



VÍCTOR MORLA

LIBRO DE JOB

Recóndita armonía

verbo divino

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
SIGLAS Y ABREVIATURAS	17
INTRODUCCIÓN	25
COMENTARIO	
PRÓLOGO (caps. 1–2)	81
PRIMERA TABLA DEL DÍPTICO (caps. 3–28)	127
I. Soliloquio de Job (cap. 3)	129
Job maldice el día de su nacimiento (cap. 3)	133
II. Discrepancias de tres amigos (caps. 4–27)	163
<i>Primer ciclo de discursos (caps. 4–14):</i>	163
–Ante la adversidad, confianza en la divinidad (caps. 4–5)	164
–El hombre extenuado se enfrenta solo a su miseria (caps. 6–7)	210
–Dinámica de la justicia divina (cap. 8)	264
–Justicia divina y derecho (caps. 9–10)	287
–La sabiduría de Eloah exige la confesión de Job (cap. 11)	349
–Estragos del poder divino (caps. 12–14)	372
<i>Segundo ciclo de discursos (caps. 15–21):</i>	467
–A Job le condena su lenguaje (cap. 15)	468
–Injusticia divina: la muerte como refugio (caps. 16–17)	506
–La engañosa luz de los malvados (cap. 18)	559
–Absoluta soledad: esperanza en un defensor (cap. 19)	586
–Carácter inamovible del orden de la justicia (cap. 20)	634
–El mentís de los hechos (cap. 21)	668
<i>Tercer ciclo de discursos (caps. 22–27)</i>	713
–Job en la ruta de los hombres perversos (cap. 22)	716
–Ausencia de la divinidad y progreso del mal (caps. 23–24)	760
–Miseria humana y poder divino (caps. 25+26,5-14)	831
–Fragmento de un discurso de Job (cap. 26,1-4)	864
–El destino del maldito (cap. 27,8-23)	869
–Última intervención de Job (caps. 27,1-6.12.7+31,40c)	896
III. Primera respuesta: voz en <i>off</i> (cap. 28)	909
SEGUNDA TABLA DEL DÍPTICO (caps. 29–42)	959
I. Soliloquio de Job (caps. 29–31):	961
–Los días de antaño (cap. 29)	964

–La angustia presente (cap. 30)	996
–Autoexculpación de Job (cap. 31)	1056
II. Discrepancias de un desconocido (caps. 32–37):	1105
–Presentación del personaje (cap. 32,1-6a)	1109
–Exordio (cap. 32,6b-22)	1113
–La presunción de Job (cap. 33)	1130
–Justificación de la actividad divina (cap. 34)	1166
– <i>El</i> no es indiferente a la actividad humana (cap. 35)	1208
–Sentido del sufrimiento de Job (cap. 36,1-21)	1223
–Himno a la Sabiduría todopoderosa (cap. 36,22–37,24)	1254
III. Segunda respuesta: la voz de Yahvé (caps. 38,1–42,6):	1315
Primer discurso: el torbellino disipa la niebla (caps. 38,1–40,2)	1322
Segundo discurso: Yahvé y las fuerzas del caos (caps. 40,6–41,26)	1395
Últimas palabras de Job (caps. 40,3-5+42,2-6)	1455
EPÍLOGO (cap. 42,7-17)	1471
BIBLIOGRAFÍA	1489
ÍNDICE DE AUTORES CITADOS	1533

PRESENTACIÓN

Si se calla el cantor, calla la vida...

Tras años de reflexión sobre el contenido del libro de Job, confieso que cada vez me he sentido más identificado con estas palabras que tejen, como un estribillo, una de las canciones de la inolvidable Mercedes Sosa. Es el cantor que, con su palabra ritmada, desentraña el sentido de la existencia, ayuda a captar mejor el carácter poliédrico de la realidad, con sus luces y sus sombras, e insufla un nuevo aliento que permite que la vida siga latiendo esperanzada. Si se calla el cantor, enmudece el corazón de la realidad, que se transforma en un mero des-atino, y el ser humano acaba agitándose en una endeble sub-sistencia.

El libro de Job es un canto a la dignidad del ser humano, que trata de superar el mero «estar» para llegar a «saber(se)» a cualquier precio, incluso contraviniendo convencionalismos sociales e ideologías religiosas. Solo quien se atreve a formular inusuales e incómodos porqués estará en el camino adecuado para encontrar respuestas. Y eso es lo que hicieron los poetas responsables de esta insuperable obra literaria que tenemos entre manos.

Subsistencia y existencia. Se trata de dos sustantivos compuestos a partir del mismo étimo latino: el verbo *sistĕre*, que entraña básicamente el matiz de «colocar». El vocablo «subsistencia» (*sub-sistĕre*) significa etimológicamente «parada», «detención»; por su parte, «existencia» (*ex-sistĕre*) remite al doble matiz de «salir» o «elevarse». La subsistencia está marcada por el acomodo o el sometimiento a algo (sub-), mientras que la existencia implica salida (ex-). Quien se aferra a la subsistencia simplemente «está»; quien opta por la existencia se ve invitado a «salir».

Pero la «salida» no siempre es voluntaria. Puede que una persona o una determinada circunstancia «saquen» a alguien de su anodina subsistencia y le obliguen a hacerse preguntas, que lo conducirán a un mejor conocimiento de sí mismo y, al propio tiempo, a un estilo de vida digno de llamarse existencia. Eso es lo que le pasó a Job.

Nuestro hombre era honrado, cabal y religioso, a más de propietario de una inmensa cabaña ganadera. Tenía muchos hijos e hijas, lo que aseguraba la continuidad de su apellido. Nada le faltaba. Por otra parte, gozaba del amparo de su dios, que le había «rodeado de protección por todas partes» (1,10). ¿Pero realmente «existía»? ¿Le dejaba ver el exterior de su mundo la cerca protectora de Yahvé? De un dramático manotazo de su dios, la empalizada defensiva queda destruida y, con ella, sus riquezas materiales y humanas: su familia.

Arrojado a la intemperie y enfermo, Job trata de buscar la razón de tal aparente sinsentido. Al principio se mantiene en la sabiduría recibida y exculpa a su dios. Más tarde, sin embargo, estalla en improperios, maldiciendo su vida y acusando a su dios de injusticia e inmoralidad. Al final, después

de numerosas preguntas y, sobre todo, después de las preguntas que le formula Yahvé en su intervención, nuestro hombre se va serenando. No sabemos qué pensaría Job en su interior, pero la impresión que saca el lector es que parece un hombre nuevo. ¿Qué descubrió? También lo ignoramos. Pero podemos pensar que su vida se sitúa en otro nivel: el de la existencia. Job había abandonado su ostracismo, había salido fuera de sí y había contemplado el dolor del mundo. Y el dolor, reflexionado y asumido, es fuente de madurez.

Caos y armonía. Dicen los expertos que la primera desembocadura del ser humano en el des-concierto es el nacimiento en cuanto tal. Según los psicólogos, la salida del neonato de la seguridad que le brinda el claustro materno es comparable a un naufragio. Pero sería una primera experiencia (necesariamente prorrogable) del continuo bregar del ser humano entre el orden y el caos. De ser así las cosas, no es de extrañar que Job, una vez expulsado de su seguridad e instalado en el desamparo, maldijese el día de su nacimiento (cap. 3).

Esa experiencia inscrita en la psique del ser humano y que forma parte de los mecanismos de su interpretación de la realidad se ha plasmado a lo largo de la historia en distintos avatares ideológicos que hunden sus raíces en la primitiva discusión sobre la naturaleza de lo Uno y lo Múltiple, del sentido global de la realidad, con una finalidad, o de la dispersión de piezas cuajadas de aristas que no encajan entre sí. El neoplatonismo y la filosofía gnóstica, con la teoría de la emanación del Uno y del *reditus ad originem*, fue una de las soluciones a tal dicotomía. En el ámbito de la teoría política esa polarización se mueve entre el absolutismo y la democracia.

También el libro de Job se hace eco de esa permanente tensión, bien que en el plano religioso: ¿existe una creación, es decir, un diseño moral de la realidad? De ser así, ¿qué sentido tiene entonces la dispersión que siente el ser humano en sí mismo, su inclinación hacia el bien y hacia el mal, o la ruptura violenta entre las naciones? Recordemos el mito del paraíso perdido (Gn 2-3), un relato de armonía y caos. La creación del ser humano (*una sola* carne) y su presencia en el jardín de Edén representa la culminación de la unidad global que se inició con la separación de la luz y la tiniebla (Gn 1). Pero pronto la mujer experimentó una ruptura interior cuando cedió a la seducción de la serpiente; a continuación la pareja se disocia culpándose entre sí de la nueva (e irreparable) situación; el ser humano romperá con la tierra, que en adelante le dará espinas y abrojos, y será expulsado de la armonía; la ruptura continuará con el primer fratricidio y culminará en la dispersión de las naciones, según el mito de la torre de Babel (Gn 11,1-9). Estamos ante una poética recreación en el ámbito del mito de lo que el ser humano ha experimentado en sí mismo y en la sociedad en el curso de la historia.

En los discursos de Yahvé desde el torbellino (caps. 38-42) se aprecia claramente la contraposición entre armonía y caos. La composición de estos capítulos no es fruto de una sola pluma. En realidad, se trata de un poemario (véase comentario), pero con sus elementos didácticamente ensamblados por el redactor final de la obra. El primer discurso (caps. 38-39) se centra en el orden, en la armonía: cosmos y naturaleza animal palpitan al unísono siguiendo las pautas que imprimió en ellos el Creador. El segundo discurso divino (40,6-41,26) nos presenta la otra cara de la realidad: la existencia del caos y del mal, representados por la figura de Behemot-Levia-

tán, también creatura de Yahvé. El redactor nos ofrece así un llamativo cuadro impresionista, de trazos fugaces pero precisos, donde conviven caos y armonía en un todo indisoluble, pero de equilibrio inestable.

Se infiere de aquí que un comentario al libro de Job podría llevar como subtítulo «Caos y armonía», donde la cópula reflejaría una tensión no resuelta, que va más allá del momento de la percepción de lo Uno y se prolonga necesariamente en la propia existencia y en la historia. Un hipotético subtítulo «Del caos a la armonía» implicaría no entender el libro de Job. El héroe, tras verse expulsado del (falso) orden que se había fabricado, se percibe a sí mismo y a la comunidad humana inmersos en la disarmonía y concibe el «cosmos» como una entidad amoral, y su funcionamiento como una traición a la dignidad humana. Sin embargo, a través del sufrimiento y de la «visión» parece que Job llega a encontrar sentido a la coexistencia (¿necesaria?) de orden y caos, que tendrá que aceptar también en su propia existencia.

Y esto parece ser la vida: la búsqueda de un equilibrio inestable asumido con libertad, la presencia de una tensión no resuelta que servirá de tema predilecto a todos los cantores de la historia.

Quien, tras haberlo leído, cierre el libro de Job y piense para sus adentros admirado: «¡Qué hermoso libro! ¡Qué renovador y lacerante mensaje!», solo a medias lo habrá entendido. Un lector que quiera dar con la clave del libro de Job y revisar a su luz su propia existencia deberá asumir el riesgo de morar para siempre entre sus versos, de habitar de forma permanente entre las palabras que lo tejen.

Teólogos gregarios y teólogos egregios. Todo el mundo ha experimentado la sensación de seguridad y de identidad compartida que proporciona la pertenencia a un grupo, desde la propia familia a una sociedad cultural o a un colegio de profesionales, hasta llegar a las modernas tribus urbanas. Todo el mundo tiende naturalmente a integrarse en un colectivo socialmente reconocido, que le preste su titularidad. Se trata de buscar el calor que proporciona el rebaño (*grex*), rehuyendo así la posibilidad de caer en un peligroso anonimato, en una existencia errática, en un yo desconectado. En el fondo, queremos reconocer o no, con nuestra búsqueda de seguridad estamos pagando un tributo al *gregarismo*. Y no está de más recordar que los grandes hitos de la historia, los que de verdad la han hecho avanzar, han sido plantados por pensadores *e-gregios*, aquellos que se atrevieron a poner en tela de juicio, y finalmente a abandonar, las pautas de comportamiento del *grex*. Y esta ecuación no solo es válida para las artes en general (literatura, música, pintura, etc.), sino también para el hecho religioso. Pensemos en los grandes creadores de sistemas y en sus reformadores. Nos enfrentamos así a un hecho cultural de imponentes dimensiones. Como si de un impulso dialéctico se tratara, la gente egregia que abandona una estéril armonía proporciona a la humanidad una nueva armonía nacida de la disarmonía. Resulta sin duda educativo y meritorio concebir la transgresión (*trans-gredi*, «ir más allá» o «pasar del otro lado») como un potencial venero, históricamente contrastable, de creatividad cultural. Una paradoja *ad maiorem hominis gloriam*.

Y el libro de Job no es ajeno a este esquema. Nuestro héroe vivía feliz en su entorno, colmado de envidiables (aunque convencionales) virtudes y cultivando cómodamente una fe que le proporcionaba sustanciosos divi-

dendos: «No hay nadie como él en la tierra» (1,8), le espetará orgulloso Yahvé al Satán. Job era un reconocible e imitable miembro del *grex* religioso. Bien es verdad que no escogió voluntariamente la intemperie y el ostracismo social, pero esta nueva situación le dio alas para emprender un viaje sin retorno, adoptando una actitud egregia desde la que cuestionó la *doctrina recepta* del pensamiento judío. A su lado empalidecen las figuras de tres teólogos gregarios: Elifaz, Bildad y Sofar, que, con sus aporías doctrinales y su mal disimulada saña, intentaron en vano reconducir a Job al *grex*. Lamentablemente la actitud radical de Job ha sido culpablemente desatendida, si no secuestrada, por las iglesias a lo largo de la historia, hasta llegar a nuestros días. Desafortunadamente, siguen abundando teólogos gregarios, pensadores orgánicos adictos al *organon* del poder religioso, que tratan de adormecer o, en el peor de los casos, amenazar con soflamas a quienes se toman la libertad de pensar al margen de convencionalismos doctrinarios que irremediable e intrínsecamente desembocan en insufribles aporías.

¿Cabe Dios en una metáfora? Al que haya leído el libro de Job fijándose solo en los trazos gruesos le recomendaría una o varias relecturas, hasta que descubriese un imperceptible hilo rojo que atraviesa intermitentemente la urdimbre del libro: el lenguaje religioso; más en concreto, sus posibilidades y límites. Porque el libro de Job sorprende al lector con una doble teología o un doble modelo divino: un dios mudo y retributivo, maniatado por su insobornable pacto con la justicia (los tres amigos), y un dios atento que formula preguntas al ser humano (representado por Job) para que acabe descubriendo su propia verdad y la verdad de su hábitat mundano. Y todo ello conduciendo al lector por un embravecido mar de metáforas, por una intrincada jungla de imágenes, que son aproximaciones educativas a la singularidad del ser divino, a quien solo descubriendo es capaz el ser humano de una satisfactoria autocomprensión religiosa. Pero en la Biblia no existe poema o relato que intente una definición teórica de la esencia divina, sencillamente porque no es posible. Ni siquiera desde una disposición apofática. ¿Hay alguien que pretenda saber y se sienta capaz de explicar lo que Dios *no es*? Valga de nuevo la paradoja de que solo desde el irracionalismo del símbolo (Dámaso Alonso *dixit*) seremos capaces de vislumbrar los tenues perfiles del ser de lo que no es. ¡Mejor que escuchemos a los grandes poetas del Antiguo Testamento! ¿Cabe hablar de Dios desde fuera de la metáfora?

Un diálogo con la exégesis. Elaborar un comentario al libro de Job implica un riesgo y, al propio tiempo, un deber. El riesgo de intentar re-producir la voz de un cantor sublime y el deber de dar voz a los intérpretes que hasta ahora se han comprometido con tan ardua tarea. Y eso exige un diálogo que empieza con los primeros traductores y comentaristas (griegos, latinos, sirios y arameos) y termina con los contemporáneos, pasando por los grandes nombres que, ya desde la Edad Moderna, empezaron a jalonar el camino que conduce a las entrañas de este incomparable libro.

Para el griego me he servido del trabajo de Ziegler¹; Colunga y Turrado me han proporcionado la edición de la Vulgata²; el texto siríaco sigue la

1. J. Ziegler, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, XI, 4. Iob* (Gotinga 1982).

2. A. Colunga y L. Turrado, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (Madrid 122005).

edición del Instituto para la Peshitta de Leiden³; Stec⁴ (que seguimos básicamente) y Fernández Vallina⁵ me han guiado por el Targum. El diálogo ha continuado con nombres ilustres del pasado, como Ecolampadio, Mercerus, Pineda, Coccejus, Clericus, Grotius, etc., hasta llegar a nuestros días.

Y llega el momento de los agradecimientos. Solo tengo que dar las gracias al verdadero Autor del libro de Job, que me inspiró la idea de este comentario y que me ha proporcionado sostén y persistencia para adentrarme en el misterioso y cautivador claroscuro de esta obra. Gracias a esa recóndita armonía que gravita sobre los humanos y que a veces estalla de improviso, rociándonos de luz, allanando las asperezas de las rutas sin estrenar y suavizando los momentos caóticos que sin duda jalonarán nuestras existencias. Pero solo podrá entender esa Armonía quien tenga oídos para escucharla y voz, después, para cantarla.

*¡Qué desdichada vida
la de quien se niega a seguir soñando
después de haber despertado!*

3. AA. VV., *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version, II, 1a* (Leiden 1982).

4. D. M. Stec, *The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition* (Leiden 1994).

5. F. J. Fernández Vallina, *El Targum de Job* (Madrid 1980).

INTRODUCCIÓN

0. PROLEGÓMENA

Cuando alguien quiere presentar una persona a algún conocido, lo más normal es que empiece por decir su nombre y procedencia. Solo en un segundo momento podrá mencionar a su familia, su profesión, sus aficiones, su carácter, etc. Lo mismo ocurre con un libro, sobre todo si es tan complejo como el que tenemos entre manos. Empecemos por algunas generalidades, para pasar después a definirlo desde otras dimensiones más profundas o menos evidentes.

0.1. *El libro*

El libro de Job es una auténtica caja de sorpresas. A la vuelta de cada página se sorprende el lector ante la aparición de nuevos datos o de insólitos detalles. Sin duda se trata de una obra rica, pero al propio tiempo envuelta en un halo enigmático. De ahí la necesidad de ir paso a paso en su presentación. Nos obliga a ello lo que podríamos denominar «pedagogía del conocimiento».

0.1.1. *Nombre del libro*

El título del libro se corresponde con el de su personaje principal (principal desde el punto de vista narrativo, pues el autor se sirve de él para transmitir un determinado mensaje). Pero la forma castellana «Job», deudora de las versiones griega y latina, solo reproduce de forma imperfecta la original hebrea **יֹב** (*yōb*). Resulta difícil saber (aparte de ser relativamente indiferente) si esta forma nominal deriva de la raíz **יָבַח**, que denota enemistad (Job «enemigo» de Yahvé), o de otra (árabe *'wb*) que indica arrepentimiento (Job el «penitente»). Lo que sí puede decirse es que el nombre de Job no fue inventado por el poeta, pues la raíz de la que puede derivar ya aparece en textos de execración egipcios y en algunos documentos mesopotámicos del II milenio a.C.

0.1.2. *Texto y versiones*

El texto del libro de Job resulta en ocasiones (más de las deseadas) difícil de traducir, hasta tal punto que no es insólito comprobar que algunas versiones vernáculas definen la traducción de algún término como «dudosa» o «conjetural», o que incluso haya estudiosos que se resisten a traducirlo. Junto con los de Oseas y Miqueas, el libro de Job representa la obra más compleja con la que tienen que batirse denodadamente traductores y críticos textuales. Por otra parte, el orden de los caps. 24–27 está tan deteriorado que todas las propuestas de reconstrucción que han hecho los expertos

se mueven necesariamente en el inseguro y movedizo terreno de la hipótesis¹. Sin embargo, cada vez son más los críticos que tienden a respetar el *textus receptus*², dadas las conclusiones a las que ha llegado la semitística comparada y los descubrimientos de Qumrán³.

Si echamos una ojeada a las versiones, nos encontramos con detalles curiosos e incluso sorprendentes. Parece ser que la versión *griega* (G)⁴ conocida en el siglo II tenía unos cuatrocientos versículos menos que el texto hebreo masorético (TM) del que disponemos actualmente. ¿A qué se debe esto? ¿Ampliaciones posteriores de TM?; ¿dificultades de los traductores griegos para comprender un original realmente enrevesado? Difícil saberlo⁵. Es más obvio en G que en otras versiones el interés del traductor por introducir deliberadamente cambios que paliasen ideas teológicas o disposiciones humanas arrogantes respecto a la divinidad, que pudiesen resultar ofensivas⁶. Se advierten también en G licencias, errores, sobrecargas del texto, omisiones, lagunas y paráfrasis⁷. Por otra parte, por lo que respecta al propio Job, G lo presenta como una persona más serena, piadosa y paciente de lo que se desprende de TM⁸. La versión *siriaca* (S) es ocasionalmente útil,

1. Podemos citar los comentarios de Merx; Budde; Volz; Torczyner; Bittenwieser; Houtsmá; Stevenson. Y cf. G. Bickell, «Kritische Bearbeitung des Jobdialogs», *WZKM* 7 (1893) 153-168 (163ss); G. Beer, *Der Text des Buches Hiob* (Marburgo 1895/97); H. H. Spoer, «Emendations in the Text of the Book of Job», *AJSL* 14 (1897/8) 137ss; A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel VI: Psalmen, Sprüche, und Hiob* (Leipzig 1918 [ND Hildesheim 1968]); G. B. Gray, «Critical Notes on the Text of Job», *JBL* 42 (1923) 29ss; G. Richter, *Textstudien zum Buche Hiob* (Stuttgart 1927).

2. Leemos en Syring, *Hiob und sein Anwalt*, 46: «Eine leser-orientierte Exegese geht von der Wahrnehmung eines Lesers aus, der dem Hiobbuch in seiner vorliegenden Endgestalt begegnet».

3. Véase al caso F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies* (Londres 1958) 120-145.

4. Para algunos detalles importantes, remitimos a M. Witte, «The Greek Book of Job», en Th. Krüger *et al.* (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (Zürich 2007) 33-54.

5. No se puede descartar que la versión griega siguiese una *Vorlage* distinta al texto masorético. Cf. Orlinsky, «Studies in the Septuagint of the Book of Job», *HUCA* 28 (1957) 53-74; 29 (1958) 229-271; 30 (1959) 153-167.

6. Consultar sobre este tema Gard, *Exegetical Method*, 91-92.

7. Exposición detallada en D-G LXXXIss; Dh CLVII-CLXII. Cf. también J. Jeffrey, «The Masoretic Text and the Septuaginta compared, with Special Reference to the Book of Job», *ExpT* 36 (1924/5) 20-23. Véase también J. Ziegler, «Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Hiob», *Miscellanea Biblica* II (1934) 277-296; G. Gerleman, *Studies in the Septuaginta I. The Book of Job* (Lund 1946); D. H. Gard, *Exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job* (Filadelfia 1952); Id., «The Concept of Job's Character According to the Greek Translator of the Hebrew Text», *JBL* 70 (1953) 182-186.

8. Véase al respecto S. H. Blank, «Men Against God: The Promethean Element in Biblical Prayer», *JBL* 72 (1953) 1-14; H. A. Fine, «The Tradition of a Patient Job», *JBL* 74 (1955) 28-32; H. L. Ginsberg, «Job the Patient and Job the Impatient», *Cofu* 21 (1967) 12-28. En lo referente al nacimiento histórico del cliché del paciente Job, véanse G. Marconi, «La nascita della pazienza di Giobbe I», y A. M. Scarpa, «La nascita della pazienza di Giobbe II», en G. Marconi y C. Termini (eds.), *I volti di Giobbe* (Bologna 2002) 70-80 y 81-99 respectivamente. Puede consultarse en la misma obra (pp. 171-182) la contribución de A. Gallottini, «Ma Giobbe era solo paziente? L'iconografia paleocristiana di Giobbe». Un juicio general sobre G en M. Witte, «The Greek Book of Job», en Th. Krüger *et al.* (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (Zürich 2007) 33-54 (38): «The Greek book of Job represents an independent literary work with its own structure and message including a specific circle of addressees and an independent history of effects and reception. From a literary and theological perspective, this implies that the Greek book of Job has to be perceived as a work *sui generis*» (cursivas del autor).

pues, al ser traducción del hebreo, ayuda a aclarar algunas palabras oscuras del original⁹. Menos utilidad aporta la *Vulgata* (V), pues el propio san Jerónimo confiesa que tuvo muchas dificultades para traducir el original, de modo que optó en gran medida por una literalidad que en nada ayuda a la comprensión del texto hebreo, aparte de que en algunos momentos recurrió al sentido general de los versos difíciles, con la carga de hipótesis que tal opción conlleva. En su haber, sin embargo, ocasiones en las que ofrece audaces y magníficas traducciones de algunos versos, que sorprenden al traductor moderno por su belleza y por la audacia de su autor.

En tales circunstancias, hay que pensar que el texto hebreo sigue siendo la fuente más fiable, a pesar de sus numerosas dificultades de comprensión. Justo es reconocer, al respecto, que las modernas investigaciones sobre filología ugarítica y eblaíta han aclarado numerosos términos hebreos que hasta entonces permanecían en un gris anonimato¹⁰. Espere-mos que posteriores investigaciones sigan arrojando luz sobre el texto hebreo, pero fomentando en los lectores actitudes que eviten el panugaritismo o el paneblaitismo.

0.1.3. *Canonicidad*

A pesar de las duras y controvertidas páginas que integran el libro de Job, casi nunca han existido dudas sobre su canonicidad. Únicamente en los albores del cristianismo fue puesta en duda por Teodoro de Mopsuestia. El libro de Job forma parte de la tercera sección de la Biblia hebrea (tras la Torá y los Profetas), conocida como ספרים כתובים («escritos»). El orden que ocupa el libro de Job dentro de esta sección es indiferente: el códice Alejandrino presenta el orden Salmos-Job-Proverbios, mientras que san Cirilo de Jerusalén, san Jerónimo y otros testimonios antiguos hablan de Job-Salmos-Proverbios.

0.2. *Autor y fecha de composición*¹¹

Respecto del *autor*, estamos ante un tema problemático, que permanecerá siempre abierto a discusión. Ningún crítico ha dado hasta el momento con la solución, probablemente porque, hoy por hoy, no la tiene¹². Aquí podría venir bien el adagio latino *tot capita tot sententiae*, es decir (traduciendo libremente), tantas opiniones como autores. Pero esto no nos exime de la necesidad de decir algo aproximativo.

9. Consúltese al respecto E. Baumann, «Die Verwendbarkeit der Pešita zum Buche Ijob für die Textkritik», ZAW 18 (1898) 305-338; 19 (1899) 15-95.288-309; 20 (1900) 177-201.264-307.

10. A este respecto, hay que distinguir entre uso y abuso de estas fuentes, pues un pernicioso panugaritismo ha llevado a ofertas de lectura del texto hebreo totalmente improbables o salidas de tono. Un étimo compartido por diversas lenguas «hermanas» no garantiza que sus distintas concreciones léxicas en dichas lenguas compartan idéntico caudal significativo. Recordemos a este respecto el juicioso artículo de J. Barr, «Philology and Exegesis: Some General Remarks, with Illustrations from Job», en C. Brekelmans (ed.), *Questions disputées d'Ancien Testament* (Louvain 1974) 39-61.

11. Un estudio matizable pero equilibrado en Gordis, *God and Man*, 209-218.

12. En la actualidad, ningún crítico se plantea el problema de la autoría del libro.

Resulta evidente, como podremos ver más adelante, que el libro de Job es una obra compuesta, es decir, que no salió de la pluma de un solo autor, y que los autores que fueron dando vida al libro pertenecían a distintos conventículos «sapienciales»¹³. Parece claro que el responsable del diálogo poético (caps. 4–27), con sus acerbas críticas a la *doctrina recepta* (sin duda relacionado con círculos no-ortodoxos¹⁴), no puede ser el mismo que quienes compusieron el cap. 28 o los discursos de Elihú (caps. 32–37), más afines a la teología convencional israelita. A pesar de ello, tuvo que haber un genio literario, un hombre extremadamente culto y probablemente cosmopolita, que imprimiese al libro la alta calidad que lo caracteriza y que lo sitúa merecidamente entre las cumbres de la literatura universal¹⁵. Es normal, pues, que haya servido de fuente de inspiración a literatos, pintores, músicos y artistas en general¹⁶. Pero desgraciadamente hemos de reconocer que estamos ante una obra anónima. Nos gustaría poder encontrar en algún rincón del mundo una escultura dedicada al autor del libro, con el lema: «Al poeta desconocido». Se la merecería.

A pesar de lo dicho, ha habido numerosos autores (sobre todo en tiempos pasados) que se han planteado la problemática desde otra perspectiva,

13. Véase al respecto K. Schmid, «The Authors of Job and Their Historical and Social Setting», en L. G. Perdue (ed.), *Scribes, Sages and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World* (Gotinga 2008) 145-153. Leemos en p. 153: «The scholarly milieu in Jerusalem was highly heterogenous and included widely varied theological positions. The small scale and thus manageability of this milieu may also have been responsible for the intensive interaction between the various theological positions [in the Book of Job]». Desde el punto de vista de las discrepancias internas que se advierten en el libro, dice D. Penchansky, *The Betrayal of God: Ideological Conflict in Job* (Louisville 1990) 26: «In the case of Job, this dissonance was deliberate, but not on the part of a single individual. Rather, the social realities generated by the conflicting interpretative communities produced the dissonant features». Ante estos testimonios, no parece correcto definir el libro de Job como «Werk aus einem Geist», en palabras de L. Schwienhorst-Schönberger, «Job: Vier Modelle der Interpretation», en Th. Seidl y S. Ernst (ed.), *Das Buch Ijob: Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen* (Berlín 2007) 21-37. Tampoco es aceptable, por falta de rigor, la conclusión de A. Glazner, «Job 34: The Book Elihu Wrote», *BM* 25 (1979) 9-24, para quien el libro de Job es obra de un solo autor, que refleja acontecimientos y personajes históricos que vivieron en torno al destierro.

14. Evitamos el adj. «escépticos» por su imprecisión, a pesar de ser utilizado por Jas 109-147; K. J. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature* (Berlín 1991) 168-204 (ya Um XXXV). A pesar de algunas afirmaciones desusadamente rotundas, merece la pena tener en cuenta estas aportaciones. Más neutral sería hablar de «crisis de la sabiduría», según la orientación de H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (Berlín 1966) 173-186.

15. Dice T. N. D. Mettinger: «The author of the book of Job was nothing less than a literary genius. When we consider the magnitude of such an artistic achievement, T. S. Eliot's humbling appraisal of the works of Shakespeare comes to mind: "About anyone so great", Eliot says, "it is probable that we can never be right; and if we are never right, it is better from time to time we should change our way of being wrong"» («The God of Job: Avenger, Tyrant or Victor?», en L. G. Perdue y W. C. Gilpin [eds.], *The Voice from the Whirlwind*, 39).

16. Consultese a tal efecto G. Ravasi, *Giobbe* (Roma 1979) 255-274; R. E. Hone (ed.), *The Voice out of the Whirlwind: The Book of Job* (San Francisco 1960) 165-294; G. Marconi y C. Termini (eds.), *I volti di Giobbe*, 217-286; M. Bochet, *Job après Job. Destinée littéraire d'une figure biblique* (Du Cerf 2000); J. Asurmendi, *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios* (Estrella 2001) 140-142; C. A. Newsom, «Dramaturgy and the Book of Job», en Th. Krüger et al. (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (Zürich 2007) 375-393. En general, W. Schübler y M. Röbel (eds.), *Hiob – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität* (Berlín 2013).

desde quienes atribuyeron la obra al propio Job¹⁷ o a Elihú¹⁸, o bien se inclinaron por alguna personalidad de la tradición bíblica: Moisés, Salomón, Isaías o Ezequías¹⁹.

Salvo en lo referente a parte del material del Prólogo (seguramente de origen no-israelita), no hay razones de peso para situar a los autores del libro fuera de Palestina²⁰. El hebreo, de muy alta calidad, responde claramente a los estándares del modelo clásico. Los numerosos arameísmos carecen de importancia si convenimos que la lengua aramea se fue imponiendo paulatinamente en Siria-Palestina a partir del periodo persa²¹. Algunos expertos contraargumentan diciendo que numerosos *hapax legomena* solo pueden explicarse a partir del árabe²² o del ugarítico²³. Pero se trata de una falacia argumentativa, pues el hecho de que algunos términos no consten en la Biblia hebrea no quiere decir que no existiesen en el lenguaje del pueblo. Por otra parte, la comparación léxica comporta un grave peligro, pues un étimo semita presente en dos o más lenguas no quiere decir que *signifique* lo mismo en todas ellas. Un étimo latino puede perdurar en el español, el portugués, el francés, el italiano y el rumano (también en inglés), pero por experiencia

17. Así Schultens (noticia en Stu 57). Pero es indudable que Job forma parte del repertorio israelita de los personajes de ficción, como pueden ser en Europa las leyendas de santos inexistentes, Don Quijote o Robin Hood. A pesar de todas las evidencias en favor de tal afirmación, hubo en el pasado expertos que defendieron su existencia. Es el caso de Mer 3; Ca 12s. También Pi I 3, donde leemos, tras una serie de argumentos: «Igitur verissimam hanc fuisse historiam, verumque hominem Jobum, atque pro veritate nobis fabulam obtrudere, sed ne quicquam, conatos haereticos, haec probant». En la misma línea Lee, de cuyo comentario espigamos unas frases: «The Book of Job then, cannot be a parable; and we have no right to conclude that it is an allegory... So far, then, this book contains neither parable nor allegory; but is, in all probability, real history... From these considerations, we cannot but conclude that Job was a real person» (pp. 8-10). Comparte también estas ideas Fry V-VI. Actualmente J. Pople, *To Speak Well of God: An Exposition of the Book of Job* (2010) 103: «I determine that the evidence for Job being a fictional work can be effectively rebutted, while the evidence that Job is a genuine recount of history is compelling... It is important that Job be understood to be a real historical figure and that the events described in the drama really happened».

18. De Job habla Schultens; de Elihú, Lightfoot (noticia en A-S 77).

19. A Moisés remiten el Talmud (véase nota siguiente), Ibn Ezra, que defendía la existencia real de Job (GA XLV), y, cerca ya de nuestra era, Mich XXXVII. De Salomón habla Cal IV; de Isaías, Codurque (noticia en Ha 26); de Ezequías, Zöckle (noticia en A-S 77).

20. Podemos consultar Um LI-LIII; Ha 24; Hen I 44; Wr 36; Dav I LVI-LVII; Dil XXXVI-XXXVIII; Hof 34s; S. Cox, *Job*, 8s; Du IX; Sz 29; Höl 7; Kis XLIX-L; Pet 40*s; Wei 13; Stn 18-23; Ter 77s; Foh 42s; Fe 15; And 63; R. Gordis, *The Book of God and Man* (Chicago/Londres 1978) 209-218; Row 23; DeW 51ss; Har 15-17; Gray 35-38; Y. Hoffman, *A Blemished Perfection. The Book of Job in Context* (Sheffield 1996) 75-77. Hay que excluir el milieu edomita (vs J. G. Herder, *Vom Geist der hebräischen Poesie I* [Leipzig 1825] 125ss; R. H. Pfeiffer, «Edomitic Wisdom», ZAW 44, N. F. 3 [1926] 17-22), egipcio (vs Hir 11; P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* [Neuchâtel 1929]) o árabe (vs Gui 5-14). Una variante innecesaria del origen edomita es que el autor del libro fue un israelita que nomadó en Idumea, según J. G. Eichhorn, *Hiob* (Leipzig 1800) 153ss. En esta línea Y. Freund, «For You Have Not Spoken Correctly of Me As Has My Servant Job (Job 42:7)», BM 34 (1989/90) 124-130, para quien el libro fue escrito por israelitas que vivieron en Edom entre los reinados de Salomón y Ozías.

21. Un catálogo de arameísmos léxicos en M. Cheney, *Dust, Wind and Agony: Character, Speech and Genre in Job* (Estocolmo 1994) 260-262.

22. Véase A. Guillaume, «The Arabic Background of the Book of Job», en F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment: Essays Presented to S. H. Hooke* (Edimburgo 1963) 106-127.

23. Sobre la presencia de *hapax legomena* en el libro, véase Hoffman, *Blemished Perfection*, 177-187. Aceradas y acertadas críticas al abuso del comparativismo lingüístico en pp. 188-203.

sabemos que los rasgos semánticos del étimo en cuestión no coinciden al cien por cien (a veces incluso no coinciden en absoluto) en dichos idiomas²⁴.

También se suele argumentar en contra a partir del conocimiento de Egipto manifestado en algunas partes del libro. Pero eso no nos lleva a reclamar una sede egipcia para el libro, pues el autor (o autores) de esas partes pudieron tener conocimiento directo de Egipto por sus viajes o simplemente por su contacto con otras culturas aledañas. No olvidemos la localización de Palestina en las rutas caravaneras de la llamada Media Luna Fértil.

Finalmente, una ojeada a la teología del libro revela también un *milieu* típicamente hebreo. Bien es verdad que formas literarias espigadas en el campo de las lamentaciones, de la profecía o de la tradición sapiencial eran también cultivadas en otras áreas geográficas (incluidas Mesopotamia y Egipto), pero no cabe duda que el tratamiento que de ellas hace(n) nuestro(s) poeta(s) inclina favorablemente la balanza hacia Palestina. Por no hablar de los paralelos léxicos, fraseológicos y temáticos entre el libro de Job y otros libros del AT²⁵.

Parecida oscuridad nos envuelve cuando tratamos de adentrarnos en el territorio de la *fecha* de composición²⁶. Tampoco en este caso se ponen de acuerdo los expertos, a pesar de rebuscar en idénticos depósitos culturales: lingüística, literatura y religiones comparadas²⁷. ¿No se puede decir nada del lenguaje del libro de Job? –se han preguntado siempre los interesados–. Pero, apenas comenzada la indagación, el filólogo advierte que la lengua del libro de Job, a pesar de responder a ostensibles cánones del hebreo clásico, está erizada de dificultades²⁸. ¿No será una traducción del árabe?²⁹, se preguntó ya en su tiempo Ibn Ezra. De ese modo podrían explicarse numerosas palabras oscuras del libro de Job. Pero tal criterio podría aplicarse a

24. Para una definición de los *hapax legomena* y una precisión de su naturaleza, véase F. E. Greenspahn, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew* (Eugene, OR 2016) esp. 17-30.

25. Abundante material en Wr 10-23.

26. El abanico de tiempo va desde la época de Moisés (TB, *Baba Bathra*, 14b.15a: משה ואיוב (כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב hasta el s. II a.C. Véase C. Kuhl, «Neuere Literarkritik des Buches Hiob», *ThR* 21 (1953) 163-205 y 257-317; H. H. Rowley, *From Moses to Qumran: Studies in the Old Testament* (Nueva York 1963) 141-186 (173s); S. Bachar, «Concerning the Date of the Book of Job», *BM* 24 (1978) 75-76; Lévêque, *Job ou le drame de la foi*, 67-81. Amplia información en A. B. Davidson, «On the Book of Job», en Hone (ed.), *The Voice out of the Whirlwind*, 74-83. Y véase más abajo.

27. También se han investigado las relaciones del libro de Job con el resto del AT, sobre todo con Jeremías (20,14-18), el Deuterocanónico (en torno al monoteísmo) y Zacarías (la figura del Satán). En relación con estos libros, muchos autores tratan de delimitar el *terminus a quo* de la obra. Sobre Jeremías, consultar Bu LI-LII; Dh CXXVI-CXXIX; E. L. Greenstein, «Jeremiah as an Inspiration to the Poet of Job», en J. Kaltner y L. Stulman (eds.), *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East. Essays in Honour of Herbert B. Huffmon* (Londres/Nueva York 2004) 98-110. Según este último autor, el poeta de Job se apropió, reelaboró y a veces trastocó material de Jeremías. Sobre el Deuterocanónico, véase T. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah II* (Londres 1882) 252; R. H. Pfeiffer, «The Priority of Job over Is 40-55», *JBL* 46 (1927) 202-206; S. Terrien, «Quelques remarques sur les affinités de Job avec Deutero-Esaïe», *VTS* 15 (1960) 295-310 (y cf. su comentario, 72-74); Har 13-15. Sobre Zacarías, remitimos al planteamiento de K. Marti, «Zwei Studien zu Sacharja I: Der Ursprung des Satans», *TSK* (1892) 207ss. Cf. en general Fe 27-31; A-S 73-79.

28. Consúltese al respecto E. L. Greenstein, «Features of Language in the Poetry of Job», en Th. Krüger et al. (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*, 81-96.

29. Véase al respecto Schulz XX-XXI; F. H. Foster, «Is the Book of Job a Translation from an Arabic Original?», *AJS* 49 (1932/33) 21-45; G. R. Driver, «Problems in the Hebrew Text of Job», *VTS* 3 (1955) 72-93.

gran parte de la literatura hebrea del AT, sobre todo a los textos poéticos. Lo que realmente sorprende en el libro de Job es el enorme caudal léxico arameo que contiene³⁰, si lo comparamos con otros libros bíblicos. Los que aventuran la hipótesis de un original arameo³¹ sostienen que el traductor solo trasvasaría al hebreo los términos que pudieran no ser entendidos por los lectores hebreos. De ser esto así, el libro habría sido escrito en la época del florecimiento de la lengua aramea: el periodo postexílico. Pero, por distintas razones cuya explicación resultaría necesariamente prolija, limitémonos a decir que parece a todas luces decididamente complejo e inseguro conducir por esos cauces la investigación relativa a la fecha de composición.

A muy pocos investigadores les ha pasado por alto el trasfondo patriarcal del libro de Job, concretamente en las secciones en prosa que abren y cierran la obra³². No se menciona ningún tipo de santuario; además, los sacrificios para aplacar la cólera divina son ofrecidos por el propio patriarca (1,5; 42,8). La riqueza se evalúa en términos de rebaños y esclavos (1,3; 42,12; cf. Gn 12,16; 32,5). Finalmente, la excepcional longevidad de Job (cf. 42,17) solo es igualada o superada por los patriarcas.

Si prestamos atención a los datos proporcionados por la literatura comparada, observamos que el marco narrativo de Job, con rasgos propios de la épica semítica, tiene sorprendentes contrapartidas en la antigua literatura de Ugarit y Mesopotamia. Incluso un paralelo sumerio se remonta más o menos a comienzos del II milenio a.C. Una pregunta se impone: ¿existían ya antes de la aparición de nuestro libro una leyenda y una épica relativas al personaje encarnado por Job y a la temática que lo caracteriza? Así podría deducirse de la mención de Job, junto con otras figuras legendarias (Noé y Daniel), en Ez 14,14.20³³. Desde esta perspectiva se esfumaría sin remedio

30. Estudios a este respecto en TS VIII-LI; N. H. Snaith, *The Book of Job: Its Origin and Purpose* (Londres 1968) 104-112.

31. El más notable exponente en las últimas décadas es TS XXX-XL.

32. Tal trasfondo fue percibido ya desde antaño. Así, en muchas leyendas de la tradición rabínica Job es parangonado frecuentemente con el patriarca Abrahán. Véase al respecto N. M. Sarna, «Epic Substratum in the Prose of Job», *JBL* 76 (1957) 13-25; S. Meier, «Job I-II: A Reflection of Genesis I-III», *VT* 39 (1989) 183-193; J. Radermakers, *Dieu, Job et la Sagesse* (Bruselas 1998) 48-50. En cualquier caso, la mención de los camellos en 1,3 impide que la tradición que subyace al Prólogo fuese anterior al 1200 a.C., fecha en torno a la cual tuvo lugar la domesticación del camello en el Próximo Oriente, según R. Walz, «Neuere Untersuchungen zum Domestikationsproblem der altweltlichen Cameliden», *ZDMG* 104 (1954) 45-87. Cf. también B. S. J. Isserlin, «On Some Possible Early Occurrences of the Camel in Palestine», *PEQ* 82 (1950) 50-53; W. G. Lambert, «The Domesticated Camel in the Second Millenium-Evidence from Alalakh and Ugarit», *BASOR* 160 (1960) 42ss.

33. Es muy probable que en algunos círculos literarios de Israel circulase de forma independiente una tradición oral al respecto, lo cual explicaría la presencia de Job en el libro de Ezequiel e incluso la ulterior admisión del libro en el canon judío. Véase, en esta línea, T. K. Cheyne, *Job and Solomon, or the Wisdom of the Old Testament* (Londres 1887) 66-70; Du VII-XIII; C. Budde, *Beiträge zur Kritik des Buches Hiob* (Bonn 1876) 29-62; K. Kautzsch, *Das sogenannte Volksbuch von Hiob und der Ursprung von Hiob Kap. 1, 2, 42,7-17* (Tubinga 1900) 45-88; J. Meinhold, *Einführung in das Alte Testament* (Berlín 1926) 277-279; S. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* (Tubinga 1912) 694; D-G XXXIV-XXXVI-II; Dh LVII; Höl 1ss; But 24-26; F. Buhl, «Zur Vorgeschichte des Buches Hiob», en K. Budde (ed.), *Vom Alten Testament. Fest. K. Marti* (Berlín 1925) 52-61; S. Spiegel, «Noah, Daniel and Job: Touching the Canaanite Relics in the Legends of the Jews», en A. Marx *et al.* (eds.), *Louis Ginzberg Jubilee Volume I* (Nueva York 1945) 305-355; M. Noth, «Noah, Daniel und Hiob in Ez XIV», *VT* 1 (1950) 251-260; Wei 7; G. Fohrer, «Zur Vorgeschichte und Composition des Buches Hiob», *VT* 6 (1956) 249-267; B. Vawter, *Job and Jonah* (Nueva York

la posibilidad de ofrecer una respuesta al tema de la fecha de composición. En cualquier caso, y con estos datos en la mano, parece más que evidente que la leyenda sobre la que se basa el libro de Job es preexílica³⁴. Naturalmente, la respuesta es distinta por lo que se refiere al diálogo poético y a la recensión final de la que surgió el actual libro.

Pero hay un dato en el Prólogo del libro de Job que nos ayudaría a precisar su fecha de composición: la figura de «el Satán» (con artículo, como en Za 3,1ss), que situaría el origen del libro en el periodo persa. A este dato conviene adjuntar otro: la demoleadora crítica que el autor del libro formula, por boca de Job, a la doctrina de la retribución³⁵. Y tal crítica es más apropiada en el periodo postexílico³⁶, cuando la nación israelita había sido testigo de su fracaso como entidad político-religiosa y tenía impresa a fuego en su alma la sospecha de que había sido injustamente abandonada por su dios³⁷. Por estas y otras razones, los críticos interesados en la fecha de composición apuestan por un arco de tiempo que va desde el siglo VI al III a.C.³⁸ El autor del libro del Eclesiástico (comienzos del siglo II a.C.) parece conocer ya la obra (cf. Si 49,9), a no ser que Ben Sira dependiese en su obra de la común tradición de Ezequiel³⁹.

1983) 26-42. Acotaciones en Stu 65: «Daß es [das Hiobgedicht] anfangs... sich durch mehrere Generationen nur mündlich fortgepflanzt habe, ist äußerst unwahrscheinlich».

34. Véase al respecto la reseña ofrecida por J. Lévêque, «La datation du livre de Job», VTS 32 (1981) 206-219. Y cf. G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob* (Berlín/Nueva York 1982²) 37-59.

35. Según H. Richter, *Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens* (Berlín 1959) 127s, el poeta pretende reducir *ad absurdum* la teología retribucionista de su época y destruir así la falsa imagen de Dios cultivada por sus coetáneos.

36. Es también la opinión de M. E. White, *The Council of Yahweh: Its Structure and Membership* (Tesis doctoral en Univ. of St. Michaels College, 2012) 136.

37. Sobre la crisis socio-religiosa vivida por Israel durante el periodo persa, véase Ch. Maier y S. Schroer, «What about Job? Questioning the Book of “The Righteous Sufferer”», en A. Brenner y C. Fontaine (eds.), *A Feminist Companion to Wisdom and Psalms* (Sheffield 1998) 175-204 (181-184).

38. De «arco de tiempo» es necesario hablar, pues, como leemos en E. G. Kraeling, *The Book of the Ways of God* (Nueva York 1939) 206: «The book of Job stands forth before us as a work that has had a chequered past. It does not belong to just one time and generation, but betrays the fact that it is the final harvest of a number of books about this individual of antiquity».

39. Una breve reseña de opiniones nos ayudará a comprender la problemática. Se ha hablado del periodo premosaico (Stu 55; Lee 36-39; Eichhorn, *Hiob*, 153ss) o mosaico (Mich XL; Schulz XVII-XX); ya Orígenes, en su obra *Contra Celso*, aseguró que el libro de Job era más antiguo que el propio Moisés (noticia en Cal IV). Se habla de la época salomónica o davídica (Doe 2; Ha 28s; Sch 108-110; Del 18-21; Wr 36; E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament* [Grand Rapids 1989] 309; D. A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* [Filadelfia 1972]); del periodo monárquico entre los ss. IX-VIII (Hen I 62s; Kö 25s; Ter 2; Gui 3; R. H. Renan, *Le livre de Job* [París 1894] XLII); del s. VII (Ros 41; Hir 10s; Ew 66; Me XXXIXss; Dav II LXIII; Har 20; D. N. Freedman, «Orthographic Peculiarities in the Book of Job», *Eretz-Israel* 9 [1969] 35-44); entre los ss. VII y IV (F. Chase, *Job* [Louisville 2013] 5); en los ss. VII-III (Po XL); en el s. VI (Um XLVII-LIII; Dil XXXss; Hof 34; Kö 25s; Ter 2; Gui 3; R. H. Pfeiffer, «The Priority of Job over Is 40-55», *JBL* 1905 41; Hir 202-206; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* [Harvard 1973] 344 n. 1; P. P. Zerafa, *The Wisdom of God in the Book of Job* (Roma 1978) 93-95; Lévêque, *Job ou le drame de la foi*, 79); en el exilio o el temprano postexilio (A. Hurvitz, «The Date of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered», *HTR* 67 [1974] 17-34; L. Wilson, *Job* [Grand Rapids 2015] 5); entre los siglos VI-IV (Fe 15; Gray 32-35); entre los siglos VI-III (Kis XLIX; Rav 27-29); en el s. V (Du VIII; D-G LXXs; Ball 32s; Dh XLVII-LXXXVII; Row 22; DeW 53; J. Vermeylen, *Job, ses amis et son dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques* [Leiden 1986] 71); entre los

En cualquier caso, como bien dice un autor contemporáneo, «El asunto de la fecha carece de interés..., pues el mensaje del libro no depende de circunstancia histórica alguna o del lugar que ocupase en la historia de Israel. El libro de Job es una obra atemporal, universal»⁴⁰.

1. EL LIBRO DE JOB POR FUERA

Podemos decir (naturalmente en tono de zumba) que el libro de Job no es apto para amantes de la poesía con propensión a las cardiopatías. Estamos ante una obra de tal altura literaria y tal hondura teológica que el lector se ve acosado por la perplejidad y atrapado por la belleza a la vuelta de cada página del libro. Y el comentarista se siente confundido y avergonzado al tener que hacer de presentador de tan abrumador monumento literario. Lo ideal sería el silencio, ¿pero quién se resiste a los gritos de Job?, ¿qué lector no intenta, aunque sea torpemente, parafrasear un libro que le está retratando a él personalmente en algún momento de su existencia?⁴¹ Quien no se siente interpelado por el libro de Job y retratado en alguno de sus versos es que no ha vivido lo suficiente o no ha sabido vivir.

1.1. *Primeras impresiones sobre el libro*

Cualquier lector que tome en sus manos el libro de Job advertirá inmediatamente el contraste entre la prosa del Prólogo y el Epílogo, por una parte, y el cuerpo poético, por otra⁴². Pero el contraste no afecta solo a la

ss. v-iv (W. Vogels, *Job, l'homme qui a bien parlé de Dieu* [París 1995] 19); entre los ss. v-iii (Str 18; Wei 12s; Foh 42s; Y. Pyeon, *You Have Not Spoken What is Right About Me* [Nueva York 2003] 49.60-63); en el s. iv (Bu XIIIs); en el s. ii (Siegfried). Otras aproximaciones: en la época del destierro (Sz 29; J. G. Janzen, *At the Scent of Water: The Ground of Hope in the Book of Job* [Grand Rapids 2009] 44) o a la vuelta de él (S. Bachar, «Concerning the Date of the Book of Job», *BM* 24 [1978] 75-76*); entre los años 500-300 (Gordis, *God and Man*, 216); en torno al 400 (Pe 39-41; Jas 36; But 75); entre 400 y 200 (Höl 7); en torno al 300 (Pet 42*-46*); en el periodo postexílico tardío (Men I 27). Otros críticos evitan las precisiones: después del destierro (GC 20; Go 5) o en el periodo inmediatamente anterior a la era helénica (Dell, *Sceptical Literature*, 160-168). Por lo que respecta concretamente al diálogo poético, L. G. Perdue, *Wisdom Literature: A Theological History* (Louisville 2007) 77-136 (78, y cf. 80ss) sitúa su composición «during the period of Babylonian captivity (586-539 BCE), following the devastation of Judah and the sacking of Jerusalem». No cabe duda que el destierro constituyó un momento de grave crisis para la sociedad israelita, crisis que forjó una *incipiente* visión trágica de la existencia (también en la fe), tal como reconoce Humphreys, *Tragic Vision*, 137. Sin embargo, solo la *madurez* que proporciona el tiempo pudo llevar a sazón dicha visión, que se plasmó más tarde en el libro de Job.

40. L. Wilson, *Job*, 5. Cf. también Kidner, *Proverbs, Job and Ecclesiastes*, 76: «Happily, this open question is academic, in every sense of the word. This book is no prisoner of time».

41. Véase al respecto J. S. Southwick, «Job: An Exemplar to Every Age», *Entr* 45 (1984) 373-391.

42. Es la primera gran disonancia del libro, como observa Penchansky, *Betrayal*, 27s. Leemos en R. D. Moore, «The Integrity of Job», *CBQ* 45 (1983) 17-31 (18): «We would only point out that the obvious and drastic difference between the idyllic, stylized character of the narrative and the passionate, existential creativity of the poetry, place a virtually unbearable burden of proof upon anyone who would resist seeing evidence of two literary hands – indeed, of two literary worlds». Para un resumen de las teorías sobre la relación entre el Prólogo y el diálogo poético véase Y. Hoffman, «The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job», *VT* 31 (1981) 160-170.

forma, sino también a las dimensiones de las partes. En efecto, mientras Prólogo y Epílogo no llegan a ocupar en total tres capítulos, el edificio poético manifiesta una solidez aplastante de treinta y nueve capítulos. Además, mientras la parte en prosa se caracteriza por una relativa sobriedad, el corpus poético sobreabunda en temática y recursos literarios.

Esta tensión entre prosa y poesía ha inducido a muchos expertos a estudiar el diálogo poético sin tener en cuenta los datos ofrecidos por las secciones en prosa⁴³. Pero, como podremos comprobar en el comentario, el diálogo entre los cuatro amigos requiere cierto tipo de introducción (sobre todo la apuesta entre Yahvé y el Satán); de otro modo sería difícil explicar un poema que comenzase con la irrupción en escena de un personaje que se extiende en una perorata tan dramática y violenta (cap. 3)⁴⁴.

Por otra parte, justo es decir que Prólogo y Epílogo forman un todo bastante equilibrado y coherente (si excluimos la presencia en el Epílogo de los tres amigos de Job)⁴⁵. Encontramos una disposición análoga en otros paralelos de la cultura mesopotámica, concretamente en la obra conocida como «Job Babilónico» (*ludlul bel nemeqi*, e.d. «Alabaré al señor de la sabiduría»).

Mientras que el conjunto Prólogo-Epílogo se presenta claro, curioso y atractivo a los ojos de cualquier lector, este suele desistir con frecuencia de leer los diálogos poéticos entre los amigos debido a su estilo, farragoso en ocasiones y sin aparente coherencia en el desarrollo del discurso. Los tres contertulios de Job, a pesar de intervenir a su debido tiempo en la rueda del diálogo, dan la impresión de constituir una sola voz, hasta tal punto que no resulta fácil discernir los puntos de vista de cada uno. Por otra parte, un lector no muy atento puede llegar a la conclusión de que las distintas respuestas de los contertulios pasan frecuentemente por alto el tema propuesto por el interlocutor correspondiente, como si se tratara de un «diálogo de sordos», como si Job y sus amigos hablasen uno tras otro, no uno con otro. Pero justo es decir que este aparente estilo deshilachado no es fruto del quehacer de un poeta descuidado, sino que responde a las características propias del discurso oriental, que no debe ser enjuiciado a partir de una normativa retórica de corte occidental⁴⁶. El hombre oriental no aborda li-

43. Curiosamente hubo exegetas para quienes el diálogo poético formó un *corpus* independiente, posteriormente reinterpretado al ser encajado en un marco en prosa. Fue la opinión de R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (París 1695) 30.

44. Sobre las relaciones entre marco narrativo y poesía, véase R. Heckl, *Hiob – Vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels: Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen* (Tubinga 2010) 17-30.

45. En palabras de M. Köhlmooß, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch* (Tubinga 1999) 101: «Der Hiob-Rahmen gliedert sich in zwei Teile, den Prolog (Hi 1-2) und den Epilog (Hi 42,7-17). In Aufbau, Komposition und Thematik sind diese beiden Teile streng aufeinander bezogen». Cf. también J. J. Owens, «The Prologue and the Epilogue», *RevExp* 68 (1971) 457-467; V. Maag, *Hiob: Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen* (Gotinga 1982) 33s; J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Atlanta 1981) 100-105. Sobre la relación conjunta o disyuntiva entre el marco narrativo y el núcleo poético, véase el planteamiento de Th. F. Dailey, *The Repentant Job: A Ricoeurian Icon for Biblical Theology* (Londres 1994) 58ss. Es extraño encontrar autores que consideren que Prólogo y Epílogo son fragmentos independientes. Es el caso de E. König, *Das Buch Hiob* (Gütersloh 1929), que no admite la originalidad de los dos primeros capítulos, y de K. Fullerton («The Original Conclusion of the Book of Job», *ZAW* 42 [1924] 116-136), que duda de la antigüedad del Epílogo.

46. Es el error de apreciación que comete N. H. Snaithe, *The Book of Job: Its Origin and Purpose* (Londres 1968) 8 al rechazar la originalidad de los caps. 4-27: «The so-called

nealmente una problemática, en un discurso progresivo claro y distinto, al que estamos habituados los occidentales. Más bien toma globalmente la temática del debate y recurre a una especie de raciocinio cíclico que hace que el contenido del discurso vaya y venga una y otra vez, y salte de una cuestión a otra con el propósito de ofrecer aspecto de profundidad.

El lector atento (y realmente interesado en la problemática abordada) se sorprenderá también al menos ante tres datos literarios, que le obligarán a poner en tela de juicio la unidad del libro. En primer lugar se preguntará: ¿cómo es posible que Job, tras la interpelación a su mujer en 2,10 y después del respetuoso silencio manifestado en 2,13, irrumpa en el cap. 3 con tanta vehemencia, maldiciendo el día de su nacimiento? En segundo lugar, le llamará la atención la ubicación del himno a la Sabiduría del cap. 28, un destello de lirismo que parece interrumpir el diálogo entre Job y sus contertulios. ¿Cuál es su función en el lugar que ocupa, si es que tiene alguna? Y en tercer lugar, el lector sospechará que está fuera de lugar la larga intervención de un inesperado personaje, Elihú, en los caps. 32-37. ¿Qué función tiene su argumentación cuando sustancialmente no se distingue de la propuesta por los tres amigos de Job? Más aún, ¿cuál es el origen de esos seis capítulos, cuando ni Job, ni Yahvé, ni el Epílogo tienen en cuenta a ese personaje y a su prolijo discurso? Estos datos y otros de menor relevancia han suscitado una consistente duda entre los expertos respecto a la integridad literaria del libro de Job⁴⁷.

1.2. Aspectos literarios⁴⁸

Los poetas responsables del diálogo (caps. 4-27) ponen de manifiesto una profunda maestría en el cultivo de la poesía hebrea. Para empezar, hacen un uso genial de los recursos a que se presta el paralelismo hebreo, hasta tal punto que son capaces de recrear todo un mundo de ambigüedades y equívocos que hacen de Job un libro único. Así, es muy raro encontrar un hemistiquio que se limite a repetir (paralelismo sinonímico) o contrastar (paralelismo antitético) el pensamiento del hemistiquio adyacente. Por otra parte, el libro de Job se caracteriza por el abundante uso de todo tipo de recursos retóricos: quiasmo (5,14; 20,2-3), asonancia (16,12), onomatopeya (41,40), etc. Una técnica poética realmente creativa consiste en comenzar un poema mencionando un par de términos que progresivamente serán desarrollados en los versos sucesivos. El cap. 3, con su mención inicial del «día» y de la «noche» (y toda una constelación de sinónimos), ofrece al lector un magnífico ejemplo de lo que queremos decir.

Otro recurso poético consiste en repetir un mismo término en lugares estratégicos del poema, de modo que el lector puede descubrir el propósi-

dialogue between Job and the three friends is scarcely a dialogue in any normal sense of the word... We have a dialogue only in the sense that they all speak in turn... The content of each speech is usually strangely independent of what has gone before and what follows». Pero habría que preguntar a Snaith qué quiere decir con «normal dialogue». ¡La sombra del occidentalismo como inconsciente principio hermenéutico!

47. Para esta temática, véase Po XXIII-XXX. Algunos críticos reclaman la necesidad, por parte del intérprete, de tener en cuenta que su labor no debe ceñirse a distinguir los componentes de una obra literaria, pues no hay que perder de vista la obra como un todo en su forma actual. Cf. al respecto B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadelfia 1979) y H. N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (Toronto 1981).

48. Sobre las características literarias del libro de Job véase A-S 36-43.

to del autor. En el cap. 28, por ejemplo, se repite el término מְקוֹם («lugar») en los vv. 1.6.12.20.23, de modo que el lector atento advierte la intención del poeta de describir la sede natural de todas las cosas dentro del orden cósmico, Sabiduría incluida. Todo tiene su «lugar». En este mismo capítulo desarrolla su autor un recurso literario que podríamos calificar de «desvelamiento progresivo», con una administración de la intriga que excita necesariamente la curiosidad del lector. En los once primeros versos el poeta se ciñe a la descripción de determinadas realidades, al tiempo que el lector se limita a asentir sin más. Pero llegado el v. 12 con sus preguntas, el lector advierte de pronto que el poeta está ofreciendo tácitamente desde el principio una serie de datos que ayuden a captar su mensaje: la misteriosa ubicación y la inaccesibilidad de la Sabiduría. Es decir, el poeta, en lugar de manifestar abruptamente al principio lo que pretende, prefiere excitar el interés del lector mediante el uso de oraciones negativas: «no sabe»; «no está»; «no se da»; «no se paga»; etc. (vv. 13-19). Una nueva pregunta en el v. 20 comienza a inquietar el ánimo del lector; y los rodeos de los vv. 21-22 retrasan de nuevo la respuesta. Al final llega la solución: «Solo Elohim conoce su camino...». En Pr 5,15-19 puede encontrar el lector un recurso estilístico análogo.

El libro de Job se caracteriza también (más que ningún otro libro del AT) por poner de relieve una intensa relación entre estilo poético y mensaje teológico. El autor o autores, para poner en evidencia la ambigüedad real de la supuesta uniformidad del orden cósmico, recurren con frecuencia a juegos de palabras, dobles sentidos, analogías y, sobre todo, al uso polivalente de las metáforas animales y vegetales⁴⁹. De este modo, se va poniendo en evidencia la necia actitud de los amigos de Job, que pretenden deducir del orden del cosmos y de la regular interacción de sus elementos una mecánica doctrina de la retribución⁵⁰. El mundo natural tiene evidentemente sus controles, pero sometidos a la voluntad divina, no viceversa. Deducir del orden natural el modo en que la divinidad debería actuar implica negar su soberanía. Esta es la finalidad del uso de la ambigüedad, como recurso estilístico, en el libro de Job. Las cosas no se mueven por la necesidad, sino por la posibilidad, teniendo además en cuenta la eficacia de la libertad divina.

Finalmente, en el cap. 3 descubrimos una nueva faceta de la relación entre recursos estilísticos y teología. Todo el mundo conoce la cualidad arquetípica intercultural del término «luz». En el AT, por regla general, la luz simboliza la vida; es imagen de la felicidad y la prosperidad, en una palabra, del אֵלֶּיךָ. Por su parte, la «oscuridad» simboliza el peligró, la desdicha y la

49. Tanto en el mundo de la literatura como en el de la comunicación verbal, la metáfora es tan esencial como el propio lenguaje, y este tan esencial como el pensamiento. La metáfora es un acto de la mente instintivo y necesario, que explora la realidad y ordena la experiencia. La metáfora no es un adorno, pues desempeña la importante función de construir el significado de las cosas. Las comunidades humanas crean metáforas y continúan usándolas para vehicular sus tradiciones de fe, valores y práctica. Cf. al respecto J. M. Murray, *Countries of the Mind* (Londres 1931) 1-2. Sobre el uso de la alusión y la analogía en Job, véase Gordis, *God and Man*, 190-208. Sobre la importancia y la función de las imágenes literarias en el libro de Job, consultar R. S. Fyall, *Now My Eyes Have Seen You: Images of Creation and Evil in the Book of Job* (Leicester 2002) 24-26.

50. Sobre el contexto veterotestamentario de la doctrina de la retribución, véase U. Nömmik, *Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs: Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie* (Berlín/Nueva York 2010) 162-170.

muerte. Pues bien, en el cap. 3 constata el lector, sin esfuerzo, una inversión de los valores de estos arquetipos: la tiniebla se ha convertido en felicidad; la luz, en desdicha y fracaso. Esto que podríamos definir como «perversión estética» no es más que un reflejo de la perversión que Job percibe en el orden natural y de la perversión (experimentada vitalmente) de la doctrina de la retribución⁵¹.

En ausencia de un claro género literario que dé respuesta de la obra en su conjunto, creemos que todo el libro de Job está marcado (incluso en el avieso uso de las formas literarias) por la mencionada perversión. Como insistiremos más abajo, esta es, creemos, una de las claves de comprensión de esta enigmática obra.

1.3. *Estructura general*

En este punto nos encontramos con nuevos escollos. No resulta fácil determinar la estructura del libro de Job, por distintos motivos. En primer lugar, no parece estar conseguida la combinación de prosa y poesía; las juntas chirrían. Por otra parte, el propio corpus poético parece contar al menos con dos finales de los ciclos de diálogos. En tercer lugar, el cap. 28 parece interrumpir una larga intervención de Job. En fin, ¿qué sentido tiene la larga perorata de Elihú (caps. 32–37), cuando el lector espera la reacción de Yahvé? Pero vayamos por pasos.

Como ya hemos dicho, el lector advierte rápidamente en el libro un marco en prosa (caps. 1–2; 42,7–17)⁵² y un amplio cuerpo poético (3,1–42,6). Una mirada acrítica daría por buena esta estructura general. Pero, desde la perspectiva ofrecida en el párrafo anterior, podemos descubrir una estructura alternativa. Centrémonos, por ejemplo, en los caps. 1–2. El lector, a quien el poeta omnisciente da acceso al consejo de los dioses, puede ver y oír cómo Yahvé da permiso al Satán para torturar física y psicológicamente a Job, con la finalidad (¿ingenua o cruel?) de demostrar que la conducta de su siervo es intachable, que su religiosidad no depende de las bendiciones divinas traducidas en prosperidad económica y familiar (cf. 1,9). Pasada ya la doble prueba, y comprobada finalmente la integridad religiosa de Job, el narrador se hace sin duda eco del pensamiento divino y apostilla: «A pesar de todo, Job no pecó con sus labios» (2,10). Aquí podría acabar el relato edificante del bueno de Job, sección a la que habría que añadir quizá la parte del capítulo final en la que se nos informa de la restitución, por parte de Yahvé, de los bienes de los que había permitido despojar al héroe. La intriga narrativa no requeriría más elementos. Sin embargo, en 31,40 se nos ofrece otro broche de cierre: «Fin de los discursos de Job». Algo ha ocurrido aquí. Veámoslo.

Efectivamente, la sumisión que muestra Job al final del cap. 2 da paso en el cap. 3 al retrato de un hombre radicalmente transformado: apasionado, convulsionado y agresivo, que maldice el día de su nacimiento. Además, esta nueva faceta psicológica va en aumento conforme se prolonga un abi-

51. Amplia exposición del contenido y función del cap. 3 en L. G. Perdue, *Wisdom in Revolt* (Sheffield 1991) 91–110.

52. Para los problemas literarios de este marco, consúltese A-S 36–43; Vawter, *Job and Jonah*, 26–42; sobre su teología, J. Lévêque, *Job et son Dieu* I (París 1970) 191–210. Datos sobre el «país de Job» en Dh XIX–XXII.

garrado debate con tres amigos⁵³. Hasta tal punto se desborda su contenida personalidad que pretende llevar a Eloah ante un hipotético (e imposible) tribunal para que rinda cuentas de su sañuda e inmisericorde persecución. Yahvé ha puesto a prueba a Job; ahora es el héroe quien pretende someter a prueba a la divinidad⁵⁴. El mencionado broche de 31,40 podría dar por zanjada la cuestión preliminar, en espera de la respuesta del acusado-Yahvé. Pero antes alguna mano anónima ha introducido los caps. 32–37, cuya función en la obra es difícil de explicar (véase más abajo).

La intervención de Yahvé desde el torbellino (caps. 38–41)⁵⁵ no aborda directamente el reto de Job; más bien contiene un reto desafiante lanzado al héroe⁵⁶. Al final, este acaba reconociendo que no tiene ningún derecho a decidir el modo en que ha de funcionar el orden cósmico. Ha descubierto que la libertad divina es ilimitada e impenetrable para el ser humano, y que si Yahvé es libre para afligir, también lo es para bendecir (cf. 42,12-17). «Y Job murió anciano y colmado de años». Y colorín colorado...

A partir de aquí, y siguiendo las huellas de Alter (*The Art of Biblical Narrative*), Habel⁵⁷ supone que el libro de Job está integrado por tres partes (1,1–2,10; 2,11–31,40; 32,1–42,17), introducidas por marcadores en prosa, y que se corresponden con los elementos de un relato de tipo genérico o del cuento popular en particular («narrative plot»)⁵⁸: presentación de persona-

53. Una interpretación psicológica de Job desde la terapia moderna en W. S. Taylor, «The Meaning of Job», en Hone (ed.), *The Voice out of the Whirlwind*, 107-118.

54. ¿Pero qué busca Job con esta reclamación? Oigamos lo que dice M. Remus, *Menschenbildvorstellungen im Ijob-Buch: Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie* (Berona/Nueva York 1993) 115 n. 446: «Und erweist sich nicht Ijob in allem Zweifel, in aller Verzweiflung, in aller Niedergeschlagenheit, in allen Tiefen, die er durchlebt, letztlich doch als stark, wenn er den ihm dämonisch erscheinenden Gott zum Rechtsstreit herausfordert und sich gegen diesen Gott in die Arme eines ihm zugewandten, ihn verstehenden Gottes zu flüchten sieht?». Pero, al margen de la «fortaleza» de Job, creemos que se trata de una interpretación parcialmente distorsionada. En realidad, el planteamiento de Job se resume en «O Eloah o yo», como bien se deduce de 32,3: «También se irritó [Elihú] contra sus tres compañeros, por no haber encontrado respuesta y haber dejado así como culpable a Elohim».

55. Véase al respecto A-S 5563-.

56. Evidentemente, Job ve desplazadas sus exigencias, como bien lo advierte R. Alter, «The Voice from the Whirlwind», *Commentary* 77 (1984) 33-41 (39): «God chooses for His response to Job the arena of creation, not the court of justice, the latter being the most insistent recurrent metaphor in Job's argument after Chapter 3. And it is, moreover, a creation that barely reflects the presence of man, a creation where human concepts of justice have no purchase».

57. Hab 25–35.

58. Se ha discutido con frecuencia sobre si este cuento llegó al autor del libro a través de la tradición oral (C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* [Tubinga 1912] 694; Jas 49-51; D-G xxxiv-xxxviii; But 24-26; Wei 214; Gordis, *God and Man*, 65ss; Chase, *Job*, 6) o de una copia escrita (un *Volksbuch*: G. Bickel, *Das Buch Hiob* [Viena 1894] 7-8; Du VII; D. B. Macdonald, «The Original Form of the Legend of Job», *AJSL* 14 [1897/8] 137-164; Bu XIII; Volz, *Hiob und Weisheit*, 16; W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* [Nueva York 1934] 171-174). Pero se trata de una discusión infructuosa e inútil, pues el cuento popular suele tener variantes (algunas de cierta importancia) según las localidades o las áreas geográficas donde ha sido transmitido. Todos podemos recordar los distintos detalles de un mismo cuento oído en nuestra niñez: la princesa tenía cabello rubio y ojos azules, o era morena de ojos negros; vivía en un castillo cerca de la ciudad, o situado en medio de un bosque; había conocido al príncipe en un baile de palacio, o lo había visto por primera vez en una cacería; etc. Lo cierto es que el primer redactor del libro de Job tuvo conocimiento de un

jes y exposición (Yahvé aflige a Job); complicación (Job reta a Yahvé; Yahvé reta a Job); y desenlace (Yahvé bendice a Job). Este tercer momento tiene lugar después de que Job, supuestamente acusado en falso por Yahvé, retira su denuncia contra este (42,2-6). A pesar del mérito que supone este nuevo esfuerzo por articular una estructura general del libro de Job, hemos de pensar que el diseño parece forzado y artificioso, pues no se explica la presencia de algunos elementos distorsionadores de ese esquema (p.e., ¿qué decir de la función del cap. 28?⁵⁹) ni convence que una breve narración pueda servir de «marcador» de un nuevo movimiento en el «plot». El estudioso del libro de Job no puede prescindir de algunas útiles aportaciones de la crítica de las formas y de la crítica literaria.

Teniendo en cuenta los datos ofrecidos párrafos arriba y apurando un poco más, algunos autores opinan que la estructura del libro, tal como lo hemos recibido, responde al esquema de la metáfora legal⁶⁰. Pero este esquema no da razón de toda la obra, pues es *uno* de los elementos a los que recurre el poeta para dar forma al «caso-Job». Además, si prescindimos del corpus poético y nos atenemos al relato épico original que subyace a Prólogo y Epílogo, la estructura, como hemos dicho, responde más bien a la didáctica típica del cuento popular centrado en personajes ejemplares⁶¹.

Dicho lo dicho, no podemos dar por concluida nuestra exposición de la estructura del libro de Job, pues hay numerosos detalles que reclaman nuestra atención (y la del lector interesado).

1.3.1. Tensiones en el marco en prosa⁶²

Basta con un análisis somero de los caps. 1-2 para descubrir que existen roces entre algunos elementos de la narración. Una de las primeras cosas

modelo concreto de este relato popular, que trató de combinar con el corpus poético (ver Gor 581). No es admisible pensar que el autor o autores de los poemas son responsables del marco narrativo (*vs* Hoffman, «Relation Between the Prologue and the Speech-Cycles», 160-170), aduciendo que algunos elementos del Prólogo quedan reflejados en algunos segmentos poéticos. Esto solo explicaría la maestría de algún redactor de combinar el Prólogo con la poesía. Rechaza la existencia de un pretendido «folk tale» P. Weimar, «Literarkritisches zur Ijobnovelle», *BN* 12 (1980) 62-80.

59. Ante un problema análogo se encuentra L. R. Fisher, *The Many Voices of Job* (Eugene, OR 2009) XV n. 2, para quien el cuento popular abarca los caps. 1-2; 27-31; 38-42.

60. Consúltese Heckl, *Hiob*, 208-211; R. Sutherland, *Putting God on Trial: The Biblical Book of Job* (Trafford 2004). También el esquema ofrecido por Hab 54. Sobre la terminología *ad casum*, véase G. W. Parsons, «The Structure and Purpose of the Book of Job», *BS* 138 (1981) 139-157 (147-150). En esta línea, L. Wilson, *Job*, 17 propone un esquema bipartito: Diálogo (caps. 3-31) y Veredictos (caps. 32,1-42,6). Pero, una vez más, nos encontramos con un esquema forzado, pues el veredicto condenatorio no se limita a los discursos de Elihú, pues ya los tres amigos se habían manifestado en esos términos a lo largo del diálogo.

61. El comienzo mismo del libro (אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֻזַּי) sugiere que nos hallamos ante un cuento popular. Dice al respecto E. J. Korneck, *Das Buch Hiob als pädagogisches Konzept: Die Rede von Gottes Allmacht in religiösen Bildungsprozessen* (Münster 2014) esp. 3-216 (5): «Aus dieser Perspektive heraus tritt die Frage nach der Historizität des Stoffes in den Hintergrund. Auch das märchenhaft anmutende “Es war (einmal) ein Mann...” trägt dazu bei, dass der Leser gleich zu Beginn eine historische Verortung des Erzählstoffes als unwahrscheinlich empfindet».

62. Resumen de la problemática en Köhlmoos, *Das Auge Gottes*, 48-55.

que sorprende es el uso de los nombres divinos Yahvé y Elohim. Extraña la presencia del primero, pues, fuera de Prólogo-Epílogo y de los discursos de 38,1–42,6, solo aparece una vez en el diálogo poético (12,9), probable desliz de un copista. Lo normal en el libro es el uso de אֱלֹהִים (55 veces), אֱלֹהֵי (41 veces), אֱלֹהֵיךָ (17 veces) o יְיָ (31 veces). A este respecto, resulta llamativa la frase «los hijos de Elohim fueron a presentarse ante Yahvé» (1,6; 2,1), pues la contigüidad de los dos nombres podría dar pie a pensar a un desconocedor del AT que se trata de dos dioses distintos. La respuesta a estos roces textuales es que el cuento primitivo adoptado y adaptado por el primer redactor del libro no era de origen israelita, si bien, en el desarrollo elemental del drama (estallido del problema en el Prólogo y su resolución en el Epílogo), la adopción requería la presencia del dios nacional israelita. En el diálogo poético se podía excusar su presencia, pues el poeta utiliza libremente los nombres divinos más propios de la religiosidad popular.

Otro elemento que puede llamar la atención de quien se asoma al marco narrativo es la ausencia del Satán y de la mujer de Job en el Epílogo⁶³, cuando lo cierto es que en el Prólogo desempeñan un importante papel, nada desdeñable. Con el Satán tiene lugar el desencadenamiento de la desgracia que se ha abatido sobre Job: «Pero prueba a poner tu mano en sus posesiones (1,11)..., dñalo en sus huesos y en su carne; te apuesto que *te maldice* a la cara» (2,5). Por su parte, la mujer aparece como una colaboradora del Satán⁶⁴, como el adversario terrestre de Job: «¿Aún persistes en tu integridad? *Maldice* a Elohim y muérete». ¿Por qué su ausencia del Epílogo? Teniendo esto en cuenta, es probable que las figuras del Satán y de la esposa (íntimamente vinculados en el relato) no formaran parte del cuento primitivo⁶⁵, y que fueran introducidas tardíamente, con ocasión de la «nacionalización» del libro de Job. Ello implicaría, para algunos, que tampoco las dos escenas celestes (con el personaje Yahvé) son originales⁶⁶. Sin embargo, la intervención de Yahvé en el Epílogo difícilmente podría explicarse si se suprimieran las dos escenas mencionadas. Además, desaparecería el «adversario», uno de los personajes clave en la estructura de todo cuento popular, como lo dejó claro

63. Quienes admiten que la presencia del Satán en el Prólogo es original se esfuerzan por explicar su ausencia en el Epílogo. Para Snaith, *Book of Job*, 17 no hay necesidad de que aparezca porque ha sido derrotado; para Vawter, *Job and Jonah*, 30 la figura del Satán carece de relevancia: es un simple agente divino. Penchansky, *Betrayal*, 59 supone que «This jarring absence may demonstrate that the Satan myth made an incomplete conquest of the imaginations of the Israelites. They were in a transition from an ethos that blamed (and credited) everything to God, to one that... allowed Satan to do most of the supernatural dirty work. Even in the Persian period, many were still uncomfortable with so reducing the majesty of Yahweh by placing things outside of his control... The fact that he [Satan] is not penciled in at the end of the book, or even in its middle, indicates a possible disdain and avoidance of the implications that are resident in such a symbol». Opinión respetable, pero de dudoso valor por lo que al libro de Job se refiere.

64. Véase al respecto C. M. Macginnis, «Playing the Devil's Advocate in Job: On Job's Wife», en S. L. Cook *et al.* (eds.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse* (Sheffield 2001) 121-141.

65. Niegan la originalidad de la figura del Satán (y/o de la mujer) Gor 25s; Hurvitz, «The Date of the Prose Tale», 2-23; A-S 37; Vermeylen, *Job*, 8; Dell, *Sceptical Literature*, 200-203. Leemos en Vawter, *Job and Jonah*, 35: «One may suspect that she [the wife] is an afterthought in the story. Or rather, she is a redactional element (a stock character: the good man's harridan wife, his Xanthippe) introduced by the author of the canonical Book of Job in his adaptation of the old folkstory».

66. Así Pet 49*; A-S 37s.

Propp en su obra *Morfología del cuento*. Por otra parte, no se entendería la noticia final: «le consolaron por el mal que le había infligido Yahvé» (42,11). Es probable que tengamos que pensar en una escena celeste, sin poder determinar la figura o figuras divinas (en cualquier caso, no de la teología israelita) que formaban parte de ella.

Un dato del Prólogo que también sorprende, en contraste con el cuerpo poético, es el brusco cambio de actitud de los tres amigos de Job. Su llanto, sus escenas de duelo y su silencio cómplice del dolor (2,12-13) dejan paso a desbocadas escenas de improperios, a aceradas críticas y, en general, a un trato inmisericorde de su amigo. Pero otro tanto puede decirse de la actitud de Job. En cuanto el lector llega al cap. 3, se formula perplejo una pregunta: ¿dónde está el Job piadoso que aceptó resignado su destino en 1,21 y 2,10? ¿Cómo ha pasado tan bruscamente de la bendición (1,21) a la maldición (3,1)?⁶⁷. Estos y otros datos, que expondremos en su momento, han llevado a más de un exegeta a dar prioridad a la poesía sobre la prosa⁶⁸, considerando un añadido el Prólogo⁶⁹ o el Epílogo⁷⁰ o ambos segmentos narrativos⁷¹.

Si vamos ahora al Epílogo, nos sorprenderán al menos cuatro datos. En 42,10 dice el narrador que Yahvé duplicó las posesiones de Job, pero en 42,12 se da la cifra de la duplicidad de sus nuevos bienes⁷². Estas noticias son interrumpidas por la presencia de los hermanos y conocidos de Job (42,11),

67. Ante la presencia de esta doble figura de Job, algunos estudiosos se preguntan cuál de las dos es la verdadera. Escuchemos la reflexión de H.-A. Willberg, *Die seelsorgerliche Bedeutung des Buches Hiob* (Ettlingen 2014) 66 a propósito de las palabras de Job en 1,21 («Yahvé me lo ha dado y Yahvé me lo ha quitado. Bendito sea el nombre de Yahvé»): «So reagiert Hiob auf die ersten furchtbaren Schicksalsschläge. Das sind goldene Worte, die aus tiefstem Herzen kommen. Das ist der wahre Hiob!». Evidentemente estamos ante una visión incorrecta (por sesgada) del personaje Job, que parece no tener en cuenta la tormentosa relación de nuestro hombre con sus tres amigos y con su dios a lo largo del diálogo.

68. A partir del s. xvii comenzaron a oírse voces críticas sobre la relación entre el marco narrativo y la poesía, desde quienes resaltaban sus diferencias (vocabulario, temática, etc.) o ponían de relieve sus afinidades. Una panorámica histórica en W.-D. Syring, *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches* (Berlín 2004) 25-33.

69. E. König, *Das Buch Hiob* (Gütersloh 1929).

70. A. van Hoonacker, «Une question touchante la composition du livre de Job», *RB* 12 (1903) 161-189; K. Fullerton, «The Original Conclusion of the Book of Job», *ZAW* 42 (1924) 116-136. Pero prescindir del Epílogo constituye una agresión a la forma de los cuentos populares y a los propios paralelos próximo-orientales al libro de Job (p.e. la *Teodicea babilonia*), aparte de que Job quedaría como culpable y sus adversarios como triunfadores en el debate (cf. DeW 6), algo que el espíritu de la obra parece descartar.

71. Defendió esta idea ya en su tiempo Stu 14-20.222s, que consideró espurios los caps. 1-2 y 42,7-17 (junto con los discursos de Elihú). También St 167-184. Véase también de este último autor «Über die Integrität des Buches Hiob», *JPT* 1 (1875) 688-723. Pero la ausencia de un prólogo deja sin explicar la explosión de Job en el cap. 3, mezcla de desaliento y de cólera. La actitud de Job es, en definitiva, una *reacción*.

72. Según este dato, y teniendo en cuenta que el v. 13 pudo haber sido introducido por el redactor final en vista de que solo se hablaba de la duplicidad de bienes materiales y que los vv. 14-16 responden al caudal del folclore popular, algunos críticos consideran espurios los vv. 12-17, si bien no todos están de acuerdo en el número de versículos que pertenecen a uno u otro estadio de composición. Véase H. A. Fine, «The Tradition of a Patient Job», *JBL* 74 (1955) 28-32; C. Brandwein, «The Legend of Job According to its Various Stages», *Tarbiz* 35 (1965) 1-17; L. Schmidt, *De Deo. Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, der Gespräche zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1* (Berlín 1976) 165-188; Weimar, «Literarkritisches zur Ijobnovelle» que, por ejemplo, considera tres estadios de composición: 16-17; 11-13; 14-15.

que no habían sido mencionados en el Prólogo⁷³. Por otro lado, ¿qué sentido tiene que estos le hagan un regalo (v. 11c), cuando ya se ha dicho que Yahvé «duplicó todas sus posesiones» (v. 10)? ¿No será esta una noticia descontextualizada, perteneciente al Prólogo? Pero hay una tercera sorpresa: no hay una sola referencia a la enfermedad de Job (2,7b) y a la eventual recuperación de la salud. Finalmente, mientras las escenas del Prólogo sugieren que el culpable de las desgracias del héroe fue el Satán, en el Epílogo (42,11) se dice que el origen de tales males estuvo en el propio Yahvé.

Son datos que apuntan en una doble dirección. Por una parte, existen discrepancias de contenido dentro del cuerpo narrativo; por otra, entre narrativa y poesía. En el comentario se ofrecerán datos sobre posibles reelaboraciones del marco en prosa tal como ha llegado a nosotros.

1.3.2. *Tensiones en el cuerpo poético*

Primera sorpresa: Job empieza a hablar en 3,2 (וַיַּעַן... וַיֹּאמֶר, lit. «respondió... y dijo») sin nadie que le interpele. Por otra parte, este v. 2 podría haberse excusado; el paso del v. 1 al v. 3 puede considerarse normal. Yendo más allá, descubrimos que el tercer ciclo de discursos está notablemente deteriorado⁷⁴. Falta la última intervención de Sofar y en los caps. 26 y 27 se atribuyen a Job ideas que representan el sentir de sus amigos a lo largo del diálogo, es decir, un tipo de discurso (tanto en el contenido como en las formas literarias) ajeno a las manifestaciones previas de Job.

El cap. 28 (un poema en loor a la sabiduría) interrumpe una *doble* intervención de Job: וַיֹּסֶף אֵיבֹב... וַיֹּאמֶר (27,1 y 29,1), lit. «añadió Job... y dijo». ¡Qué extraño además el uso del mismo encabezamiento! Los caps. 29–31 sorprenden por más de un motivo. En primer lugar, Job lanza un discurso inusualmente largo, sin que nadie previamente le haya interpelado. En segundo lugar, el marco social seminómada del inicio del libro (abundancia de rebaños) se transforma aquí en un hábitat urbano, y Job en un urbanita respetable.

Los caps. 32–37 nos presentan a un personaje desconocido, Elihú. Hasta el momento nada sabía de él el lector, y en el Epílogo no será mencionado. Por otra parte, sus pesadas peroratas poco añaden a lo que ya han dicho los tres amigos de Job. La única salvedad parcial es el himno a la sabiduría divina de 36,22–37,24, que además parece adelantarse a la intervención análoga de Yahvé en el cap. 38. Y decimos «parcial» porque el lector ya ha sido testigo del material análogo de 26,5-14.

Finalmente, los discursos de Yahvé desde el torbellino (caps. 38–41) se ofrecen por duplicado: doble comienzo (38,1-3 y 40,6-7) y doble discurso

73. Algunos exegetas opinan que esto sería un indicio de que este verso no es original: MacDonald, «The Original Form», 63-71; J. Lindblom, «Joblegenden traditionshistorisk undersökt», *SEÅ* (1940) 29-42; Fohrer, «Vorgeschichte». En opinión de estos expertos, la visita que recibió Job en el Prólogo tras su desgracia sería la de los tres amigos, que finalmente incitarían al héroe a rebelarse contra Yahvé.

74. Puede parecer un juicio exagerado, pero no le falta razón a Kraeling, *Book of the Ways*, 199 cuando dice: «Realization of the consistent presentation of chs. 4-19 on the one hand and of the inconsistency and confusion in chs. 21-26 on the other leads to the conclusion that the “original dialogue” has been altered, beyond ch. 19 or 20, by one or more editors».

(38,4–40,2 y 40,15–41,26). El segmento 40,8-14 (falta su equivalente en el primer discurso) rompe el equilibrio entre las dos intervenciones de Yahvé. Por otra parte, ¿qué sentido tiene que, después de que Job reconoce su ignorancia y atrevimiento en 40,3-5 (lo requerido retóricamente por el discurso divino), continúe Yahvé con otra larga intervención, extrañamente centrada en dos monstruos del prontuario mitológico cananeo?

Llegados a este punto, y aun a costa de adelantar datos que más tarde volveremos a exponer, da la impresión de que el último editor del libro de Job ha querido ofrecer a los eventuales lectores un díptico (con tres celdas cada uno), un «doble libro» de Job situado entre Prólogo y Epílogo. Las correspondencias de las dos tablas del díptico son casi perfectas: el cap. 3 (soliloquio de Job) se corresponde con los caps. 29–31 (soliloquio de Job)⁷⁵; las intervenciones de Elifaz, Bildad y Sofar (caps. 4–27) se corresponden con la intervención de Elihú (caps. 32–37); y el cap. 28 sobre la sabiduría (primera respuesta anónima a Job) se corresponde con los caps. 38–41 (respuesta definitiva de Yahvé a Job)⁷⁶.

Nos queda una duda. Si los dos discursos de Yahvé han sufrido alteraciones y añadidos de manos de redactores, de modo que podemos razonablemente decir que en su origen se trataba de un solo discurso (véase comentario correspondiente), ¿qué decir de la doble escena celeste del relato inicial (1,6ss y 2,1ss)? No es excepcional que encontremos a más de un exegeta para quien, con razón, las escenas celestes deberían quedar reducidas a una.

1.3.3. *Ensayo de solución*

Tras esta somera exposición de las tensiones existentes en el marco narrativo y en el poético, o bien entre narrativa y poesía⁷⁷, cabría hacer un *intento* de aclaración de las partes integrantes del libro de Job: su origen y su disposición actual. Queremos contar con la comprensión del lector, a quien no vamos a ofrecer una solución al problema (porque sinceramente no lo tiene), sino un acercamiento razonado y razonable, con la sincera convicción de que son posibles otras ofertas.

¿Qué decir ahora del *Prólogo*? ¿Dónde podría descubrirse el marco narrativo original? Lógicamente, el cuento popular comenzaría con la presen-

75. Véase también G. W. Parsons, «The Structure and Purpose of the Book of Job», *BS* 138 (1981) 139-157 (140).

76. Aunque no estamos de acuerdo en los detalles, compartimos parcialmente la idea de J. F. A. Sawyer, «The authorship and structure of the Book of Job», *JSOTS* 2 (1978) 253-257, que habla de una estructura simétrica en el libro: «No part of the book... can be rejected without destroying this symmetry» (p. 255). Naturalmente teniendo en cuenta el *textus receptus*. Véase también R. H. Polzin, «The Framework of the Book of Job», *Int* 28 (1974) 182-200 (199).

77. Véase al respecto Korneck, *Das Buch Hiob*, 24s. Para W. Berg, «Gott und der Gerechte in der Rahmenerzählung des Buches Ijob», *MTZ* 32 (1981) 206-221, el marco narrativo tiene su propio mensaje, que solo con dificultad puede ser armonizado con el resto del libro. Las tensiones afectan también a la figura de Job. Mientras que el Prólogo diseña el prototipo de hombre piadoso y cabal (que se prolonga en el Epílogo), el Job del diálogo poético se caracteriza por su rebeldía y su inadecuación a la teología tradicional israelita (véase Penchansky, *Betrayal*, 31). Sin embargo, si tenemos en cuenta que los poetas hicieron uso del material proporcionado por un cuento popular, se explica sin dificultades esa doble figura de Job.

tación del héroe y de su entorno socio-familiar (1,1-5)⁷⁸. Dado que la figura del Satán no es original (recordemos que hasta el periodo persa no aparece en la literatura bíblica⁷⁹), algunos críticos consideran secundarios los versos 1,6-12⁸⁰. Según ellos, el uso del nombre de Yahvé aquí y en 2,1-7 apuntaría en la misma dirección, pues, fuera de estas escenas (y de 1,21b), el nombre divino habitual es Elohim (1,1.5.16.22; 2,9.10). Así, la mención de los frecuentes sarasos de los hijos en los vv. 4-5a empalmaría sin roces con la misma noticia ofrecida en el v. 13. Pero no parece adecuada esta solución, pues, si eliminamos del Prólogo la figura del Satán y su diálogo con Yahvé, nos quedamos también sin «adversario», una pieza clave en todo cuento popular. Y el paso de 1,5 a 1,13 resulta excesivamente brusco, pues el lector no sabe por qué comienza a sobrevenirle a Job toda la serie de desgracias. Probablemente el cuento original contenía una breve escena de los «hijos de Elohim» (1,6) en la que se tomaba la decisión de someter a prueba a Job, y que posteriormente fue sustituida por la actual.

El v. 21b es controvertido. En él reaparece el nombre de Yahvé, lo que da pie a algunos críticos a considerarlo no original. Pero parece no tener sentido reducir las palabras de Job a «Desnudo salí del vientre materno y desnudo volveré allí», sin una referencia a la divinidad, sin aliento religioso, con una apostilla simplemente humanista⁸¹. Es probable que en el relato primitivo (que no era de origen israelita) algún dios ocupase el nombre que ahora ocupa Yahvé.

El cap. 2 resulta altamente sospechoso, pues su comienzo es casi idéntico a 1,6ss. Es probable que esta segunda escena celeste no sea original⁸². El redactor responsable de los retoques en la primera escena añadiría esta segunda para imprimir dramatismo a la situación, concretando los males en el propio cuerpo del protagonista⁸³. Y también, de esta forma, quedaría más resaltada la probidad de Job al soportar estoicamente este segundo ataque. Tras 1,21 el cuento original seguiría en 42,7ss. La presencia de los

78. Hay críticos, sin embargo, que consideran no original el marco narrativo, que no sería más que una invención posterior para encuadrar el cuerpo poético. Así, Ch. Maier y S. Schroer, «What about Job?», 180: «The prose section is, in our opinion, a secondary addition framing the poetic corpus». Defendió esta idea ya en su tiempo Stu 222s, que consideró espurios los caps. 1-2 y 42,7-17 (junto con los discursos de Elihú). Pero la ausencia de un prólogo deja sin explicar la explosión de Job en el cap. 3, mezcla de desaliento y de cólera. La actitud de Job es, en definitiva, una *reacción*. En el extremo opuesto J. A. Baker, «The Book of Job: Unity and Meaning», *JSOT Supp.* 11 (1978) 17-26, para quien «nowhere in the poem but in despised Prologue» se concentra el mensaje del libro (p. 25). Véase también Ch. R. Seitz, «Job: Full-Structure, Movement and Interpretation», *Int* 43 (1989) 5-17 (9), que ve en el Prólogo el diseño del marco teológico del diálogo.

79. Véase al respecto Crenshaw, *Defending God*, 56s.

80. Así H. D. Preuss, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Stuttgart 1987) 84s.

81. Sobre el alcance de la expresión, véase N. Habel, «Naked I Came... Humanness in the Book of Job», en J. Jeremias y L. Peritt (eds.), *Die Botschaft und die Boten* (Neukirchen-Vluyn 1981) 373-392.

82. Para Th. Mende, *Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32-37)* (Tréveris 1990) 266-268, la segunda escena es obra del autor de los discursos de Elihú. Pero sus argumentos no son convincentes. Determinar la relación entre las dos escenas resulta una tarea compleja; cf. H. Strauss, «Theologische, form- und traditionsgeschichtliche Bemerkungen zur Literaturgeschichte des (vorderen) Hiobrahmens. Hiob 1-2», *ZAW* 113 (2001) 553-565 (561).

83. Hablan también de una sola escena de audiencia divina Weimar, «Literarkritisches zur Ijobnovelle»; Vermeylen, *Job*, 7s.

tres amigos (2,11-13) no parece original⁸⁴; serían introducidos por el autor del corpus poético para dar paso al diálogo.

Por lo que respecta al *Epílogo*, y habida cuenta de las tensiones mencionadas más arriba, muchos críticos hablan de varios epílogos (dos o tres⁸⁵), que el último redactor intentó armonizar como pudo. Es probable que la reprimenda divina afectara a los hermanos y conocidos de Job (relegados ahora al v. 11, pero con su presencia original en el Prólogo) por haber incitado al héroe a rebelarse contra su dios. Ahora necesitan la intercesión de Job para su rehabilitación moral. Es impensable una censura de los tres amigos por no haber hablado rectamente de Yahvé (v. 7), pues, ateniéndonos a la teología oficial, quien no habla rectamente es el propio Job⁸⁶. Recordemos el reproche que le lanza Yahvé en 38,2, acusándole de empañar sus designios. Los vv. 10.13 serían originales (no así el v. 11). El v. 12 parece redundante respecto al v. 10, y los vv. 14-15 son también un añadido (una nota de folclore popular). El *Epílogo* terminaría con los vv. 16-17, un final feliz propio de numerosos cuentos populares.

Consideremos ahora el *cuerpo poético*⁸⁷. Dada la interrupción provocada por la voz *en off* del cap. 28, pensemos en la naturaleza y la función de los caps. 3–27, conjunto sobre el que se suelen formular varias preguntas: ¿Puede entenderse el soliloquio de Job en el cap. 3 como inicio del diálogo siguiente?; ¿cuántos ciclos de discursos pueden rastrearse en los caps. (3)4–27? A nuestro juicio, el monólogo de Job no puede entenderse propiamente como comienzo del diálogo⁸⁸, pues no responde a lo que las formas retóricas (también semitas) exigen en tales casos⁸⁹. Se habría esperado una interpela-

84. De la misma opinión Köhlmoos, *Das Auge Gottes*, 54.

85. De cuatro habla Jas 59-63, en el siguiente orden: 1) 42,10-17 («the true original conclusion to the folktale»); 2) 42,7-9; 4) 42,1-6; y como 3) añade 40,1-14. Por su parte, Hes 208-211 considera espurio todo el *Epílogo*.

86. Parecen bastante correctas las palabras de Girard («Job as Failed Scapegoat», en L. G. Perdue y W. C. Gilpin [eds.], *The Voice from the Whirlwind*, 193): «What makes the interpretation of Job so difficult is that the theology of the three friends... remains very potent in our own time. It is still very powerful in all the traditional churches; it is also strong in the modern anti-religion, which is avidly attached to this theology in order to make a weapon of it against the very existence of God».

87. Un resumen de las posturas sobre la relación del marco narrativo con el diálogo poético en K. Kautzsch, *Das sogenannte Volksbuch von Hiob und der Ursprung von Hiob Kap. 1, 2, 42,7-17* (Tubinga 1900) 3ss; Row 177-187. Expresamos nuestras reservas sobre la tesis de Syring, *Hiob und sein Anwalt*, 169: «Im Ergebnis ist die Dichtung als selbständig tradiert Text (ohne Prolog und Epilog) anzusehen, der in einer ersten Bearbeitung um die Elihu-Reden (ohne deren Einleitung) erweitert wurde». Creemos que nunca se habría escrito el poema de Job de no haber sido conocida la leyenda contenida en Prólogo y *Epílogo*.

88. El וַיַּעַן inicial no implica una respuesta; es una forma de inicio de discurso, sin necesidad de una interpelación previa. Véanse las observaciones de Schu 41 («verbum וַיַּעַן respondere nonnunquam latius sermonis exordium designat»); D-G 30; TS 47; Gor 32 («not “answer”..., but “break into speech”»).

89. Opinan también así Ros 118s; Hir 28ss; Sch 226s; Ca 37; LH 260s; Wr 45; Kn 72; Dil 20ss; H. Bückers, *Die Makkabäerbücher. Das Buch Job* (Friburgo Brisgovia 1939) 305ss; S. Cox, *A Commentary on the Book of Job* (Londres 31894) 73; Du 24; Tor 9; D-G XLIX; Dh XXX; Kö 69; Kis 20; Wei 44; Ter 115; Gor 1 (cf. Id., *God and Man*, 238s); Row 45; Har 103ss; Mit 11ss; Men I 64s; Bal 79s; Gray 148; Korneck, *Das Buch Hiob*, 18. Se inclinan por considerar el cap. 3 como inicio del diálogo Hen 118; P. Volz, *Hiob und Weisheit* (Gotinga 21921) 27; Jas 206; Pet 31ss; Höl 15ss; Her 21s; Stv 5; Lam 43; Stn 97ss; Foh 107; GC 42s; Gui 19; Fe 85; And 96ss; Rav 322; DeW 95; A-S 115; Jan 61; Go 13s; Cli XXXVI; Gr 64; Kai 10 (a partir de 3,3); Eb I 46; Zerafa, *Wisdom of God*, 26s; Archer, *Book of Job*, 41; Vermeylen, *Job, ses amis et son Dieu*, 13; O. Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal* (Berlín 1985) 57;

ción (aunque fuese sutil) a algún «tú». Por otra parte, el contenido de este soliloquio no tiene eco en la primera intervención de Elifaz⁹⁰. Pero no es atinada la idea de que el cap. 3 forma un todo con los caps. 1–2, como introducción a toda la obra⁹¹.

Creemos que, en su forma actual, el libro de Job ofrece *tres ruedas de discursos*⁹²: caps. 4–14; 15–21; 22–27 (esta última gravemente dañada en sus tres últimos capítulos), y que el orden de las intervenciones es: Elifaz-Job, Bildad-Job, Sofar-Job⁹³. Por razones que ofreceremos en el Comentario, opinamos que la tercera rueda exige la siguiente reconstrucción: cap. 22 (Elifaz); 23–24 (Job); 25+26,5-14 (Bildad); 26,1-4 (Job); 27,8-23 (Sofar); 27,1-7+31,40c (Job). Como ya se ha dicho, los caps. 25–27 son los más complicados desde el punto de vista del contenido (qué segmentos los integran y a qué personajes son atribuibles; algo que afecta al estudio de su redacción)⁹⁴. Asiste una sólida lógica a quienes piensan que el bloque de los caps. 25–27 fue concebido y dispuesto de un modo ordenado, como los precedentes, pero que acabó corrompiéndose durante el proceso de transmisión textual⁹⁵. En consecuencia, ofrecemos a continuación un resumen de las opiniones de los principales comentaristas.

SIEGFRIED: cap. 25+26,5-14 Bildad; 26,1-4+27,2-23 Job.

HOFFMANN: cap. 25[+24,13-25] Bildad; cap. 26+27,2-6 Job; 27,7-23 Job.

DUHM: 26,1-4+25,2-6+26,5-14 Bildad; 27,1-6.12 Job; 27,7-11.13-23 Sofar.

JASTROW: 25,1-6+26,5-14 Bildad; 26,1-4+27,2-6 Job⁹⁶; 27,7-23⁹⁷ Sofar.

Syring, *Hiob und sein Anwalt*, 128s; VdL 50; Heckl, *Hiob*, 176s; Chase, *Job*, 27ss. Caso aparte el de Hou Iss, que considera el inicio del diálogo en el cap. 29, con la secuencia 29-30+3.

90. Véase M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches* (Berlín 1994) 166.

91. Fry 100ss; Hir 20ss; Ew 77; Ha 12; Del 67.77; Hit 15s; Gray 138 («the statement in v. 1... is the culmination of the Prologue»).

92. También otros muchos comentaristas: Driver-Gray; Alonso-Sicre. Pero no todos están de acuerdo dónde empieza y dónde termina cada uno de los ciclos. Consideran el primer ciclo caps. 3–11 Alonso-Sicre. El segundo caps. 12–20 Alonso-Sicre. El tercero caps. 21–27 Alonso-Sicre. Por su parte, Gray 57 solo percibe con claridad dos ciclos (4–14 y 15–21), y define los caps. 22–27 como «Conclusion of the Dialogue», integrados por desordenadas intervenciones de los protagonistas y algunas interpolaciones. Para VdL 299, el tercer ciclo de discursos abarca los caps. 27–31, 38–41 y 42,1-6. Por su parte, F. Baumgärtel, *Das Hiobdilog: Aufriss und Deutung* (Stuttgart 1933) 157s solo concibe un ciclo de discursos original, concretamente el primero, con un monólogo final de Job: 16,6.9.12-17.18-21; 19,1-29; 23,2-7.10-17; 31,35.37. El resto de los diálogos consistiría en aportaciones de distintos recopiladores.

93. Quienes conciben el cap. 3 como inicio del diálogo suponen el orden: Job-Elifaz, Job-Bildad, Job-Sofar. Esto les obliga a delimitar de otro modo las dimensiones de cada una de las ruedas de discursos.

94. No obstante, algunos comentaristas aceptan TM tal cual, pero aduciendo razones carentes de justificación. Es el caso de Schultens; Fry; Lee; Hirzel; Schlottmann; Ewald; Hahn; Carey; Delitzsch (Franz); Merx; Hitzig; Wright; Davidson; Knabenbauer; Dillmann; Cox; Budde (aunque prescinde de 27,21-22); Peters; König; Weiser; García-Cordero; Tur-Sinai; Fedrizzi (si bien altera el orden de los versos en el cap. 27: vv. 2-23; 1.8-12); Andersen; Good; Mende; Scheindlin; Gradl. Otros prescinden de 27,7-10.13-23 como añadidos (no adecuados al pensamiento de Job), pero sin arriesgarse a concretar. Es el caso de Hesse.

95. No está de acuerdo con esta afirmación Hoffman, *Blemished Perfection*, 286, pues para él eso contradiría la regla *praeferenda lectio difficilior*. Pero tal regla no puede aplicarse a un cuerpo literario.

96. A esta intervención de Job añade Jastrow 30,16-24 y 31,35-37.

97. A este segmento Jastrow le hace preceder de 31,2-4 y seguir de 30,2-8.