo, quizá la transmisión fue solo la del angustioso tema que, mascullado por la tradición, encontró al fin en Babilonia bajo el influjo del modelo acadio (que a lo mejor era conocido de antes, pero que ahora cobraba toda su vigencia) y el acicate del propio destino, al israelita con el preciso empuje e inspiración como para crear una versión hebrea definitiva del tema, volcando a la vez en ella toda su tradición cananea, que tan bien encajaba en la biografía de un extranjero; lo mismo que otro contemporáneo suyo supo plasmarlo dentro de un horizonte profético y ceñido a la realidad nacional (véase el Déutero-Isaías y sus poemas de “El Siervo”) (Roberts 2002:116).

De Moor ve en el Job de la Biblia, basado en el trasfondo cananeo del libro y su verosímil relación religiosa con la zona de Basán en Transjordania septentrional, zona de honda significación cananea, un remedo del santo *Ayyub* que la tradición local venera allí, y lo relaciona con la llamada “Estela de Job” erigida en honor de “El creador de Safón”. Se trataría del famoso justo Job prebíblico, compañero de Noé y Danil, conocido éste por la épica ugarítica (nos movemos, pues, de nuevo en ámbito internacional y ‘extranjero’), que rememora el profeta Ezequiel (14:14, 20), como prototipos de varones justos cuya justicia les salvó a ellos de la calamidad, de alguna manera los tres prototipos del ‘justo doliente’ y recompensado. Los habitantes de la zona veneran incluso allí la tumba de *Ayyub* (*ʔiyyōb*, *ʔayyu-ʔabu*), *al-šayhu-l-maskin*, “el pobre Sheich”.

Más en concreto tenemos la certificación histórica, por las cartas de El-Amarna, de la existencia de un *Ayyub/Ayyabu* (acadio esta vez), soberano de *ʿAštartu*, la mítica ciudad cananea, morada de los reyes muertos y divinizados de Ugarit (KTU 1.108:1-2): el Olimpo cananeo, morada de El y sus hijos, dioses y reyes divinizados, y que menciona a su vez la BH (Dt. 1:4; Jos. 12:4; 13:12, 31) como sede del rey ʿOg, uno de los primordiales enemigos cananeos a los que el pueblo hebreo tuvo que hacer frente a su entrada en Palestina. El personaje es, pues, histórico y su territorio posee una significación religiosa de primera importancia. De la correspondencia amarniana se desprende que este reyezuelo se vio envuelto en serias dificultades y fue despojado de su ciudad-reino por uno de sus vecinos, en perjuicio del poder egipcio que él representaba, ante el que se ve obligado a rendir cuentas y pedir auxilio. Se puede entender incluso, desde el texto cuneiforme, que cayó enfermo. De Moor se arriesga hasta interpretar que de lepra, lo que obligó a su confinamiento, del que ni los reyes se libraban (De Moor 1997: 159). Hasta se mencionan *tres testigos* que pueden certificar la situación que afecta a *Ayyub* (!). Por su parte en Job, como se desprende de su presentación en Job 1:1ss, pueden apreciarse rasgos de “rey”, de aquel tipo de monarquías domésticas basadas en la riqueza y posesión de tierras y ganados, de las que la épica griega nos ofrece los mejores paradigmas y con las que coincide la figura el ‘rey’ Danil de la épica ugarítica; un *Šaiḥ* más bien diríamos, paterfamilias y sacerdote al mismo tiempo, como lo reyes cananeos, ajeno, por tanto, a la organización cultural yahwista. Se ve ahora convertido en el hazme reír de sus expoliadores, ‘caldeos’ según Job (1:17) (!), extranjeros que suplantaron a los asirio-babilonios y deportarán a los hebreos. En consecuencia, De Moor propone considerar a Job el *Ayyabu* de las cartas de El-Amarna y, por tanto, un vasallo egipcio. De ahí el aura egipcia que se aprecia en el Libro, originalmente escrito / inciso sobre tablillas de arcilla con escritura cuneiforme como las cartas de El-Amarna.

De Moor sugiere que la vida y pasión del *Ayyabu* amarniano fue ya en su momento dramatizada, por él mismo o por un contemporáneo suyo, en lo que sería el prototipo o primera redacción de nuestro *Libro de Job*. Era una época de crisis como aquellas en las que obras semejantes se redactaron en Mesopotamia (*Ludlul bēl nēmeqi*) y Egipto (*Amenémope*). La opinión puede considerarse un hábil ejercicio de osadía e imaginación literaria que otros críticos rechazan de plano. En todo caso deja en claro que el Libro Bíblico no carece de antecedentes que la tradición pudo transmitir y elaborar. Hasta el Talmud hace a Job coetáneo de Moisés... “The least one can say is that the close parallels we found between the two men and their world suggest that the Job-figure of the Old Testament may well have been a Canaanite city-ruler of the Late Bronze Age” (De Moor 1997: 161s.).

Pero contamos sobre todo con un texto acadio de época parecida (¿finales del II mil. a.C?), aunque resulte casi atemporal como su tema, según hemos visto, un clásico de su literatura, que nos traza un prototipo perenne, al margen de toda pretensión biográfica. Se trata de literatura, no de historia. El texto se cita por su línea inicial o título: *Ludlul bēl nēmeqi* (Marduk), o bien el “Poema del justo doliente”. Aunque desde una perspectiva de muy diferente sabiduría, el poema presenta un sorprendente paralelismo, por tema y estructuración literaria, con el Libro de Job. El texto era bien conocido en todo el Oriente, incluso se copiaba en las escuelas como ejercicio escribal por el que la ortografía lo convertía en manual de teología para adoctrinamiento del joven escriba, familiarizado así desde su adolescencia con el tema.

Se nos presenta en el poema, en verso por tanto, un ‘noble’ anónimo, con su nombre oculto quizá en el destruido inicio del mismo, al que salen al paso toda suerte de calamidades. Se trata, por datos posteriores, de un tal *Šubši-mešrē-Šakkan*, un *Šaiḥ* rico y poderoso, quizá un reyezuelo de finales del II milenio, de irreprochable comportamiento con sus dioses y su rey. Se parte de un individuo, no de una abstracción. El autor-protagonista<sup>2</sup> – pues se trata de un monólogo (y en esto difiere del Libro de Job, que es esencialmente dialógico) – se ve abandonado por sus dioses; los presagios le pronostican un futuro negro y éste se materializa a continuación (recuérdese la escena celeste en Job: el trasfondo celeste de la existencia humana) y todos sus conciudadanos, del rey a sus propios esclavos, se le vuelven en contra. Pierde posición y hacienda, su familia misma le despoja, queda convertido en un réprobo social. Hasta los microbios se ceban en él y todo tipo de enfermedades le infestan.

Este cuadro de desgracia ocupa la mitad del poema (I:41-120; II:1-120), que se abre con un himno a Marduk, el dios terrible y misericordioso al mismo tiempo (I:1-40). Por lo demás, aquí no se habla de “prueba”: el dios celebrado ha obrado por incondicionada iniciativa, que al hombre se le insinúa como capricho, pero que para nuestro “Job” le revela el misterio de la acción divina: no hay manera de entender la vida humana medida desde arriba. A los dioses no les liga con el hombre ningún compromiso o alianza de fidelidad. Lo normal y esperado sería que funcionara la bidireccional ecuación de oro: bondad//bien-premio, maldad//mal-castigo, pero la experiencia de nuestro hombre choca frontalmente con su destino y todo intento de acceder a esa esfera divina por vía de encantamiento para lograr una aclaración, falla por completo. Él ha sido irreprochable, así él se juzga a sí mismo, y se ve tratado como un malhechor. No hay más remedio que resignarse, sin fuerzas para pretender otra cosa, consumido como está por la enfermedad. De la descripción al lamento, oigamos

---

<sup>2</sup> No es preciso suponer que el protagonista sea el autor, puede resultar ser éste una creación / prototipo literario creado por un escriba, sobre un tipo real o del todo ficticio.

a *Šubši-mešrê-Šakkan*, resumiendo libremente sus largas y redundantes quejas, como las de su correlato bíblico:

Mi dios me ha abandonado y ha desaparecido  
Mi diosa me ha fallado y se ha alejado...  
Mi fuerzas me faltan, mi aspecto se ha vuelto turbio...  
Terribles presagios me amenazan...  
El rey, carne de dios, sol de sus gentes,  
se ha enojado conmigo y no le puedo aplacar.  
Los cortesanos intrigan en mi contra:  
'Le voy a matar, echarle de su puesto, voy a ocuparlo yo,  
le voy a quitar sus posesiones ...', dicen unos y otros,  
confabulados en la calumnia y las mentiras,  
no se me escucha, ni hace caso.  
Siendo un dignatario, me veo hecho un esclavo.  
La entera ciudad frunce el ceño a mi paso como si fuera un enemigo.  
Mis amigos son ahora mis enemigos, auténticos demonios:  
Me acusan, me acosan, me amenazan de muerte,  
Mi propio esclavo me maldice en público.  
Cuando un conocido se topa conmigo, cambia de acera.  
Si alguno me saluda, corre peligro de muerte...  
Me han privado de posesiones y dignidad...  
Así, de día suspiro, de noche lamento...  
(I:43ss.; según la versión de Lambert)

De este modo sobrevive un año entero, su desolación continúa como suerte merecida de un trasgresor de toda norma de conducta moral y ritual, a pesar de que él no cesa en su recta conducta (obstinado en la ecuación), sin dejar de agasajar a sus dioses y a su rey, que le ignoran... Pero resulta que lo que a un ser humano le parece bueno a un dios le puede resultar intolerable, y a la inversa: ¿quién les entiende? Sus planes y caminos son inescrutables.

Y en estas circunstancias a nuestro "Job" le sobreviene algo peor si cabe. A su pasmo ante lo incomprensible de la mudable existencia humana se añade ahora el sufrimiento en su propia carne: una devastadora enfermedad le asalta (*muršu munnišu elī-ia innešra*, II:50). Pero no se trata de un fortuito accidente, no, los poderes divinos, que pensaba se habían desentendido de él, que le habían abandonado, se le han vuelto en contra, le han tomado como su objetivo. Todos los espíritus del Infierno se le han echado encima y su acción es descrita de manera minuciosa e insistente; lo que nosotros llamaríamos síntomas, son para él otros tantos despiadados ataques:

Me han retorcido el cuello, mi nuca no se aguanta.  
Mi torso está magullado, toda mi carne está convulsa.

Mi estómago escupe flema, mis pulmones hierven de fiebre.  
Todos mis miembros tiemblan enfebrecidos.  
Mi robusta complexión se ha venido abajo.  
El mismo demonio se ha revestido de mi cuerpo.  
Ni veo, ni oigo, ni tengo fuerza para nada, en parálisis total.  
Y ningún augur es capaz de dar razón de mi caso.  
Yo mismo me hallo mudo de espanto,  
mis huesos se dislocan, me cubre solo la piel.  
Estoy confinado en el lecho y no me apetece salir fuera:  
mi casa se ha convertido en mi prisión.  
Todo el día el atormentador me atormenta,  
ni me deja un minuto en paz toda la noche.  
La paso revolcado en mis propias heces como una bestia,  
dando vueltas en mis excrementos como un borrego.  
Y no hay (de nuevo se queja de ello) adivino que diagnostique la causa.  
Es claro que ni mi dios ni mi diosa van a venir en mi ayuda.  
La tumba me espera, todos dicen: ¡qué ruina de hombre!  
(II:62ss., según la versión de Lambert).

Y en este momento, cuando el detallado lamento y la clara desesperanza parecen haber llegado a su cenit, en el centro mismo del poema, al final de la segunda tablilla, se produce el vuelco humano y religioso, contra toda lógica y experiencia sorbida: la desesperación da paso a la esperanza:

Pero yo conozco el día, que es y será el de toda mi stirpe,  
cuando, ante todos mis amigos, el Sol, su dios, tendrá piedad (de mí, se entiende).

Pero esta, que es la interpretación que del texto hace Lambert, en la posterior versión de Annus / Lenzi se disuelve y los versos finales continúan el recuento de la desgracia del protagonista. No obstante según esta nueva versión es al final de la primera tablilla (I:119s.) donde se atisba un rayo de esperanza:

Quizá la buena suerte me vendrá al amanecer,  
Cuando salga la luna nueva, quizá entonces mi sol brillará sobre mí.

Este inesperado grito de esperanza, surgido del más hondo pozo del dolor y el pasmo, nos recuerda el del Job bíblico, grito igualmente lanzado desde su desconcierto y la obstinación de sus amigos: “¡Pero yo sé que mi Defensor vive... y mis ojos le verán”, a él y a su salvación (Job 19:25s.). Dios, que se porta como su enemigo, Job sabe que no le negará un buen abogado (quizá él mismo) en el pleito que les enfrenta: su incompreensión no deshace su fe.

Hundido en su dolor y sus lamentos, que él sabía bien quien se los causaba, aunque no lo dijera (“su mano me apretaba, no lo podía soportar”), una noche

tiene un sueño inesperado o, mejor, una especie de alucinación, quizá una visita inesperada. Resumiendo:

Un mancebo de físico rozagante y vigoroso, vestido espléndidamente, se le pone al lado (III:9s.). Así una segunda vez. Ahora le comunica: ‘El (sacerdote) responsable de Nippur me ha enviado para purificarte’. Y así lo hace. El sueño-visión se repite por tercera vez, pero ahora se trata de una doncella, preciosa como una reina, como una diosa. Le habla y reconforta: ‘no temas’. Y le saca de su prostración, como corresponde a quien ha tenido una visión, ha entrado en otro ámbito. A continuación un sacerdote-mago babilonio hace acto de presencia, tablilla en mano:

Marduk me envía. A *Šubši-mešrê-Šakkan* le traigo la prosperidad,  
directamente de las mismas manos de Marduk  
(III:42s.) (versión de Lambert).

De repente la situación cambia, la enfermedad desaparece desde el momento en el que el dios asegura: “¡quedas libre, tu que estás en tan gran aflicción!”. El dios se encarga de poner orden en todo aquel desahogado desenfreno de las fuerzas demoníacas, caídas en tromba sobre el pobre *Šubši*, y sus males uno a uno son abolidos, de la cabeza a los pies, según el modelo enumerativo de la narrativa acadia; él queda hecho un pimpollo.

Yo me paseé por la Gran Vía (de Babilonia) hasta el Esagila.  
¡Que tomen nota los que no lo respetan!  
¡Fue Marduk quien puso un bozal en las fauces del león que me devoraba;  
Marduk quien despojó a mi perseguidor de su honda y de sus guijaros!  
(Texto del ‘Comentario’; los dos últimos versos son de la tablilla IV:15ss., según Annus / Renzi).

A diferencia del Job bíblico el babilonio se muestra respetuoso y sumiso ante su dios, que sabe es su torturador. Y como Job recibe al fin su favor y asistencia. A éste, dios en persona – Yahweh, claro – le saldrá al paso.

La cuarta tablilla es un desbordado y prolijo tributo de reconocimiento al dios salvador, Marduk. Aunque el texto es muy fragmentario, el sentido salvífico resulta claro:

El Señor me tomó de la mano, me puso en pie, me devolvió la vida...  
El que me golpeó, Marduk, el mismo me restableció.  
(IV:2-10).

Vestido de fiesta, es el pasmo de sus conciudadanos:



¿Quién hubiera pensado que vería su Sol, se pasearía por sus calles?  
¿Quién, si no Marduk puede resucitar a sus muertos?  
¡Loado sea Marduk! (IV:31-42, versión según Lambert).

Y como corresponde a un agradecido siervo de (su) dios, nuestro recuperado Job se dirige al templo de Marduk, al Esagila, pasa por sus doce puertas, recibiendo sucesivas bendiciones, y acaba presentando una suculenta ofrenda sacrificial para alegrar el corazón de sus dioses y de sus conciudadanos. Y colorín colorado este cuento se ha acabado.

En ese texto el tema humano-religioso aludido es transformado en material literario de la más alta calidad lírica. El dolor y su liberación se convierten en vivencia poética, el lenguaje lo esculpió en el mármol de su expresión escanciada y simbólica, como un bloque *aere perennius*. Con todo, hemos de reconocer que la composición sufre de una cierra redundancia y es de una arquitectura completamente lineal, elemental diríamos. Por otra parte, el argumento no es muy novedoso; era bien conocido y aflora en múltiples plegarias, salmos y conjuros de la época (Roberts 2002: 114s.), así como en algunas composiciones dialogales menores (Lambert 1996: 90; Fink 2012: 76ss.; Oshima 2013: xxv); los recursos descriptivos, sobre todo el de la enfermedad, como ataque de uno u otro demonio, y el cuadro argumental son los mismos. Se trata de un tema bien conocido y sufrido en aquellas culturas, en la historia humana sin más cabría decir. El mundo y la existencia humana que en él se inserta, regidos por dios, padecen un frecuente desarreglo sin aparente causa ni justificación, que trastorna el fiel de la balanza y pone en entredicho el claro principio de la justicia retributiva, tan claro en la justicia humana y sus códigos. Sobre todo cuando el desarreglo que traduce en sufrimiento, el desconcierto se agudiza. Pero en última instancia es ese mismo dios el que lo que lo remedia, aunque eso no sea una explicación del mismo. Solo queda confiar en la solución del problema que se ofrece, aunque las razones de su persistencia continúen ocultas.

El vate hebreo que se topó con este poema, pudo sintonizar inmediatamente con su formulación y su desenlace, como perfectamente asimilable en el universo religioso de Israel. Hasta aceptó el reto de su expresión poética y lo desbordó, como veremos, en densidad reflexiva y en su *pathos* religioso. Allí donde el mesopotámico se paró, el hebreo dio el salto. Pero eso sí, toda la osadía de su enjuiciamiento de la sinrazón de la situación, mucho más desarrollada que en el poema babilonio, está puesta en boca de un extranjero; en la de un yahwista, sorprendería.

El poema babilónico que hemos resumido es en realidad un tratamiento lírico ‘episódico’ del tema de la retribución del justo, de la justicia divina para con él, que le debe premio, mientras lo que él experimenta es castigo. Es el

punto de vista del hombre, de su interpretación de la relación entre conducta y acontecer real. Ambas van unidas y dependen de la voluntad divina, que todo lo rige. La desarmonía entre ambas es algo incomprensible y en última instancia tiene arreglo, lo que aplaca esa incomprensión. El mismo dios que la genera, la corrige. El porqué de la misma queda en el ámbito de lo incognoscible divino: los dioses tienen sus razones o sus caprichos. Este reconocimiento de un ámbito de misterio que rodea el funcionamiento del cosmos es un dato que nos interesa retener; será fundamental para comprender el sentido del Job hebreo.

Pero el problema era demasiado acuciante como para dejarlo en un tratamiento lírico y más o menos ‘anecdótico’ en su formulación. El hombre mesopotámico lo hizo a la vez objeto de una reflexión más ‘objetiva’, casi abstracta y general (nos cuidaremos de definirla como ‘filosófica’), sin perder pie en la experiencia (Oshima 2013: xlvi). Ante el acuciante problema del dolor sin razón, el primer poema que hemos visto podríamos decir que representa el punto de vista del hombre. Un segundo texto, también medido, intenta esbozar el punto de vista de Dios e insinuar una leve racionalización de tal problema o aporía. El protagonista será también en este caso un ‘justo sufriente’. Se cambia, para comenzar, la forma literaria: del monólogo ensimismado se pasa al diálogo compartido entre el sujeto doliente y su ‘amigo’ en estrofas acrósticas alternas (quizá entre un escriba erudito y su discípulo; Oshima 2013: xvii). Cambio significativo por lo que se refiere a su muy verosímil función de modelo del Job bíblico (Roberts 2002: 115). Este asumirá el marco literario, desbordándolo: el amigo se multiplicará por tres, aunque su pretensión y argumento sean muy semejantes de cara a su interlocutor. Ya veremos.

El texto, por desgracia, se ha conservado de manera fragmentaria, pero su estructura era, a juzgar por lo que nos ha llegado, muy precisa y cerrada: 27 estancias de once versos cada una (de las que solo se no han conservado 19 más o menos completas), enmarcadas por un acróstico (de 27 sílabas que inician los once versos de cada estancia), que es toda una profesión de fe, amén de una presentación y firma personal: “Yo, *Saggil-kīnam-ubbib*, sacerdote conjurador, adorador de dios y del rey”. El texto probablemente fue compuesto hacia el 1000 a.C.

Comienza el diálogo-poema, en tono sumamente cortés, a partir de la situación miserable de su protagonista, de su desgracia personal como premisa viva del problema. Incluso su desgracia fue anterior a su capacidad de responsabilidad moral: quedó huérfano y abandonado sin tutela, como consecuencia de la muerte de sus ancianos padres. Lamentable, responde su amigo y confidente, pero eso es un hecho natural universal que puede afectar a cualquier hombre (la naturaleza, aun creada y controlada por los dioses, funciona a su aire y es con frecuencia indiscriminadamente cruel). La actitud adecuada ante tal *fatum* se describe así:

el que confía en su dios tiene un ángel de la guarda,  
el hombre humilde que teme a su diosa se verá rico.  
(II:21-22: aquí y en lo sucesivo según la versión de Oshima).

Se introduce tímidamente un elemento de comprensión posible del problema: hay desgracias que son inherentes a la condición humana y afectan a todos por igual, ajenas por tanto al dilema de la retribución. El dolor y la desgracia forman parte de nuestro mundo, son gajos y gajes de la muerte que lo habita. Sea, pero en este caso se ha ido demasiado lejos: el abandono se ha convertido en postración física y desahucio social. ¿No hay nadie, ningún dios, que pueda remediar esto, que se interese por la situación?, insiste el desgraciado. La respuesta ya es menos clarificadora: solo una vida piadosa podrá lograr restaurarla. El hombre debe tomar la iniciativa y hacerse acreedor de la felicidad como don divino. Pero la experiencia y la historia enseñan que la impiedad lo consigue igualmente: el león devorando su presa inocente, sin necesidad de hacer ofrendas a los dioses, es el paradigma del comportamiento humano. La respuesta dada no permite salir del atolladero. Su amigo lo acepta y adelanta un nuevo elemento de comprensión con la aceptación de lo incomprensible: del misterio inescrutable de la acción divina: cabe esperar que en esa mar ignota al final triunfe la constancia de la piedad, mientras al malvado al fin le espera el desastre.

Ven, mira al león que acabas de mencionar, el devorador del ganado:  
por el crimen que ha cometido le espera la trampa en que caerá.  
El nuevo rico opulento que amasa riquezas,  
el rey le enviará a la hoguera cuando no lo espera.  
¿Quieres tú seguir ese mismo camino?  
Busca más bien la recompensa imperecedera de tu dios.  
(VI:61-66)

Pero nuestro justo doliente asegura que ya ha andado y agotado esa senda de la piedad sin ningún resultado: la tesis que la fundamenta no le resulta válida.

Los que se desentienden de los dioses viven en toda prosperidad,  
mientras los que rezan a su diosa caen en la miseria y pobreza.  
En mi juventud procuré seguir la voluntad divina,  
con postraciones y plegarias atendí a mi diosa.  
Pero acabé sometido a un insoportable y estéril yugo;  
Dios decretó para mí privación en vez de afluencia.  
Un tarado es mi jefe, un lunático me despoja de todo,  
el pícaro ha sido promovido y yo postergado.  
(VII:70-77)

Esto resulta blasfemo para su sabio amigo, un cuestionamiento del insondable plan divino... Como puede fácilmente apreciarse, resuenan aquí posturas y nociones que veremos aflorar en el libro bíblico de Job. Por un lado, la seguridad de este en su inocencia y piedad, el recurso al misterio del plan divino por otro. Esta temática y su dialéctica resuenan entre las líneas fragmentarias de las sucesivas estrofas que no nos permiten seguir con claridad la andadura del diálogo. Como en el caso de Job bíblico, éste texto mantiene también el carácter de “variaciones sobre un mismo tema”, tan típica de la retórica oriental. Es la insistencia retórica en la idea básica más que la acumulación de nuevas razones la que asegura su vigor al discurso, la visión caleidoscópica de una misma imagen más que la variación del enfoque.

¿Qué beneficio he sacado yo de inclinarme ante mi dios?

Que tengo que humillarme por debajo del tipo más rastrero que me encuentro,  
que la escoria de la humanidad, ricos y opulentos ellos, me trata con desprecio.  
(XXIII:251-253)

El amigo acepta la situación como un hecho palmario e irrefutable. El primogénito tiene privilegios de que el segundón carece, el poderoso goza de una impunidad total que la misma gente le consiente y aprueba; su voz se deja oír, se le da la razón, la justicia le ampara y él se permite oprimir al desgraciado, como es su caso; se ensalza al tirano y se le recompensa, mientras se despoja al pobre.

La gente ensalza la retórica del poderoso, diestro en el asesinato,  
y, en cambio, echa por tierra al desvalido, que no ha cometido delito alguno.  
(XXV:267-268)

Para los privilegios del primogénito, la oligarquía, se puede hallar un motivo: los dioses, la ley, han querido ofrecer una compensación a su debilidad de nacimiento (!). Para el resto, irrefutable, solo cabe una respuesta: el hombre está mal hecho, a los dioses creadores se les escapó de las manos:

Le pusieron en la boca un discurso perverso,  
se la llenaron de mentiras y falsedad.  
En consecuencia se pone siempre del lado del rico  
y proclama “es un rey”, “le pertenece la riqueza”.  
En cambio al pobre le tratan como un ladrón,  
le calumnian y traman su asesinato,  
Haciéndole sufrir toda clase de desgracias como a un criminal  
pues no tiene quien le proteja...  
(XXVI:279-285)

Esta imagen del hombre primordial dista mucho de la del Adán bíblico, pero muy poco de la de su hijo Caín y nieto Lamec, nacidos ya de su propia ambición de ser todopoderoso. Es sorprendente esta clarividencia oriental con que incluso la ortodoxia, que en el fondo se cobija en lo inescrutable del plan divino (“la mente divina es inaccesible como el centro de los cielos”), reconoce que el mal del mundo humano arranca de la sustancia más original del hombre, sin poder soslayar que esa sustancia la amasaron los dioses (que son “dios”, como *ʾlōhîm*; Oshima 2013: xlviis.). Aquí no hay un pecado “original”, no hace falta. La ‘teodicea’ resulta así no muy convincente. Sí, los dioses son incomprensibles, pero a la vez todo apunta a que son responsables del desarreglo que reina en el mundo humano. Tal responsabilidad se intenta descargar en el hombre, que ellos le crearon así y así le sostienen. ¡Qué le vamos a hacer, se trata de un experimento fallido, pero mantenido! Quizás ‘crear’ implique siempre desatar la fuerza del mal, que éste vaya inevitablemente ligado a la limitación del ser creado...

El inocente doliente, a pesar de su revuelta interior y su insufrible incomprensión de la ruptura del plan de justicia esperado, no pierde su fe y su esperanza:

Yo, a pesar de ser humilde, sabio y suplicante  
no he experimentado en ningún momento ayuda o socorro alguno.  
(XXVII:289-290)

Pero se ha mantenido en el buen camino:

¡Que dios, que me ha dejado de lado, muestre su compasión para conmigo...!,  
¡Que el pastor (= el Rey), mi Sol, guíe a los pueblos de vuelta a dios!  
(XXVII:295-297)

El mundo, pues, posee una fuerza divina benéfica, capaz de superar la tendencia maléfica de la humanidad. El hombre es pecador por naturaleza y así merecedor de castigo: la concepción del “pecado original” dogmatizará esta antigua persuasión, común en el Antiguo Oriente (Fink 2012: 91ss.) y que tan bien sintetiza la frase de Fray Luis de León con la que encabezamos esta charla: “Todos padecen trabajos, porque el padecer es debido a la culpa, y todos nacen en ella”. El problema ha sido expuesto en toda su crudeza, pero la fe no ha sido aniquilada por la desgracia. La esperanza mantiene al hombre en pie contra toda evidencia.

Vemos así a la sabiduría oriental alcanzar poéticamente (quizá sólo poéticamente se puede desarrollar esta cuestión) una cota altísima de reflexión,

que la hizo fácil y gustosamente asumible por la ‘revelación’ yahwista. Ambos mundos religiosos compartían el mismo horizonte humano, las mismas aporías.

## **B. La respuesta del Libro de Job (el texto)**

La contrapartida hebrea del tema ‘Job’, puesto que de un tema personificado, no de una persona, se trata como hemos visto, podría definirse con dos adjetivos: es perfecta del punto de vista literario y es osada del punto de vista religioso. Del punto de vista literario podríamos definir el Libro de Job como la composición más perfecta de esa antología de textos, de lo más variado, que constituyen la Biblia Hebrea. Pertenece, por lo demás, a un género escasamente representado en ella: el género dramático dialogado (Del Olmo Lete 2012), con lo que desborda el primer modelo mesopotámico, que es un monólogo, como hemos visto, mientras el segundo era dialógico. Del primero asume así los contenidos, del segundo, además la forma.

Desde el punto de vista de la forma de lenguaje el Libro de Job ofrece una división clara: un marco (prólogo y epílogo), que está escrito en prosa, y un cuerpo central, en verso dialogal (réplicas y contrarréplicas). Este se organiza en cuatro series de intercambio dialéctico entre Job y sus tres amigos, a los que se añade por su cuenta un cuarto joven, ‘que pasaba por allí’ y que creía tener algo que decir, visto el atasco argumental en que se habían embarrancado los protagonistas de la escena original. Su intervención equivale a la de los tres amigos juntos y tiene todo el aspecto de una composición independiente, incrustada en el poema inicial, en cuya introducción no se le menciona, ni se le esperaba, así como tampoco en el epílogo. Aporta algún elemento nuevo, pero por lo general su discurrir argumental sigue la misma línea de los otros interlocutores. Es como si no se acabase nunca de bucear en el mismo marasmo ideológico en que se halla encerrada la teología ortodoxa. Esto es prueba además del carácter aditivo y ‘tradicional’ de la obra: cada momento ha creído poder añadir algo nuevo a la dialéctica esgrimida, como hará el propio Job en su última réplica. Y de repente, después de esta barahúnda dialéctica, dios se presenta como sexto y definitivo protagonista del drama y, aceptando el reto de Job, accede a responderle personalmente.

Pero analicemos más despacio este resumen descriptivo siguiendo sus pasos en el texto.

El marco en prosa nos introduce el personaje (1:1-5): un extranjero, justo, piadoso y rico, en descendencia y hacienda. Y a continuación, antes de que comience la representación y se alce el telón, podríamos decir, se nos describe el marco en el que se juega la acción, el telón de fondo que anticipa al espectador el sentido último de aquella, pero el que los actores del mismo desconocen y por el que se debaten en apasionadas e irrelevantes reflexiones. Mirando a nuestra

tradicción literaria podríamos definir el Libro de Job como un auto calderoniano *avant la lettre*. El prólogo y epílogo describen en prosa, como noticia meramente informativa para espectadores, el sentido y por ende el desenlace de la obra, que les permita entender el argumento y tolerar con una leve sonrisa el apasionamiento incontrolado de los personajes. Job, el personaje central, ignorante pasmado más que nadie de lo que le está pasando, osa incluso, en un acto de fe desesperada que tensa la acción dramática al máximo, emplazar a dios para que se explique y justifique, para que dicte su propia teodicea, que su biografía, la de Job, parece dejar en evidencia y hacer naufragar: él, el santo varón, sujeto paciente de la calamidad total. ¿Cómo entender esto? Será dios en el acto final quien lo explique. El rimbombante epílogo tratará de hacer más creíble tal explicación y rebajar la tensión emotiva que el desarrollo del argumento ha podido crear, en un proceso catártico de la más pura ascendencia aristotélica.

Por encima del escenario, como telón / retablo de fondo, se abre, pues, el cielo (recuérdese el telón ‘sacramental’ que preside los *autos*, el *Gran teatro del mundo*, p. e.); aparece dios con su corte, el espacio donde se juega en realidad el destino del hombre, aunque él no sepa lo que allí se trama. Lo sabe en cambio el lector / espectador, como decíamos. Allí se urde poner a prueba a Job para comprobar la genuinidad de su bondad. Se quiebra momentáneamente la ecuación: “bondad, luego premio”, para comprobar si no es más bien: “premio y por eso bondad”, si la bondad humana no es más que una forma de inversión a largo plazo. La primera prueba, pérdida de su hacienda y descendencia a manos del hombre malo y la naturaleza hostil, es superada de manera ejemplar: “dios me lo dio, dios me lo quitó” (1:6-22). La segunda, pérdida de la salud a manos del espíritu malo, es superada de manera tan heroica que ni su propia mujer lo entiende (“blasfema y revienta”): “si aceptamos de dios los bienes, ¿no vamos a aceptar los males?” (2:1-10). El drama está servido y en principio resuelto: aquí tenemos al ‘paciente Job’ de la tradición cristiana. Pero el pasmo de la tragedia deja boquiabiertos a los tres amigos (recordemos el motivo del ‘amigo’ en la “Teodicea” babilonia), que vienen a compartir la atrocidad de su lepra (2:11-13), la más atroz enfermedad, en forma de manto de muerte en vida que lanza a un opulento y respetado ciudadano al estercolero, alejado de toda sociedad. Hasta aquí el marco en prosa. La premisa celeste y la secuela terrestre.

Ahora comienza la asimilación en verso de la tragedia. Se cede en primer lugar la palabra a Job, quien, en contraste con la aceptación sumisa expresada en la prosa inicial, no puede hacer otra cosa que maldecir el haber nacido para esto; no es solo el sufrimiento, sino sobre todo el trastorno interior. Su fortaleza era flor de un día, no resiste a la persuasión que la disimulaba: su felicidad él la sabía merecida y ganada a pulso. Su paciente aceptación de la desgracia en

prosa, que debería haber bastado para poner fin a la situación, ha durado solo un momento; la aceptación se le ha convertido en rebeldía, que le rebrota en verso, en poesía, la sola percepción, más allá de la lógica y la sumisión, en que cabe sentir / padecer el derrumbe total de la propia vida y el sistema de valores que la soporta, como solo en poesía se puede expresar la vivencia mística.

Por alimento tengo mis sollozos...

Lo que más temía me sucede...

Vivo sin paz, sin calma, sin descanso  
en puro sobresalto.

(3.1-26; la versión sigue la de la *Biblia del Peregrino*, por L. Alonso Schökel)

Lo que le pasa no está claro, ni mucho menos, no es materia de lógica. Para esto era mejor no haber nacido; y así Job maldice su alumbramiento. A partir de este lamento personal comienza un diálogo incesante, aunque hecho vehículo de prolongadas expansiones líricas, entre personajes de escena: estamos ante una representación, como decíamos, puro teatro. Son tres series de una misma argumentación (4-14 // 15-21 // 22-27; esta última tanda se ha conservado deficientemente), que quiere ser compasión y reproche, siempre sobre la insinuación de la responsabilidad que la situación de desgracia supone: al fondo de esta desgracia / castigo tiene que haber un pecado, que debe reconocerse como paso previo a la restauración de la situación. Y frente a este “prejuicio” dogmático, la persuasión inmovible de Job acerca de su inocencia. El amigo Elifaz abre el turno de réplicas:

¿Recuerdas un inocente que haya perecido?

¿Dónde se ha visto un justo exterminado?

Yo solo he visto a los que aran maldad  
y siembran miseria, cosecharlas (4:7-8)

¿Puede el hombre llevar razón contra Dios? (4:17)

Yo vi un insensato echar raíces  
y al momento se secó su dehesa (5:3)

Yo que tú acudiría a Dios  
para poner mi causa en sus manos (5:8)

Dichoso el hombre a quien dios corrige:  
no rechaces el escarmiento del Todopoderoso,  
porque él hiere y vendar la herida,  
golpea y cura con su mano (5:17-18)

Todo esto lo hemos indagado y es cierto,  
escúchalo y aplícatelo (5:27)



Job responde, como lo hará en lo sucesivo, desde su propia experiencia hecha de un insoportable penar y conciencia de su inocencia, para la que pide el respeto de sus amigos:

Llevo clavadas las flechas del Todopoderoso  
y siento como absorbo su veneno,  
Los terrores de Dios se han desplegado contra mí (6:4)  
Ojalá se cumpla lo que pido...  
que Dios se digne... cortar de un tirón mi trama (6:9)  
Para el enfermo está la lealtad de los amigos,  
aunque olvidase el temor del Todopoderoso.  
Pero mis hermanos me traicionan... (6:14-15)  
Ahora miradme atentamente,  
juro no mentir en vuestra cara.  
Sigamos, por favor, pero sin maldad,  
sigamos, que está en juego mi inocencia (6:28-29).

Job se permite incluso recordar a dios ‘la insoportable levedad’ de la vida humana e insiste en la descripción de su desgracia insufrible, en un horizonte cerrado de muerte total, sin un más allá compensador (“el que baja a la tumba ya no sube”; 7:7-10). Este es el horizonte de la Biblia Hebrea que reclama, por tanto, el premio del justo aquí y ya. Entonces, ¿por qué preocuparse tanto por el hombre, un ser efímero y sin importancia que desaparecerá en breve sin dejar rastro?... Se cuestiona toda la teología y la religión, la relación del hombre con dios: “si he pecado, ¿qué te he hecho?...”, ¿por qué no perdonas, si muy pronto ya no existiré?” (7:20-21...). No hay construcción lógica que resista el envite de su dolor. Ningún escriba babilonio había osado llegar tan lejos.

Su segundo amigo vuelve a la carga: “dios no rechaza al hombre justo, ni da la mano a los malvados” (8:20); “esto lo sabemos desde siempre” (8:8ss.); “sé bueno y dios te restaurará” (8:6). Es decir, lo que te pasa tiene una premisa de pecado, como les ha pasado a tus hijos (4:4). Ya sé, asume Job, que con dios no puedo entrar en pleito: es todopoderoso y su obra refleja su poder de manera irrefutable (9:2ss.) y puede apabullar a cualquiera de manera irrefutable.

Aunque tuviera yo razón me condenaría,  
aunque fuera inocente, me declararía perverso.  
Pues sí, soy inocente, no me importa la vida,  
desprecio la existencia.  
Pero es lo mismo – os lo juro –,  
Dios acaba con inocentes y culpables.  
Si una calamidad siembra muerte repentina,  
Él se burla de la desgracia del inocente.  
Deja la tierra en poder de los malvados

y venda los ojos de sus gobernantes  
¿Quién si no él lo hace?  
(9:20-24)

Dios es todopoderoso e inapelable; tanto si se eres inocente como culpable, no se le pueden pedir cuentas. Job se siente impotente, atrapado entre su inocencia y su desgracia ante un poder absoluto. Y desde este desconcierto es capaz, con todo, de entonar un lamento-súplica que es a la vez increpación a dios, al que se reconoce dueño de su destino: “no me condenes, hazme saber qué tienes contra mí...” (10:2). Acabemos con esto, con una vida, técnicamente maravillosa, bendecida con el favor divino. Pero fue una ilusión porque, “con todo, algo te guardabas” (11:13), y tanto si era inocente como culpable me destrozarias. Acabemos de una vez: a la tumba.

Esta libertad de enjuiciamiento teológico irrita a su tercer amigo que insiste por un lado en lo inalcanzable del proceder divino y por otro en la obviedad de que si eres bueno te irá bien. La respuesta de Job es irónica: “ya lo sabía, tanto como vosotros, ¿qué os creéis?” (12:2): el poder es de dios, todo lo que sucede depende de él (12:10ss.). Pero a diferencia de vosotros, que lo aceptáis sin más, yo lo quiero discutir con dios (13:3): “¿o es que intentáis defender a dios con mentiras e injusticias? (13.7). Yo he preparado mi defensa y sé que soy inocente” (13:18)... Y dirigiéndose a dios, pues Job nunca le niega, le reta: “demuéstrame mis delitos y pecados” (13:23) (Roberts 2002: 118s.). Y vuelve al gran ditirambo sobre la futilidad la vida humana con la que dios juega: “¡déjalo y déjame en paz!” (14).

En el cap. 15 comienza el segundo turno de réplicas por el conocido orden. En él encontramos la expresión quizá más clara y llamativa de la justa o torneo argumental que enfrenta a Job con sus amigos. Ahora el enfrentamiento personal adquiere el carácter claro de la acusación, de la denuncia de la petulancia de Job, de su insoportable orgullo que le lleva a declararse inocente ante dios y cuestionar su plan y su realización comprobable: la suerte del malvado está echada (15:20ss.; véase más tarde 18:5ss.: Job es el fiel retrato de ese destino del malvado). La respuesta de Job otra vez se revuelve contra la insoportable crueldad de sus amigos, que le zahieren sin cesar, sin aceptar su inocencia, aliados de dios contra él (16:7ss.). De nuevo su mala suerte le reconcome (16:12ss.):

Vivía yo tranquilo cuando me trituró.  
Me agarró por la nuca y me descuartizó... (16:12)  
Aunque en mis manos no hay violencia  
y es sincera mi plegaria (16:17)  
¡Y mi testigo está en el cielo...

que juzgue entre un hombre y dios,  
entre un hombre y sus amigos! (16:19-21)

Unos amigos que le han fallado, incapaces de afrontar su caso, llevados por una fácil ortodoxia. De nuevo la muerte es su único horizonte, una muerte sin esperanza que nada resuelve. El cap. 19, la respuesta al segundo amigo, nos ofrece la más compleja y completa descripción de su desgracia, infringida, naturalmente, por dios. Y es precisamente en este momento, como veíamos en el texto babi- lónico citado más arriba, en un verso un tanto confuso (19:15-17, acaso una interpolación de alivio de la tensión acumulada), cuando Job se sobrepone a su desesperación y enfrentamiento con el propio dios, y grita su esperanza de que al final éste le dará la razón. Su confianza en dios se manifiesta así más firme que su desesperación:

Pero yo sé que mi defensor con su rescate (*gō'ēl*) está vivo...  
Yo mismo lo veré, no de oídas,  
Con mis propios ojos.  
Y vosotros temed el castigo...  
Pues habéis de saber que se hará justicia.  
(19:25-29)

La réplica del tercer amigo en esta segunda ronda resulta a su vez incisiva y directa. Hace una clara y dura descripción del perverso: en realidad está describiendo a Job y su desgracia; su antigua bienandanza era perversa. La descripción es una acusación (20); casi un adelanto de lo que hoy en día nos descubre la justicia en 'honorables' ciudadanos a los que teníamos por tales:

Porque explotó y desamparó a los pobres  
y se apropió de casas que no había construido,  
porque no supo calmar su codicia ...  
El cielo revela su (del malvado, Job) culpa,  
la tierra se subleva contra él.  
Arrolla su casa una avenida,  
los raudales del día de la ira (20:19-28).

La contrarréplica de Job no es menos actual y palmaria: a la caída del perverso, que supone la justicia retributiva y en la que confían los 'buenos', Job opone su evidente impunidad (21). El perverso vive feliz, esta es la realidad:

Sus hogares en paz y sin temor,  
la vara de dios no los azota...  
Así consuman su vida dulcemente

y bajan serenamente al sepulcro...  
(21:9-13)

Se podrá decir: sus hijos lo pagarán (21:19). Pero Job se revuelve airado: “¡Que se lo cobre a él y que lo sienta!”. La experiencia universal es que el malvado se libra siempre. “No me vengáis con cuentos”, dirá Job (21:34). Queda claro el enfrentamiento dialéctico: una tesis apriorística con leve apoyo empírico frente a una experiencia abrumadora en su contra.

Lo que en el caso del tercer amigo en la segunda ronda era una acusación implícita en el del primero en la tercera es una imputación sin paliativos, las más depravadas acciones se le achacan a Job; él no quiere confesarlas, se las sacan ellos a luz (22:5-9; ¿o hay que leerlo en tono interrogativo, como una sospecha?):

¿No te reprende más bien (dios) por tu mucha maldad  
y por tu innumerables culpas?  
Exigías sin razón prendas a tu hermano,  
arrancabas el vestido al desnudo;  
no dabas agua al sediento,  
y negabas el pan al hambriento.  
Como hombre poderoso, dueño del país...  
despedías a las viudas con las manos vacías...  
(22:3-9)

Tienes, pues, lo que merecías; te pensabas que dios no le veía... Tu única salvación es abandonar tu mal camino, reconciliarte con dios y él te otorgará su favor. “Porque él humilla a los arrogantes y salva a los que se humillan” (22:29).

Pero la acusación no hace cambiar a Job de convicción y propósito: quiere revisar su causa en el tribunal divino, saber de qué se le acusa y por qué se le castiga; que se explique dios (23:3-9). Pero este no se deja ver:

¡Ojalá supiera cómo encontrarlo,  
Cómo llegar a su tribunal!...  
Yo discutiría lealmente con él  
Y ganaría definitivamente mi causa (23:7)  
Pero no se deja ver...

“De todos modos, dios me conoce, que me examine y aprobaré con nota”: Job está seguro de su inocencia. Si esta convicción fallara, todo el Libro carecería de argumento. Caso resuelto. La aporía se mantiene hasta el final. Y Job está aterrorizado ante un dios que hace lo quiere, sin atenerse a normas fijas, a

dogmas, al que hay que tolerarle todo. Un dios así le da miedo. Un dios que tolera la impiedad de los malvados; entre otras cosas de total actualidad:

Los niños andan desnudos por falta de ropa,  
cargan gavillas y pasan hambre... (24.10).

En el mundo reina la injusticia y la opresión del rico y del fuerte sobre el pobre y débil, y dios lo tolera (24:1-25):

Si no es así, que alguien me desmienta  
Y reduzca a nada mis palabras (24:25).

Las intervenciones de los otros amigos (Bildad y Sofar) y las contrarréplicas de Job están agrupadas en los cap. 25-27 de manera inconexa y se han propuesto diversas organizaciones del material, repartido en las invectivas de aquellos (Bildad: 25:1-6 + 26:5-14+1-4; Sofar 24:18-24 + 27:8-23). Al primero de estos respondería Job en 26:1-3 + 27:1-7, mientras la intervención del segundo parece cerrar la tercera ronda, pues la respuesta de Job se pospone. Es menester una pausa, un descanso ante el enervante hastío dialéctico. De hecho estos amigos no han hecho más que repetir por tercera vez sus conocidas razones: a dios no se le puede cuestionar, al poderoso y sorprendente creador y organizador del cosmos, mientras el hombre es sin remedio un ser impuro a sus ojos. Por otro lado, es claro que al perverso todo le va / irá mal, aunque por momentos parezca que queda impune (24:18-24+27:8-23). Job está ya ahíto de escuchar este discursar que él bien conoce. ¿Pero es este el modo de compasión que unos supuestos amigos vienen a espetar a su desgraciado compañero, agravando su dolor con su culpa, negando fe en sus palabras e incitándole a mentir contra su conciencia?:

Hasta el último aliento mantendré mi honradez,  
me aferraré a mi inocencia sin ceder.  
La conciencia no me reprocha ni uno de mis días (27: 5-6).

Llegamos así al final programado en la estructura del diálogo dramático. Pero el razonamiento, su dialéctica, no ha avanzado apenas, quizá solo en la brusquedad de su planteamiento. Ahora Job deberá añadir a su dolor esta última pena: se ha quedado sin amigos; la ideología ortodoxa, la fe aceptada, se los ha arrebatado. Lo que está claro es que junto al misterio de dios tenemos aquí el misterio del justo Job sufriente. Ante los dos por igual hay que enmudecer, pero no defender uno a costa del otro.

Llegados a este punto se rompe, no podía ser menos como decíamos, la estructura formal de la pieza, se fractura y se nos ofrece en el cap. 28 una especie de poema amable, como para serenar el ambiente, en el que se canta (no sabemos por quién) el quehacer del hombre empeñado en desentrañar la tierra. En realidad, busca en el fondo entenderla desentrañándola, como formidable metáfora del esfuerzo histórico por conocer y dominar el mundo. Pero todos sus logros tecnológicos, de los que se traza un espléndido catálogo a comenzar por la actividad minera y metalúrgica (!), no le proporcionan la sabiduría que en el fondo él busca y necesita. Por encima de las riquezas y de leyes de la naturaleza, impuestas por dios, está él, ante quien hay que postrarse. La riqueza, la tecnología, la ciencia deben someterse a la teología / religión, al hacedor y fijador de todas ellas. Esa apertura al absoluto es la auténtica sabiduría del hombre, eso sí, acompañada de un recto comportamiento. El mayor sabio es el hombre recto. La ética es el ápice, la expresión suprema de la religión y así de la sabiduría.

Respetar al Señor es sabiduría  
Apartarse del mal es prudencia.

Después de este interludio, fuera aparentemente de contexto, se nos ofrece la respuesta última de Job, larguísima, como si después de aquel descanso hubiera hecho acopio de energías y estuviera decidido a resumir todo el cansino diálogo mantenido con sus tozudos, en el fondo cortos de luces, y despiadados amigos, y poner punto final a la discusión (29-31). El monocorde diálogo va así lentamente logrando una mayor riqueza de matices. A la nostálgica rememoración de sus días felices, de dicha y bondad sin límites, de dignidad y prestigio reconocido y respetado (29), contraponen Job, en orden quiástico, su situación actual de pérdida de estima y respeto por parte de jovencitos desastrosos (“¡chusma vil, prole sin nombre” [30:8]), objeto incluso de violencia física (30). Y, mientras tanto, dios calla y parece colaborar en la destrucción de Job. La descripción-lamento es de gran viveza e intensidad, contrastada con su de nuevo proclamada inocencia: “me hierven las entrañas y no se acallan, días de aflicción me salen al encuentro” (30:27). Tal proclamación se transforma abiertamente en un emplazamiento, en un reto a la justicia divina, testigo impasible de su inocencia y de su desgracia (juez y parte de su causa [Roberts 2002: 122]), en la más intensa y larga formulación de esta aporía que subyace y aflora a lo largo de toda la obra como su tesis básica. La exaltada conciencia de inocencia se transforma en imprecaciones que culminan en un solemne juramento de general inocencia (31:24-40):

Si alcé la mano contra el inocente

.....

¡que se me desprenda del hombro la paletilla! (31:21-22).

Lo juro:

.....

¡Aquí está mi firma! Que responda el Todopoderoso,  
que me escriba su alegato

.....

Fin de los discursos de Job (31:35-40)

Tan seguro está de su inocencia, de la que está dispuesto a dar razón ante el tribunal divino, que promete “ceñirse el veredicto como una diadema” de honor y gloria. Con este paroxismo de autoconciencia y seguridad se cierra el reto a la teología de la retribución, a dios mismo, podríamos decir.

Hemos dicho “se cierra”, tal y como supone el citado colofón, así como el inicio del siguiente c. 32 (“Los tres hombres no respondieron más a Job, convencidos de que él se tenía por inocente” [32:1], dejándole por imposible). El tema está agotado, las posiciones inamovibles. No hay nada más que decir. Es lo que además supone la estructura dialogal del libro: uno contra tres en tres rounds. Falta solo un epílogo, en juego con el prólogo de abertura que vuelva el tema y la situación de Job al horizonte dramático supuesto por éste: ¿en qué acaba la prueba a que se ha sometido a Job?

Pero hete aquí que en el Libro de Job, sin que nadie le diera vela en tal entierro, se nos cuele un mozalbate, la nueva generación, que ha asistido a la ‘justa literario-doctrinal’ de sus mayores y no sale de su asombro ni puede contenerse ante la ineptitud de los cuatro para afrontar el tema, que queda sin resolver: Job manteniéndose pertinaz en su inocencia, los amigos dejando al dios incompresible como único responsable del castigo del justo aparente, que en el fondo es un pecador. En seis extensos capítulos (32-37), el espacio que le correspondería en las tres tandas previas como cuarto interlocutor de Job, va a tratar de resolver, desde la clásica fatuidad juvenil, que se cree que todo lo sabe, la aporía que nos ocupa: la del justo que lo pasa mal / la de un dios que premia a los buenos y castiga a los malos. Autosuficiente, se lanza a un largo monólogo, nadie le pidió su palabra ni nadie responderá a la que él se otorga. Su intervención resulta así fuera de lugar del punto de vista de la composición del libro y de hecho el epílogo, que cierra en *inclusio* formal el escenario abierto por el prólogo, le ignora por completo, mencionando solo a los tres amigos (42:7ss). Pero no se puede negar que su autor supo hilvanar esta intervención en el contexto de la obra de manera magistral, como veremos.

Es claro que el tema interesó al pensamiento sapiencial hebreo, que continuó preocupado por él y, saltándose el esquema dialogal previsto y la dependencia

de modelos previos, pretendió con este desarrollo / interpolación avanzar en la respuesta y comprensión de lo indescifrable, molesto por el a todas luces desairado papel jugado por la respuesta ortodoxa de los “amigos”, henchido hasta reventar de ganas de hablar apenas contenidas, como deja en claro el ‘joven’ interlocutor. Como dice Alonso Schökel: “Se trata de la primera contestación histórica a esta provocativa obra” (Alonso Schökel 1995:1505, n.). Curiosamente la insistencia en aclarar la situación que estos capítulos manifiestan tiene su paralelo en el ‘comentario’ que generaron los dos textos de literatura sapiencial acadia del mismo tema que comentábamos más arriba (*Ludlul bēl nēmeqi*, Teodicea), caso único en toda la literatura babilónica. Su estilo será igualmente grandilocuente y difuso, y, desde luego, menos persuasivo de lo que el mozo cree. Es cierto, Elihú, que así se llama el mancebo, tiene razón:

No es la autoridad quien da la sabiduría,  
ni por ser anciano sabe uno juzgar.

.....

Por más que escuché con atención,  
ninguno de vosotros refutó a Job  
ni respondió a sus argumentos.

(32:9,12)

Elihú reta en primer lugar a Job a dar una respuesta sincera y le echa en cara su osadía de acusar a Dios mismo:

Tú lo has dicho en mi presencia:  
Yo soy puro, no tengo delito

.....

Pero él halla pretextos contra mí  
Y me considera su enemigo

.....

En esto no tienes razón (33:8-12)

Y se adentra luego en la descripción de las maneras diversas que dios tiene de hablar al hombre para apartarle del mal camino: con sueños y visiones terroríficas y también con el dolor lacerante, para recordarle que debe en todo caso suplicar a dios su salvación, mantener una conciencia clara de que su bien es siempre un don de dios, como premio o como castigo. Si el hombre se aparta del pecado o siendo recto persevera en su rectitud y suplica a dios, su plegaria será oída (33:19-28). El argumento ha dado así un paso adelante: al dolor como castigo se une ahora el sentido del dolor como pedagogía. Pero Elihú no puede en el fondo librarse de la doctrina oficial y simple de que lo más normal es



suponer que al fondo de toda corrección hay un pecado y que el hombre debe siempre así reconocerse culpable ante dios. Su tesis que se anunciaba novedosa da un paso atrás. La posible corrección es en realidad merecido castigo. No difiere así mucho de la argumentación de los amigos de Job y requiere de éste la renuncia a su persuasión de inocencia. Ningún hombre, tampoco Job, puede pretender ‘justificarse’ ante dios, que es lo que hace Job, en vez de asumir ante él una actitud de humilde súplica, no de reclamación del derecho al premio.

El cap. 34 esboza, frente a la tesis de Job de que él es castigado sin razón ni motivo (“aunque soy inocente, Dios me niega el derecho”), un auténtico tratado de teodicea básica, de defensa del proceder divino: frente a la osada afirmación de Job, brotada de su propia experiencia: “¿de qué sirve al hombre gozar del favor divino?”, Elihú defiende la rectitud del obrar divino (“el Todopoderoso no tuerce el derecho”). Parte en primer lugar de que dios es el creador de todo, que a todo ser le ha hecho ser sin tener que hacerlo. Ante este don básico cualquier reclamación carece de valor. Además, dios manifiesta una gran imparcialidad en el trato con los hombres:

Dios no es parcial a favor del príncipe,  
ni favorece al rico contra el pobre,  
pues todos son obras de sus manos.

.....

Tritura a los poderosos...  
porque se apartaron de él

.....

Haciendo que llegara a dios el clamor de los pobres  
y que oyera el clamor de los afligidos.

(34:19-28)

Esto es históricamente demostrable. Pero, claro, el “tempo” de dios no es el que sugiere la impaciencia del hombre concreto, aislado:

Y no toca al hombre señalar el plazo  
para comparecer a juicio con Dios.

.....

Porque esté quieto, ¿quién podrá condenarlo?

.....

Él vela sobre pueblos y hombres.

(34:23-29)

Esta visión de la providencia universal debe llevar a Job a reconocer, a recapacitar y abandonar su obstinación en su propio derecho. Forma parte de un entramado general cuyo ritmo no coincide necesariamente con el del individuo

particular. Por ello no hay que renegar de dios ni exigirle cuentas. Más bien Job debe hacer marcha atrás:

Dile a Dios: Me he equivocado,  
no pecaré.  
Lo que yo no veo, enséñamelo tú,  
Y si cometí delito, no volveré a hacerlo.  
¿Debe él retribuir a tu antojo?  
(34:31-33)

Está claro que el joven Elihú ha añadido una nueva perspectiva al problema de Job que sus dogmáticos predecesores no percibieron. Sin duda que el compositor de esta interpolación conocía el sentido de toda la obra y su desenlace. Adelanta así veladamente lo que será la respuesta definitiva a la ‘impaciencia’ de Job, como veremos luego, devolviéndole a la ‘paciencia’ con que se cerraba el prólogo en prosa. Se contraponen así las dos figuras de Job: el ‘Job paciente’ y el ‘Job impaciente’.

El carácter de progresiva complementación argumental a una composición poética, como tal cerrada e inamovible, al que aludíamos antes, ya lo habían puesto de manifiesto tanto los escribas babilonios como el mismo Libro de Job. La última réplica de este se prolonga en una digresión que escapa a su línea argumental de airada seguridad en su inocencia y, saliendo de sí mismo, viene a adelantar, con una especie de ‘himno’ a la maravilla de la naturaleza, la respuesta de dios (Job 28).

El alegato final de Elihú es inapelable:

Job habla sin saber,  
sus palabras no tienen sentido.  
Merece que le torturen hasta lo último  
por sus respuestas, dignas de un malvado;  
porque al pecado añade la rebelión,  
de nosotros se burla y no cesa de hablar contra dios.  
(34:35-37)

Pero el mozo no agota su discurso. En dos nuevos parlamentos retoma los temas ya glosados, como si no encontrara la formulación adecuada, atrapado entre los dos extremos dialécticos: la osadía de Job que insiste en su inocencia (y que reclama, por tanto, justicia) y la incompresibilidad de la acción de dios a quien no se pueden pedir cuentas. Pretende superar las respuestas de sus predecesores, pero no acierta con la fórmula adecuada, lo que le lleva a refugiarse en la retórica. Es una titánica lucha dialéctica entre la fe y la experiencia que acució a Israel a lo largo de su historia y que tiene en la experiencia del holocausto su

expresión más ácida (Armstrong 1995: 430s., 437s.). Pero es innegable que la situación va resultando cada vez más clara, más descarnadamente cruda, podríamos decir. Elihú no la elude, es bien consciente de ella:

¿Te parece razonable lo que dices:  
'llevo razón contra dios'?  
Añades: '¿De qué me ha servido,  
Qué he ganado con no pecar?' (35:2-3)

La respuesta que a todos ofrece el joven parte del hecho de que el comportamiento humano solo a éste afecta, al hombre, a dios ni le pone ni la quita que el hombre sea justo o pecador, que obre bien o mal. Dios está muy por encima del afán humano. Se insinúa aquí una crítica abierta del antropocentrismo teológico que hace del comportamiento humano el problema básico del orden cósmico, divino. La actitud de Job es una clara expresión de la supeditación de Dios al hombre que pretende tal teología:

Ahora, como su cólera no castiga  
ni se fija atentamente en los delitos,  
Job abre la boca y echa viento.  
(35:15.16).

En respuesta a esta actitud, Elihú se empeña en una acendrada defensa de dios (36:2). Parte de la irrenunciable confesión del poder y la justicia divino, históricamente comprobable – volvemos de nuevo al mismo argumento (35:5-14) –, mientras las aflicciones del justo, y las tuyas por tanto, le sirven de instrucción – también ya lo vimos – para recordar que la salvación viene de dios, no de la bondad del hombre, que es un premio, no una obligación, una gracia, diría la teología moderna. Job, por tanto, no debe dejarse arrastrar por la tentación de abandonar la senda de dios y entregarse a la busca de su salvación en el poder y prepotencia humanos con su lógica y recompensa nítidamente claras. Y para demostrar la diferencia de nivel que estas posturas suponen el joven teólogo se lanza a una exaltada descripción del poderío divino manifiesto en su creación y de modo espectacular en el vasto y portentoso cielo con toda su meteorología: nubes, rayos, truenos (36:26-37:22): “Dios es sublime, no le entendemos”. Esto nos lleva irremediabilmente a las descripciones orientales del ‘dios de la tempestad’ – Baal, el dios tan acendrado en la religión de Israel desde sus orígenes –, cuya “dulce voz” es el trueno (KTU 1.19 I 46 y Salmos 29 y 68). Sobre todo, son las ‘nubes’ las que resultan para Elihu la epifanía más alta del poder divino.

¡Sabes cómo equilibra las nubes,  
maravillas de sabiduría consumada?

.....

Del norte vienen arreboles de oro,  
Dios se rodea de majestad terrible.  
No podemos alcanzar al Todopoderoso:  
Sublime en poder, rico en justicia,  
que no viola el derecho.

Por eso le temen todos los hombres  
Pero él no tiene miedo de los sabios.

(37:16, 22-24)

Su respuesta consiste, pues, básicamente en exhibir y enfatizar el carácter de misterio que manifiesta la acción de dios en su obra y que ya Job había admitido como ‘maravilla’, y que encontrábamos en la reflexión babilónica. Es antigua convicción en la conciencia humana que dios es una instancia insondable, que con él vivimos de cara al misterio. Ante eso solo cabe una actitud, callar y aceptar. A él no le preocupan nuestros argumentos, su obra le avala.

De nuevo tenemos aquí un adelanto / plagio del tema que resolverá el enigma Job: la incomprendibilidad de dios, manifiesta en la maravilla de su creación. El autor / interpolador bíblico, con su descripción del dios de la tormenta, ha sabido dejar el tema abierto hábilmente como marco introductorio a la intervención divina: “Entonces el Señor respondió a Job desde la tormenta” (38:1; 40:5).

De repente, pues, aparece Yahwe, el dios latente en toda la composición poética, desde su aparición en el consejo divino del cap. 1. El único que puede hablar, porque es el único dios, Marduk o cualquier otro dios aquí no tienen cabida, porque son mudos, no tienen palabra, en realidad no son. De hecho los dioses no intervienen en los textos acadios aducidos más arriba. Este es un *teologúmenon*-‘línea roja’ que la Biblia Hebrea no podrá nunca traspasar, por más intertextualidad que le descubramos. El texto nos remite al último discurso-respuesta de Job a su tercer amigo (29-31), al que a su vez Yahweh ‘responde’ (38:1). Volvemos así a la estructura dialógica que preside la composición de la obra. El discurso es una increpación del atrevido Job, ante cuyos ojos se despliega todo el esplendor, grandeza y maravilla de la creación, obra de dios (38-41: grandeza del cosmos y sutileza de la vida), tema que ya vimos habían comenzado a esbozar los últimos discursos, sobre todo el de Elihú, y adelantaba el c. 28. Aquí el tema se convierte en motivo central y único, con una intención clara de apabullar a su interlocutor: dios habla y le habla, que es lo que quería Job. La solución aportada no niega la justeza de la postura de Job, reconocido justo por el mismo dios (42:7), lo que por otra parte quebraría la validez del argumento inicial: el mal de Job como simple prueba inmotivada por su

conducta. No solo la autoconciencia avala la inocencia de Job, es Dios mismo quien le proclama justo (1:9; 23: 3: “hombre justo y honrado, religioso y que se ha apartado del mal”). Sobre este hecho se basa la trama de la obra; cualquier solución que la ignore o la niegue está fuera de lugar. El joven Elihú simplemente descubre lo inadecuado de cualquier pretensión de exigir cuentas a dios en razón del destino del individuo desligado de la armonía general de la obra divina que resplandece por doquier. A dios no se le puede juzgar desde la exigencia ‘lógica’ de una tesis indefectible. La acción de dios, maravillosa hasta la saciedad, escapa a todo condicionamiento o exigencia. A los amigos se les escapó, y al mismo Job también, que su caso tenía un sentido de ejemplaridad y acatamiento, de esperanza contra toda esperanza. Es lo que el prólogo nos adelantaba en aquel “dios me lo dio, dios me lo quitó”, pronunciado por Job. Transformada su aceptación en rebeldía, exacerbada hasta el paroxismo la contradicción teórica, el dramático enfrentamiento dialéctico quiere llevarnos a descubrir que en un mundo que rezuma por todos sus cuatro costados sabia armonía y grandeza el dolor sin razón aparente tiene que tener también su lugar, que la maravillosa acción divina no ha podido dejarlo fuera de juego. El espectador sabe que en este caso la explicación era bien simple (se trataba de una ‘prueba’), mientras los dogmáticos amigos no supieron defender el proceder divino en un contexto aparentemente paradójico. Solo insistieron en negar tal contexto, el ‘justo’ Job en el ‘estercolero’: para ellos la situación planteada era imposible. “Él se lo había fabricado”, todo transcurriría así según la tesis conocida y reconocida: al bueno el solaz, al malo la desolación.

Ante la invectiva divina, Job se bate en retirada (40:4-5), comprende que se ha excedido. Dios continua asediándole con su poder: Si no es capaz de entender su obra, que está ahí manifiesta a ojos de todos, ¿cómo puede Job discutir su acción? De nuevo la insistencia en el tema más que la fuerza del raciocinio es lo que hace andar el discurso. Se reta a Job a ocupar el lugar de dios y actuar como él en la historia:

Si tienes un brazo como el de dios  
y tu voz atruena como la suya,  
vístete de gloria y majestad  
....  
Humilla con tu mirada al soberbio  
Y aplasta a los malvados  
....  
Entonces yo también pronunciaré tu alabanza:  
“Tu diestra te ha dado la victoria”.  
(40:9-14)

La última frase nos remite quizá (sería la única alusión más o menos velada a la historia de Israel) a la epopeya de Éxodo, cuando el pueblo de Israel pudo experimentar la mano / poder de dios y su justicia para con el oprimido. Ante una última exhibición de poder en sus obras (descripción del hipopótamo y del cocodrilo), Job se rinde y comprende lo insensato de su obstinación en exigir explicación de la pretendida injusticia cometida con él. Ante un poder que se muestra tan inabarcable y a la vez tan maravilloso en su obra total, es insensato cuestionar su legitimidad porque no se vea cómo encaja en ese orden un caso concreto que escapa a la lógica que el hombre se ha forjado para entender la acción de dios, pero que no sabe dar razón de tal maravilla global. Dios se revela al hombre como poder y misterio; ante los mismos la actitud adecuada ha de ser la aceptación y confianza abandonada en él. La contemplación de la naturaleza ofrece la percepción del ser de dios y de su obrar:

Job respondió al Señor:  
reconozco que lo puedes todo  
y ningún plan es irrealizable para ti.  
.....  
Es cierto, hablé sin entender  
De maravillas que superan mi comprensión  
.....  
Te conocía solo de oídas  
Ahora te han visto mis ojos,  
Por eso me retracto y me arrepiento.....  
(42:1-4).

Después de esta retractación palmaria de parte de actor principal, volvemos al plano abierto en el prólogo en prosa, donde se supo lo que ahora queda desvelado, el sentido del drama: se trataba de una puesta a prueba de la genuinidad de la bondad de Job. Dios mismo se ocupa de desautorizar a los otros intérpretes en lo que se puede entender como como una desautorización de la tesis ortodoxa como esquema ideológico válido para interpretar el dilema propuesto, mientras en su rebeldía Job era fiel a su papel. Pero tal desautorización es solo circunstancial, la validez de la tesis clásica es reivindicada con la nueva prosperidad que se le otorga a Job, como corresponde a su justicia, y que toda su parentela viene a celebrar. A todo dolor, aún al más desgarrador, se le garantiza un horizonte de esperanza, no hay razón para la prevaricación, la aceptación garantiza la salvación, otorgada por un dios de bondad que no abandona a los suyos aunque en el ritmo global de su obra resulten a veces zarandeados. Acaba el drama con un deje lírico de gran ternura y actualidad (igualdad de género diríamos hoy):

El señor bendijo a Job después, más aún que al principio...

Tuvo siete hijos y tres hijas: la primera se llamaba Paloma, la segunda Acacia, la tercera Azabache. No había en todo el país mujeres más bellas que las hijas de Job. Su padre les repartió heredades como a sus hermanos.

Cae el telón y colorín colorado este cuento se ha acabado. Solo nos queda por saber qué cara pondría Satán ante este desenlace. El abrió la escena y motivó una tragedia que resultó innecesaria. Ahora, con el rabo entre las piernas, hace mutis por el foro. La bondad de Job es auténtica, de oro puro, no le descarrió ni siquiera su más íntima rebeldía ante un misterio que, juzgado con los esquemas clásicos, resultaba intolerable. Una más serena visión de la realidad cósmico-divina permite hacer un lugar a lo incomprensible del dolor ‘inmerecido’, porque en el fondo tal realidad es toda ella abrumadoramente incomprensible. Como nos lo resulta el dolor del cervatillo (y de su madre), estrangulado por la leona para alimentar a sus propios cachorros.

Habremos quizá de esperar hasta que el cristianismo asuma el dolor – ascesis y martirio – y lo integre en su “camino de perfección” descubriéndole un sentido de purificación y redención, que su Maestro encarna. También él, con todo, el más cruel ejemplo de Job, justo paciente, se vio al parecer asaltado por lo incomprensible de su vivencia: “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” (Mt. 27:46; Sal. 74:1). Su exaltación a su vez restauró el equilibrio y trazó un paradigma de aceptación del que los cristianos han hecho su emblema: Cristo crucificado. La suprema injusticia, la suprema esperanza.

### **C. La resonancia de Job en nuestra literatura (el hipertexto)**

Aparte de ese valor religioso doctrinal, el Libro de Job se ha perpetuado como arquetipo en la literatura universal. De la Edad Media a nuestros días se cuentan no menos de 22 representaciones teatrales y media docena de obras narrativas que glosan o despliegan el caso ‘Job’. De entre ellas vamos a fijarnos en tres *remakes* del Job bíblico, accesibles en el mercado: una novela neorealista alemana, una también novela simbólico-filosófica española y un drama poético americano.

1) La obra de Archibald MacLeish, *J.B. A play in verse* (1958) es una de las primeras (por lo demás, escasas) y significativas obras dramáticas en verso de la Literatura americana (que yo sepa no hay versión española y posiblemente en ninguna otra lengua, como el género impone). Aparte de esta coincidencia con el libro bíblico en la forma de lenguaje (drama en verso), la obra de MacLeish mantiene también el doble plano en que se representa la acción: un rincón en una enorme carpa de circo, sostenida en oblicuo por un gran poste, con variopinto vestuario colgado de las paredes y luces incontroladas por todas

partes, escenario dividido en dos espacios: una plataforma elevada, en la que dos actores con máscaras de quita y pon representan a Dios y a Satán, y un prosenio a ras de platea en el que J.B./Job y su familia sufren y tratan de entender su aciaga suerte; una escalera de madera une ambos niveles. J.B. es un rico banquero americano, fiel a dios y por eso próspero, se cree él. Es en el plano familiar, no en el de la desgarrada carne del Job bíblico, donde se juega la experiencia de su desgracia sin sentido: al diálogo alterno y restringido con unos amigos defensores de la teología clásica y garantes de una teodicea sin fisuras, sucede una conversación a múltiples bandas entre personajes que en el texto bíblico están apenas aludidos, a parte de su mujer: hijos, hijas, mensajeros, soldados... En ese sentido la obra se presenta como el desarrollo en verso, de manera detenida, casi morosa, de la situación que esquemáticamente proponía el Prólogo en prosa del libro bíblico. Se va viviendo paso a paso la desgracia allí informada de modo acumulado: descripción, atisbo, transmisión, reacción, exasperación al límite de la blasfemia ante su ruina económica, que le deja en la calle, y la muerte de sus hijos. No obstante, J.B. mantiene su fidelidad a dios. Le visitan “consoladoras”, representantes de todos los estamentos culturales que tratan de explicar su situación; incluso sus amigos y colegas, con los mismos nombres bíblicos, vienen en su ayuda. Pero él quiere una respuesta de más arriba, porque la llaga viva de tal acumulada trágica experiencia sangra de cara a la plataforma elevada, donde sus actores, poniéndose y quitándose alternativamente sus máscaras divinales, no logran convencerse de la respuesta adecuada que dar, a pesar de la voz en ‘off’ que la insinúa. El actor-diablo le sugiere el suicidio, como una manera de escupir a dios a la cara por su actitud frente al hombre que se ha fiado de él, mientras el cómico-dios le aconseja someterse a dios y esperar la restauración. J.B. rechaza ambas soluciones y se refugia en el amor a su mujer como única vía que le queda para rehacer su futuro.

J. B. learns that there is no justice in the world, that happiness and suffering are not deserved, and that people can still choose to love each other and live (Encyclopedia.com).

Esta solución laica que rechaza la recompensa divina a una sumisión incondicional se inscribe en el género de intertextualidad, que en su día definí como “subversiva”, en la utilización de los arquetipos bíblicos en la literatura: se asume el arquetipo y su situación base, pero se lo reconstruye dándole un sentido opuesto al propuesto por el original bíblico. El prototipo de tal intertextualidad lo ofrece el “Caín” de Lord Byron.

2) La novela del escritor-filósofo Fernando Savater, *Diario de Job* (1983), estructurada en nueve “Anotaciones”, participa en gran manera de esa categoría



de intertextualidad subversiva. Es el relato-retrato del Job moderno. Se asume la situación dramática y los personajes del prototipo bíblico, pero se abandona su andadura argumental. El escenario es el que supone el drama bíblico en verso: Job en un vertedero instalado en el cráter de un volcán con laguna al fondo. Esta novela ignora la temática religiosa y el horizonte divino (prólogo y epílogo). La lepra que ha recluido a Job en este basurero (la imagen es bíblica) es en realidad la condena de Job a sí mismo, perspectiva que le sirve de excusa para llevar a cabo una revisión a fondo, pura reflexión ‘filosófica’, de la realidad en toda su vertiente existencial en el ejercicio de un libertarismo total, incondicionado, de una anarquía total de pensamiento (no en vano el libro está dedicado a Ciorán). Por la cresta de su cráter irán apareciendo sus amigos de nombre bíblico (¡Elifaz llegará en helicóptero!), incluido el joven Elihú. Cada uno de ellos encarna una actitud de implicación socio-político-económica: aparecen fuertemente anclados en su entorno y pretenden sacar a Job de su reclusión e incorporarle a su contexto social anterior, sacarle de sí mismo, de esa atalaya de su agujero desde donde está llevando a cabo una operación de derribo, de implacable descuartizamiento de toda la realidad humana, desde la religión al deporte. Pero no, Job no se deja convencer y piensa que su restauración es un sueño. Su soledad solo se halla poblada por el Ogro, un híbrido de dios y la muerte, figura que aparece aludida al inicio y final de la obra, pero que en realidad nunca se deja ver, aunque siempre esté ahí al acecho. Es un elemento más de su desasosiego, de la inquietud que lo constituye y que es como su propio ser: Job y su lepra son la inquietud existencial. Desde la misma es, con todo, capaz de soñar con el amor, como ha sido capaz de enfrentarse a la muerte:

El amor no ha de ser pero será. Vendrá por mí sin piedad ni tregua, “más cruel que el hambre, el dolor o el mar”, pero embrujado también y lleno de infernal alborozo como el mar infinito. Es el horror quien ha de ventearle allá donde se esconda, para apresarle sin miramientos con su boca de niebla y depositarle – todavía palpitante y trémolo – a los pies de quien sea... Mi inquietud sabe que no estaré allí donde el amor llegue. Pero en ese “quien sea” perviviré, como un último privilegio del horror, fantasma entre fantasmas” (p. 108).

Desde esta perspectiva es capaz de soñar en sus futuras hijas, las que dios otorga a Job en su restauración y que “no había en el país mujeres más bellas que las hijas de Job” (42:15): Paloma, Acacia, Azabache. Se regodea en su ensoñación hasta límites del incesto en el caso de la menor.

Se trata de una obra fabulosamente tensa y emocionante, simplemente bella y fascinante; al menos así lo ha sido para mí. Diríamos que no tiene frase inútil o redundante. Toda su fraseología es un destello, un relámpago que ilumina

simas de pensamiento, de realidad. Pero me temo que ofrece un tipo de literatura, de palabra, por las que nuestro enajenado mundo siente poco interés.

3) Finalmente Joseph Roth, novelista alemán de origen judío, publicaba en 1930, en pleno auge de nacional-socialismo, una obra magistral titulada: *Job, relato de un hombre cualquiera*. Se trata ahora de una novela que podríamos clasificar como (neo-)realista *avant la lettre*, en la que el texto bíblico es usado como arquetipo estructural para recrear la existencia de un Job moderno, pero sin pretender en absoluto actualizar dicho texto, más allá de su título, asumido para que no quepa duda del modelo subyacente, a la manera como Steinbeck (*Al este del Edén*) o Unamuno (*Abel Sánchez*) utilizan el episodio bíblico de Caín y Abel (Gen. 4:1-16). Estamos ante el tipo más claro y significativo de intertextualidad que eleva el texto de referencia a la categoría de arquetipo literario de validez universal. La novela tiene una excelente versión castellana que invito a disfrutar. No quería incurrir en el desafuero de contar el desarrollo y desenlace, pero irremediamente se los puede encontrar trazados por la Wikipedia, por lo que el desafuero queda disculpado.

Joseph Roth escribió la novela mentada como una leyenda hasídica. El protagonista es Mendel Singer, un judío piadoso que se gana apenas la vida como maestro de lectura de la Torá. A pesar de la dureza de su vida, se siente satisfecho con su mujer y sus cuatro hijos. Pero el pequeño, Menuchim, sufre de epilepsia, aunque un rabino profetiza a la madre la curación del niño. El hijo mayor, Jonás, se enrola en el ejército ruso y el tercero, Schemaryahu, huye a América para no ser enrolado en el mismo y tener que ir a la guerra. Allí se hace rico y se ofrece a apoyar a su familia.

Para no perder a su hija Miriam que mantiene relaciones con un cosaco, el padre también decide a emigrar, dejando a su pequeño hijo enfermo bajo la protección de una familia amiga. En América las cosas parecen ir bien; toda la preocupación del padre se cifra en conseguir que Menuchim se una al resto de la familia en América, donde él queda encerrado en un círculo reducido de judíos emigrantes al margen de la sociedad americana y en unas condiciones económicas precarias. Pero estalla la Primera Guerra Mundial y Mendel pierde a sus hijos Jonás (desaparecido) y Shemaryahu (muerto). Fallece también su mujer, Débora, y Miriam se vuelve esquizofrénica. El piadoso Mendel Singer no puede soportar tanta desgracia acumulada sobre él, se siente abandonado por dios, frustrado en su vida piadosa, en su fe y su esperanza. Se rebela y decide “quemar a Dios”, arrojando al fuego el saquito de terciopelo que llevaba siempre consigo y en el que se guardaba su atuendo y libro de plegarias (véanse las pp. 64-70 de ed. española).

Sus amigos pretenden disuadirle de su blasfemia y le recuerdan el caso de Job: quizá también él esté siendo puesto a prueba o siendo castigado por su pecado: el de haber abandonado a su hijo pequeño lisiado. Pero él no le

abandonó, se vio forzado a escapar a América, donde no se siente cómodo, para salvar a su hija, que le salió un poco pendón, de entregarse a los cosacos, al infiel antijudío. Por otra parte, milagros como los narrados en el *Libro de Job* hoy ya no se dan y ellos lo saben bien. Pero entonces llega la noticia del fin del conflicto bélico y un soldado, que regresa del frente, trae una melodía, la *Canción de Menuchim*, que Mendel, en la trastienda del negocio en que se halla empleado, no para de canturrear. En la cena de la Pascua, en casa de su patrón, irrumpe de improviso el compositor de la canción, que es director de una orquesta de gira por América. Busca a Mendel, y acaba dándose a conocer como su hijo Menuchim, curado y famoso. También se produce la curación de Miriam. Estos milagros y el final feliz en la historia, como el del Job bíblico, constituyen toda una provocación en el mundo de la novela moderna. La obra fluctúa entre la rebelión y la paz, la maldición y el perdón, dentro de un ritmo narrativo que no decae.

El Libro de Job, perfecta construcción literaria y religiosa del Israel bíblico, pervive en nuestro mundo y nos ayuda a entenderlo y soportarlo mejor. Nos habla del dolor y su misterio, del empeño del hombre por descubrirse en él y superarlo. Puede ser un manual de rebelión y aceptación. En todo caso un clásico que no se puede dejar caer de las manos.

## Referencias

- The Book of Job. A New Translation According to the Traditional Hebrew Text*, by M. Greenberg, J. Greenfield, N. M. Sarna 5740/1980. Philadelphia.
- Le livre de Job et l'expérience spirituelle* (con bibliografía), on line.
- Alonso Schökel, L. (ed.) 1995: *La Biblia del Peregrino*. Bilbao.
- Annus, A. / Lenzi, A. 2010 : Ludlul bēl nēmeqi. *The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*. Winona Lake.
- Armstrong, K. 1995: *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Barcelona / Buenos Aires / México.
- Baeck, L. et al. 1970: *La hora de Job*. Caracas.
- De Moor, J. C. 1997: *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*. Leuven.
- Del Olmo Lete, G. 2012: "La Biblia y sus materiales dramáticos". En F. Domínguez Matito / J. A. Martínez Berbel (eds.): *La Biblia en el teatro español*. Vigo, pp. 941-960.
- Encyclopedia.com: J. B. - Dictionary definition of J. B. Encyclopedia.com: FREE online.

- Farkas, N. Z. 2010: "Martin Buber, the Book of Job, and the Shoah", *Conservative Judaism* 61/4: 43-53.
- Fink, S. 2012: "Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient", *KASKAL* 19: 67-97.
- Gray, J. 1970: "The Book of Job in the Context of Near Eastern Literature", *ZAW* 82: 251-269.
- Lambert, W. G. 1960: *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford.
- MacLeish, A. 1986: *J.B. A play in verse*. Boston.
- Oshima, T. 2013: *The Babylonian Theodicy. Introduction, Cuneiform Text and Transliteration with a Translation, Glossary and Commentary*. Winona Lake.
- Palmer, G. 2006: "Some thoughts on Surrender: Martin Buber and the Book of Job". En M. Zank (ed.): *New Perspectives on Martin Buber*. Tübingen, pp. 189-206.
- Roberts, J. J. M. 2002: *The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays*. Winona Lake.
- Roth, J. 1974 [1930]: *Job. Historia de un hombre sencillo*. Barcelona.
- Savater, F. 1983: *Diario de Job*. Madrid.
- Wahl, H. M. 2016: "Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV 12-20 (21-3): Anmerkungen zum Traditionsgeschichtlichen Hintergrund", *VT* 66/4: 542-553.
- Westermann, C. 1956: *Der Aufbau des Buches Hiob*. Tübingen.
- Wiesel, E. 1979: *The Trial of God: (as it was held on February 25, 1649, in Shamgorod)*. New York.