Globethics Repository

El libro de Job [The Book of Job]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Quezada, Javier
Publisher	Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-02-15 17:34:19
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/197828

El libro de Job

Un drama psicológico en forma de panel (Primera parte)

Javier Quezada
Universidad Iberoamericana

Resumen

Después de enlistar los principales géneros literarios atribuidos al libro de Job, el autor propone el género *drama psicológico*, como el más apto para valorar el contenido y el sentido del libro. El autor añade que ese drama se presenta en forma de panel y que trata de la interpretación que tiene cada panelista respecto de las acciones de Dios en la historia de los hombres.

A partir de este marco, el artículo analiza la teología y las principales implicaciones antropológicas de cada uno de los "panelistas". Para ello, toma tanto textos completos (prólogo-epílogo; capítulo 28; la última respuesta de Job en 42,1-6), como textos representativos. Cada perícopa se presenta con un sólido análisis literario y una propuesta de traducción.

Summary

After making a list of the principal literary genres which have been attributed to the book of Job, the author proposes the genre phsycologic drama as the best to evaluate the contents and the meaning of the book. To this statement the author adds that this drama is presented in the form of a panel and that the issue of this panel is the interpretations of God's actions in the history.

After this, the author analyses the theology and the most important anthropological implications of each panellist. To do that, the author takes either complete texts (prologue-epilogue; chapter 28; the last answer of Job to God in Job 42,1-6) or representative ones. Each text is presented by a solid literary analysis and one proposition of translation.

Introducción

Un panel sobre la retribución divina siempre ha sido y será actual. Todas las culturas en todos los tiempos se han ocupado en descifrar la voluntad de Dios, o de los dioses, manifestada en los acontecimientos.

Esto tiene una gran importancia tratándose de las desgracias, ya sean personales o comunitarias.
América Latina es una porción del continente americano que sufre mucho a causa de la pobreza, de la injusticia y de la pésima distribución de la riqueza. En esta región el cuestionamiento a Dios por el sentido del sufrimiento es cotidiano y urgente porque es un pueblo mayoritariamente creyente. Las respuestas que el o los autores del libro de Job dieron en su tiempo a ese cuestionamiento son relevantes para América Latina en tanto pueden servir para discutir cuál es la participación (y la voluntad de Dios) en los sufrimientos.

1. El género literario del libro de Job

La definición del *género* nos ubica un poco en el sentido en el que debemos tomar las afirmaciones que se presentan en el libro. Considerar el libro de Job como una *tragedia* nos predispone para entenderlo de diferente manera que si lo consideramos comedia, sátira o ironía. Tal vez en el libro de Job sea especialmente importante la definición del género por cuanto la historia de la interpretación demuestra que definir el libro de una u otra forma conduce a percepciones diferentes del mensaje que se intenta transmitir. Es posible que ese *especialmente* sea injusto con otras obras. Intentaré, pues, definir su género de tal manera que no queden soslayados aspectos relevantes del texto y de esa manera favorecer su comprensión.

1. El Talmud afirma que se trata de una parábola (מָשָׁל, māšāl)[1]. La palabra māšāl aparece con frecuencia entre los autores cuando se trata de determinar el género del libro, pero no dice gran cosa. Alonso y Vílchez dicen al respecto, siguiendo a McKane: "el mashal ha adquirido una significación tan generalizada que con él se puede designar *cualquier tipo de literatura sapiencial*" [2].

[1] *Baba Bathra 15 a*. Bereshith Rabba No. 57. Afirmación atribuida a Resh Lakish (s.III).
[2] "Pero es patente que también denota en todos los casos composición poética", M. POPE, *Job* (The Anchor Bible), Doubleday & Company, New York 1965, 171; L. SCOTT, *Proverbs Ecclesiastes* (The Anchor Bible), New York 1965, 3: "El Proemio en <Prov> 1,2-6 deja en claro que lo que sigue son *meshalim* de varios tipos".

2. Maimónides escribió acerca de él: "La base del libro es una ficción poética concebida con el fin de explicar las diversas opiniones del pueblo sobre la divina providencia"[3]. Aunque el comentario de Maimónides no asigna un género al libro, al menos negativamente descarta que se trate de un relato histórico y aunque se le pudiera adscribir cualquier género, es importante que ese género, ya no debería tener el subtítulo de *histórico*, por ejemplo: *épica histórica* o *drama histórico*.

3. Un género que también ha sido asignado con frecuencia al libro de Job es el *sapiencial*; sin embargo, no queda claro en qué consiste lo sapiencial como género. Lo sapiencial es, más bien, un tono, una temática, unos objetivos o una forma en los que se aborda el conocimiento. Proverbios y Qohélet se clasifican como *sapienciales* y casi no tienen géneros literarios en común. Por otro lado, es un dato adquirido que entre los libros sapienciales se intentan respuestas muy diferentes a las mismas problemáticas. Entre quienes clasifican el libro de Job como sapiencial están H. Hertzberg; R. Potter; Driver-Gray; Sutcliffe (sapiencial didáctico y exhortativo) y Hölscher (poema sapiencial con lamentaciones, himnos y diálogos), entre otros.

4. H. Richter clasificó el libro como disputa judicial. En realidad ya Nicolás de Lira había hablado de que se trataba de una disputa, pero no pensó en que fuera judicial, sino en una disputa sobre la forma de aplicar la retribución. El género literario, según Richter, está compuesto de una apelación al juicio divino, una decisión y una sumisión final. Muchos autores se han mostrado convencidos de que este género literario puede explicar al libro de Job: L. Köhler; Gordis dice que es un género sapiencial en el que se mezclan lo judicial y el māšāl, aunque prefiere afirmar que no hay género al que se pueda adscribir el libro como tal. Aunque hay mucho lenguaje judicial en el libro, no hay en verdad un debate judicial entre Job y el Señor; los dos autores arguyen que una confrontación judicial entre ambos sería una quimera.

---

[3] Moreh Nebuchim III, 22, citado en: S. DRIVER, *et al*, *The Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (The International Critical Commentary), T&T, New York 1950, nota 2.

5. Algunos autores han señalado las ironías que contiene el libro y lo han clasificado como *literatura escéptica*; entre ellos C. Dell y J. Williams. El hecho, notado por muchos autores, de que el autor cambie la finalidad de los géneros que utiliza, da un matiz de ironía al libro en general (Fohrer, Murphy, Hartley, Habel, Dell, Westermann, Bentzen, Cox, Lévêque, etc.).

6. Como es tal la diversidad de géneros que se pueden atribuir y de hecho se han atribuido al libro de Job y además, que a todos ellos el libro escapa en algunos aspectos, muchos autores prefieren decir que el libro es *sui generis*, inclasificable.[4]

7. Uno de los géneros más socorridos para explicar este libro es el de diálogo debate. Entre los autores que lo definen así están Herder, Eichhorn, Dhorme, Gese y Alonso-Sicre (diálogo debate con subgéneros). Van Dijk lo asimiló a un género sumerio-acádico consistente en: introducción mitológica-etiológica, disputa, juicio de un dios y reconciliación. A juicio de Alonso-Sicre esa sería la mejor pista para rastrear el origen del género del libro de Job. En el fondo es también una disputa, pero a diferencia del debate judicial entre Dios y Job, estos autores subrayan que la disputa se realiza entre varias personas que defienden puntos de vista diferentes. En este grupo se deben considerar las intuiciones de Jastrow (simposio). Dhorme escribe: "La enseñanza del libro de Job se debe buscar en la mezcla de opiniones". Lobato lo clasifica como *diálogo debate* o *panel de opiniones*. Ravasi se pregunta si es una disputa entre sabios, que era común en Egipto, pero no se inclina definitivamente porque ve en el libro su carácter de disputa judicial y de lamentación dramatizada.

8. Drama. En este grupo se deben incluir los que lo consideran una tragedia, como Teodoro de Mopsuestia, que fue seguido por Teodoro Beza y luego por muchos autores, incluso contemporáneos (por ejemplo H. Kallen y D. Robertson) que llegan a considerarlo *tragedia de horror*, como R. Schlobin. Sin embargo, otros prefieren hablar de *comedia* (Whedbee; F. Northrop).

---

[4] Por ejemplo: M. POPE, PEAKE (it is itself), PFEIFFER, LÉVÊQUE, FOHRER, RINGGREN, HARTLEY, ROWLEY y GORDIS.

Me parece que la mayoría de los autores afirman que el libro de Job es un drama, aunque con ciertas características. Terrien lo interpretó como *Drama para-ritual de inicio de año*; Cox como *Bi-polar Mashal*. C. Westermann atribuyó al libro de Job el género *desarrollo dramático de la lamentación de un inocente perseguido*. También Alonso aceptaba que en buena medida el libro es un *drama*[5].

El drama es un "término teatral que indica acción representada en un escenario y ante espectadores"[6]. Dentro del género dramático deben considerarse la tragedia, la comedia, la tragicomedia y el drama. En el drama se pueden considerar: el drama burgués, el histórico, de horror, lírico, litúrgico, romántico, satírico, de tesis (drama en el que se defienden o se atacan posturas ideológicas propias de la época del autor o de aquella en la que la obra se desarrolla).

El libro de Job puede ser clasificado como *drama* e incluido en alguno de los subgéneros de este. Más que como *tragedia*, *comedia*, *bi-polar* o *para-ritual*, creo que se le puede definir como *drama sicológico* o *de tesis*. En efecto, una de las principales objeciones que se hacen a esta clasificación del libro de Job es que en él no hay acción. D. Cox, quien escribió un artículo ya aludido sobre el libro de Job como *bi-polar* māšāl, dice que el drama puede carecer de movimiento, como en el caso de *Prometeo* o del *Fedro* de Racine. Crenshaw, en su respuesta al artículo de Alonso, aparecido en *Semeia* 7 dice que el libro de Job sí debe considerarse drama, pero drama psicológico puesto que no hay acción. J. J. Weber también dice que es un *drama psicológico* en el que las diversas actitudes o formas de pensar son los actores y que en este sentido es comparable a un panel. Esta anotación de J. J. Weber puede ser muy valiosa por cuanto une en un género el drama y el diálogo-debate en el que hay diversos personajes. Panel, según una acepción registrada en el Diccionario

---

[5] L. ALONSO, "Toward a Dramatic Reading of the Book of Job", *Semeia* 7 (1977) 45-61.

[6] A. PLATAS, *Diccionario de términos literarios*, ESPASA, Madrid 2000. En la misma línea están las definiciones de los diccionarios. *La Enciclopedia Hispánica*, Británica Publisher, USA 1996, lo define así: "El término drama designa a un género literario que engloba toda obra escrita con la finalidad de ser representada [...] y abocó a un mundo literario en el que el drama y el teatro llegaron a experimentar una identificación tan estrecha como plural en sus expresiones". *La Enciclopedia Larousse del siglo XX* dice del drama: "Pieza de teatro".

de la lengua española, de la "Real Academia Española" es: "grupo de personas que discuten un asunto en público"; es decir, en el que los integrantes argumentan y se responden unos a otros.

Si se considera, pues, el libro de Job como un drama psicológico en el que las diversas actitudes ante las obras de Dios son los actos, hacemos justicia a quienes lo consideran drama, diálogo-debate, debate judicial (pero no solo entre Dios y Job) y a quienes observan que en el libro es esencial la discusión de diversas formas de pensar, como ya notaba Maimónides. Gordis, por ejemplo, señala que en el libro de Job se expresan las doctrinas aceptadas en la época, acerca del sufrimiento humano y la justicia divina[7].

Muchos autores no atribuyen al libro de Job el género dramático, porque el prólogo-epílogo está en prosa narrativa. El prólogo-epílogo es una leyenda que seguramente era bien conocida por los contemporáneos del autor del drama. El "drama de Edipo", por ejemplo, era conocido por los espectadores de *Edipo rey* de Sófocles. El marco narrativo tiene la función de recordar a los lectores del libro de Job la leyenda que sobre él circulaba. Sin embargo, la asunción de esta leyenda en la obra dramática la enriquece con nuevos puntos de vista. El drama, además, debe extenderse hasta 42,8; es decir, incluir los dos primeros versículos del epílogo. Esto no quiere decir que esos dos versículos hayan sido escritos por el autor del drama y que no pertenezcan a la obra legendaria. Independientemente del contenido de la obra legendaria en cuanto a 42,7-9, me parece que 42,7-8 son importantísimos para comprender la opinión del autor sobre la interpretación de las acciones de Dios en la vida humana; opinión que está reflejada en los discursos de Job y de Dios.

2. Un drama psicológico en forma de panel sobre la interpretación de las acciones de Dios

Evidentemente, la definición del género literario del libro de Job está determinada por la posición que se tome con respecto a las partes que lo componen. Si entendemos el libro como un *panel de discusión*; podemos integrar todas las partes como puntos de vista diferentes y en ese sentido, como actores. Esta interpretación tiene la ventaja de representar al libro como nos ha llegado a la actualidad, independientemente de la posición que tomemos con

[7] Cf. R. GORDIS, *The Book of God and Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1978, 7.

respecto a la historia de cada una de las partes. Podemos, en efecto, aceptar que el capítulo 28 o los discursos de Elihú fueron adiciones con puntos de vista y teologías diferentes o que fueron productos del mismo autor; en el drama, esas dos partes son representantes de otros tantos puntos de vista.

El libro de Job puede dividirse fácilmente en seis partes:

1. Prólogo (1,1-2,13) y epílogo (42, 7,17)
2. Discursos de Job y de los tres amigos (3-27)
3. Elogio de la sabiduría (28)
4. Apología de Job (29-31)
5. Discursos de Elihú (32-37)
6. Discursos del Señor y respuestas de Job (38,1-42,8)

Podemos considerar que cada una de esas partes corresponde a un punto de vista diferente acerca de la interpretación de las acciones de Dios. En los discursos de Job y de los tres amigos, consideraremos la opinión de ellos tres y en otra parte juntamos la opinión de Job, manifestada en esos discursos, con su apología, con los discursos del Señor y sus respuestas. De este modo podemos considerar que hay cinco puntos de vista diferentes que discutirán en un panel. Los panelistas son en consecuencia:

1. (El autor) del prólogo-epílogo
2. (El autor) de los discursos de los tres amigos
3. (El autor) del elogio de la sabiduría
4. (El autor) de los discursos de Elihú
5. (El autor) del libro de Job (3-27; 29-31 y 38,1-42,6; el Señor en 38,1-42,8)

Para los objetivos de este trabajo, entenderemos por autor del libro de Job, al responsable principal de los discursos de Job a los tres amigos (3-27), autor de la apología de Job (29-31) y autor también de los discursos del Señor y de las respuestas de Job (38,1-42,8). Cada una de estas partes sostiene puntos de vista diferentes sobre la manera en que el hombre puede o debe entender las acciones de Dios en su vida y en la historia. Es posible que cada una de esas partes corresponda a autores diferentes, aunque no se ha demostrado en la actualidad, salvo por lo que respecta de manera muy general al prólogo-epílogo. Sea todo fruto de la mano de un autor o de varios, el libro contiene diferentes puntos de vista o ya corrientes en tiempos del autor o (algunos de ellos) posteriores. A favor de un solo autor está el hecho de la ambigüedad (que pudo ser intentada) de la respuesta final de Job (42,6) y de la que depende el sentido que el autor principal del libro quiso dar a su obra. A favor de que hubo manos sucesivas que quisieron cambiar el punto de vista del

autor está el desorden del tercer ciclo de discursos, en el que se puede advertir con claridad que alguien distorsionó los discursos para hacer decir a Job lo mismo que los amigos, renunciando de esa manera a su punto de vista. La ambigüedad de 42,6 y el desorden del tercer ciclo de discursos pueden, por tanto, representar a otros dos actores: quien desordenó el tercer ciclo y la segunda manera de entender 42,6. Quien desordenó el tercer ciclo de discursos tenía la misma opinión que los amigos (hace confesar a Job lo que los amigos le habían estado diciendo), por tanto, aquí no analizaré el desorden del tercer ciclo de discursos. La segunda opinión que brotaría de 42,6 será analizada cuando se estudie la posición del autor.

En la siguiente parte describiré cuál es el punto de vista sobre la interpretación de las acciones de Dios según cada uno de los panelistas y la consecuente actitud del hombre.

2.1. (El autor de)l prólogo-epílogo

En esta parte abordaré el estudio del prólogo y del epílogo como si se trataran de una unidad literaria previa e independiente del resto del libro.

Algunos exegetas consideran que las menciones del Satán (1,6-12; 2,1-7a) fueron introducidas en el texto para quitar a Dios la responsabilidad de las desgracias de Job. Me parece que eso es un error, pues la introducción del Satán de ninguna manera libra a Dios de la responsabilidad, según el mismo relato.

Según otros autores, el relato que introduce a la esposa de Job (2,9-10) fue igualmente añadido. Una prueba, dicen, de que son dos adiciones es que ni el Satán ni la esposa de Job son mencionados en el epílogo; argumento que tampoco tiene peso suficiente. La mención del Satán no se echa de menos puesto que él no fue el responsable de los males de Job. La esposa tampoco se extraña al final ¿qué podía haber hecho o dicho en el epílogo?

Una adición casi indiscutible está en la mención de los tres amigos (2,11-13); con todo, no está del todo claro que se trate de una adición cuyo objetivo sea el introducir la obra en verso; más bien, parece que los tres amigos existían en la obra previa puesto que en el prólogo los tres guardan silencio y parecen oponerse a la conducta de Job y a lo que de ellos espera el lector (conducido por el narrador): que consuelen y se conduelan con Job. A cambio, los tres guardan un largo silencio que luego les será reprochado por el mismo Dios. Es muy posible que en un relato original, los tres amigos invitaran, con su silencio o con palabras, a maldecir a Dios. Esta hipótesis tiene una grandísima dificultad

en que no es fácilmente imaginable que un autor haya cambiado de tal manera el papel de los personajes en una obra ampliamente conocida.
En resumen, pienso que el prólogo-epílogo contenía la mención de los tres amigos, pero que fue retocada por el autor que introdujo la parte en verso. El tono y el lugar de los cambios introducidos por este autor, no son objetivo de este trabajo.

a. Introducción: 1,1-5

> 1,1 Había un hombre, llamado Job, en el país de Us. El hombre aquel era perfecto y recto, temía a Dios y se apartaba del mal.2 Le nacieron siete hijos y tres hijas;3 sus posesiones eran siete mil ovejas, tres mil camellos, quinientas yuntas, quinientas burras y numerosa servidumbre. Era el hombre aquel el más grande de los hijos de Oriente.4 Iban sus hijos y hacían fiestas en casa de cada uno de ellos, por turno; enviaban a llamar a sus tres hermanas para que comieran y bebieran con ellos.5 Cuando se cerraba el turno de fiestas, Job enviaba (a llamarlos) y los purificaba; madrugaba y hacía subir holocaustos por cada uno de ellos, porque, decía, Job: Tal vez pecaron mis hijos y bendijeron (maldijeron) a Dios en su corazón. Así hacía Job todos los días.

Job es calificado "El más grande de los hijos de Oriente" por las posesiones y la servidumbre que tiene; en cambio, por su rectitud moral, se dice que "no hay como él en la tierra". Las expresiones que describen la bendición de Dios son bastantes. En contraste, la maldición solo se describe por dos expresiones: pecaron (sus hijos) y maldijeron (sus hijos). En esta perícopa se describe a Job *rico* y *siervo*. Lo primero se debe a la bendición de Dios; lo segundo, a que él bendice a Dios, aunque la palabra "bendición" no haya aparecido aún. El contraste con la bendición de Dios a Job y la de Job a Dios, solo está en la posibilidad de que los hijos de Job hayan pecado y "maldecido" a Dios.

b. Primera entrevista en el cielo: 1,6-12

> 1,6 Sucedió que el día en que entraban los hijos de Dios a presentarse ante el Señor, entró también el Satán con ellos.7 Dijo el Señor al Satán: ¿De dónde vienes? respondió el Satán al Señor: De vagar por la tierra y de andar por ella.8 Dijo el Señor al Satán: ¿Has puesto tu corazón en mi

siervo Job? Porque no hay como él en la tierra, es un hombre perfecto y recto, teme a Dios y se aparta del mal.[9] Respondió el Satán al Señor: ¿Apoco por nada teme Job a Dios?[10] ¿Acaso no lo protegiste, cercando a él, a su casa y a todo lo suyo? Bendijiste la obra de sus manos y sus posesiones se extienden por toda la tierra.[11] Pero extiende tu mano y toca todas sus pertenencias, a ver si no te bendice (maldice) a la cara.[12] Dijo el Señor al Satán: He ahí sus pertenencias en tu mano, tan solo hacia él no extiendas tu mano. Y salió el Satán de la presencia del Señor.

El Satán no sostiene que Dios haya premiado a Job porque este hubiera sido bueno. Su intervención, al parecer, nada tiene que ver, ni en esta escena ni en la segunda, con la así llamada "teoría de la retribución". Su duda es que Job sirva a Dios desinteresadamente, no si Dios dio o no según la maldad o bondad de Job. El Satán apuesta a que Job "maldecirá" al Señor. La bendición-maldición es el eje de toda la narración. No queda claro quién es el responsable de la desgracia de Job. El Satán sugiere al Señor que él, el Señor, extienda su mano y toque sus pertenencias, pero el Señor le contesta: "He ahí sus pertenencias en tu mano" (Job 1,12). Tanto en la primera escena en el cielo, como en la segunda, es el Señor quien toma la iniciativa. El Satán actúa bajo un prejuicio: para él no hay piedad desinteresada en Job. No cuestiona su integridad, sino el origen de esa integridad. Dios apuesta con el Satán sin saber a qué conducirá su acción.

En esta perícopa se describe un poco más el aspecto de maldición. Sin embargo, contrasta la extensión de la descripción de la bendición. En la perícopa se aclara que Dios ha bendecido a Job y a sus obras. El Señor mismo da testimonio de que Job es su siervo. Que Job bendice a Dios, está claro porque el mismo Dios y el mismo Satán lo reconocen, como en la perícopa anterior lo había dicho el narrador.

c. Consecuencias. Sucesos en la tierra: 1,13-22

[1,13] Sucedió que el día en que sus hijos y sus hijas estaban comiendo y bebiendo vino en casa del hermano mayor,[14] entró un mensajero hacia Job y dijo: estaba trabajando el ganado y las burras pastando junto a él,[15] cuando cayó el sabeo y los robaron, y mataron a los muchachos a filo de espada y escapé solo yo para hacértelo saber.[16] Aún estaba este hablando cuando otro entró y dijo: fuego de Dios cayó del cielo y con-

sumió a las ovejas y a los muchachos y los devoró y escapé solo yo para hacértelo saber.[17] Aún estaba este hablando cuando otro entró y dijo: Los caldeos se pusieron en tres bandas y atacaron sobre los camellos y se los llevaron y mataron a los muchachos a filo de espada y escapé solo yo para hacértelo saber.[18] Aún estaba hablando este cuando otro llegó y dijo: Tus hijos y tus hijas estaban comiendo en casa de su hermano mayor[19] y he aquí que un viento fuerte llegó del desierto y sacudió las cuatro esquinas de la casa y se cayó sobre los muchachos y murieron, y escapé solo yo para hacértelo saber.[20] Se levantó Job y rasgó su ropa, se rapó la cabeza y cayó por tierra postrado;[21] dijo entonces: Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré allá. El Señor dio y el Señor tomó. Sea bendito el nombre del Señor.[22] En todo esto no pecó Job, y no dio cosa mala contra Dios.

Para Job, el único responsable de lo que pasó es el Señor. Confiesa que "el Señor dio y el Señor quitó", con lo que confirma lo que el Satán había dicho a Dios: "lo has bendecido...". El segundo mensajero confirma que, en última instancia, es Dios el responsable de la desgracia: "fuego de Dios cayó..." (Job 1,16). Después de esta desgracia, el autor dice de Job no hay como él en la tierra, pero no que era el más grande de los hijos de Oriente, por ello, el que "no haya como él en la tierra" debe relacionarse con su conducta, mientras que el que sea "el más grande de los hijos de Oriente", debe serlo con su riqueza.

En esta perícopa se describe con más precisión la maldición. Esta es la primera perícopa en la que el balance del lenguaje es negativo. Job deja de ser rico y de tener sus diez hijos. Los malhechores son los sabeos, Dios mismo, y los caldeos. Hay actitudes de duelo. Sin embargo, las palabras que expresan bendición son ahora explícitas en la boca de Job y luego acentuadas por el narrador. Queda demostrado que Job bendice a Dios aunque Dios no lo bendiga.

d. Segunda entrevista en el cielo: 2,1-7ª

[2,1] Sucedió que el día en que entraban los hijos de Dios a presentarse ante el Señor, entró también el Satán entre ellos a presentarse ante el Señor.[2] Dijo el Señor al Satán: ¿De dónde vienes? Respondió el Satán al Señor: De vagar por la tierra y de andar por ella.[3] Dijo el Señor al Satán:

¿Has puesto tu corazón en mi siervo Job? Porque no hay como él en la tierra, es un hombre perfecto y recto, teme a Dios y se aparta del mal. Aún persevera en su perfección; tú me incitaste contra él para tumbarlo sin causa.[4] Respondió el Satán al Señor: Piel por piel, todo lo que es del hombre lo da por su vida.[5] Pero extiende tu mano y toca sus huesos y su cuerpo, a ver si no te bendice (maldice) a la cara.[6] Dijo el Señor al Satán: Helo ahí en tu mano, solamente guarda su vida.[7a] Y salió de la presencia del Señor.

El texto sugiere que la salud de Job también procedía del Señor. El Satán, en resumidas cuentas, sugiere a Dios que Job lo bendice porque recibe bienes y salud, pero que si deja de recibirlos, maldecirá a Dios. La narración no se encamina a demostrar lo contrario, es decir, que si Job tiene bienes y salud es porque es justo y recto... Es decir, no tiene por fin demostrar la "justicia" de Dios, sino el amor incondicional de Job por Dios.
En esta perícopa se destaca cómo la bendición procede de Dios y la maldición del Satán. A la confianza que Dios tiene en que Job lo bendice gratuitamente, así como él a Job, se opone la tentación del Satán. Dios vuelve a llamar "siervo" a Job y recuerda sus características morales. Dios no había mencionado su riqueza material ni sus diez hijos. El Satán insiste en que lo tumbe, que extienda su mano contra él, que toque sus huesos y que Job lo maldecirá. Tienta a Dios insistiendo en que Job no lo bendice gratuitamente, que en el máximo de los sufrimientos, maldecirá. El Satán "salió", ya no regresará más a la presencia de Dios en la narración, habrá perdido su apuesta y se habrá revelado como tentador.

e. Nuevas consecuencias. Sucesos en la tierra: 2,7b-10

[2,7b] y golpeó a Job con una úlcera maligna desde la planta de sus pies hasta su cabeza.[8] Tomó una teja para rascarse con ella y se sentó entre el polvo.[9] Le dijo su mujer: ¿Aún perseveras en tu perfección? Bendice (maldice) a Dios y muere.[10a] Le dijo a ella: Como hablan las estúpidas hablaste.[10b] Recibimos el bien de Dios, y el mal ¿no lo recibiremos? [10c] En todo esto no pecó Job con sus labios.

De nuevo se presenta la confusión sobre el responsable directo del mal de Job: El Satán le sugiere que extienda su mano y que lo toque mientras que el

Señor le responde que lo deja en sus manos. Job sigue considerando que el mal le sobreviene directamente de Dios: "¿no recibiremos los males?" El Satán volvió a perder su apuesta con Dios. Job no maldijo, a pesar de que su esposa le incitaba a hacerlo. El que sea precisamente su esposa quien le induzca a maldecir, significa que ella misma, con quien había tenido diez hijos, no conocía su grado de virtud. Sin embargo, Job no bendice expresamente a Dios, como después de la primera desgracia; se limita a "no dar cosa mala contra Dios". De nuevo el narrador describe la bendición y la maldición. Esta vez de una forma muy equilibrada. La maldición se centra en la mujer. La bendición está en que Job permanece en el estado en que lo sorprendió la desgracia. El narrador nos dice que habló bien y que no pecó. Job mismo califica a su mujer como estúpida. Reconoce que el mal le llegó de Dios así como antes le había llegado el bien. La invitación a maldecir que le hace su esposa, explica, por contraste, que Job bendijo.

f. Los tres amigos: 2,11-13

> 2,11 Escucharon tres amigos de todo este mal que había venido sobre él y fueron cada uno de su lugar: Elifaz el temanita: Bildad el sujita y Sofar el namatita, y acordaron juntos ir a condolerlo y a consolarlo.12 Levantaron sus ojos desde lejos y no lo reconocieron, clamaron, lloraron y cada uno desgarró su vestido y echaron ceniza sobre sus cabezas hacia el cielo.13 Se sentaron con él en la tierra, siete días y siete noches y nadie dijo nada pues veían que era grande en demasía el sufrimiento.

El silencio de los tres amigos no demuestra que lo consolaran. Su silencio puede entenderse como resentimiento contra Dios. Los tres amigos son presentados como una bendición pues fueron a condolerse y consolarlo, pero al reconocerlo su actitud cambió y se describe con términos de maldición. Los amigos, que iban a consolar y a condolerse, no lo reconocieron, callaron y lloraron; lo contrario de lo que se esperaba de ellos. Su actitud de silencio y de sufrimiento parece neutral, sin embargo, no bendicen a Dios, como sigue haciendo Job. Tienen menos categoría espiritual que él, en ese sentido, son como la esposa.

g. Dios y los tres amigos: 42,7-9

> 42,7 Después de hablar el Señor estas palabras a Job, dijo el Señor a Elifaz el temanita: Mi ira contra ti y contra tus dos amigos, puesto que no hablaron bien de mí, como mi siervo Job.8 Y ahora, tomen para ustedes siete bueyes y siete camellos y vayan a mi siervo Job y los elevarán en holocausto por ustedes, y Job, mi siervo, intercederá por ustedes, y por él no los castigaré por no haber hablado bien de mí, como mi siervo Job.9 Fueron Elifaz el temanita, Bildad el sujita y Sofar el namatita e hicieron como les dijo el Señor y perdonó el Señor a causa de Job.

No es necesario considerar que hubo un diálogo de Job con sus amigos por las palabras del Señor: "puesto que no hablaron bien de mí, como mi siervo Job" (Job 42,7.8), puesto que Job habló, primero bendiciendo a Dios y luego aceptando el mal como había aceptado el bien. Así, pues, Job habló bien y los amigos no (ni siquiera hablaron); tal vez su silencio era una reprobación de la actitud de Dios con Job. El silencio de siete días y siete noches no tiene paralelo en la Biblia[8]. No deja de ser sorprendente que Dios hable de manera tan dura a los amigos. Los siete bueyes y los siete carneros hacen referencia, sin duda, a los siete días y las siete noches que pasaron en silencio ante Job. Pero en Job 42,7 dice: "después de hablar el Señor estas palabras a Job..." y ninguna palabra aparece, ni en el prólogo ni en el epílogo, del Señor a Job. Es preciso, pues, considerar que entre el prólogo y el epílogo, hubo, al menos, unas palabras del Señor a Job, o bien, que fueron añadidas por nuestro autor. El prólogo-epílogo del libro de Job, tal como están ahora, no formaban unidad tal que nuestro autor solo partiera en dos para insertar su creación[9]. No es mi intención elucubrar sobre el posible

---

[8] O´CONNOR, "The Comforting of Job", *IrTQ* 53 (1987) 245-257.

[9] Esto es claro, para KUTSCH: 2,11-13 y 42,7-9 fueron añadidos por el autor de la parte en verso, o tal vez formaban parte de un diálogo que fue sustituido por los actuales (la parte poética: 3,1-42,6); por ello 42,7-9 no quedó del todo coherente con la actual parte en verso. Esta teoría, como otras muchas, no deja de ser plausible, pero imposible de comprobar. Cf. E. KUTSCH, "Zur Aktualität des Alten Testament", Kreuzer, S., Lühi, K., *Festschrift für Georg Sauer zum 60. Geburstag*, Peter Lang, Frankfurt 1992.

contenido de las partes faltantes o las transformaciones que nuestro autor hizo al texto primitivo[10].

Job hacía sacrificios para purificar a sus hijos, esta acción sacerdotal no pudo realizarse mientras estaba en la pobreza y en la enfermedad, y no tenía ninguna declaración de ser justo. En la primera escena, la acción de elevar sacrificios está relacionada más con sus posesiones que con su conducta moral. En el epílogo, Dios le pide que interceda por los tres amigos antes de que se le restituyan sus bienes y su salud, sin embargo, tiene la confesión de Dios de que es justo (siervo). Job nunca dejó de ser "siervo" de Dios (Job 1,8; 2,3; 42,7.8.8), pero no había sido reivindicado como tal después de su desgracia. El parecido de las palabras *Job* (ʼiyyöb) y *enemigo* (´öyëb), nos sugiere que Dios consideraba a Job su enemigo (no Job a Dios) por instigación del Satán. Dios restablece la bendición de Job. Los amigos, en cambio, son descritos como contraste con la bendición de Job: Elifaz y los otros dos, no pueden interceder por sí mismos.

En el epílogo, Dios llega al rescate de Job reconociendo que lo bendice (Job a Dios) gratuitamente. No se explica que Dios bendijera a Job gratuitamente, es posible que Dios lo hiciera (bendecir a Job) porque Job era bueno, etc. Dios llama dos veces "siervo" a Job; con lo que muestra que se complace en ello y que así como le castigó dos veces y dos veces lo restituyó, dos veces reconoce que es su siervo, es decir, que lo bendice (Job a él), gratuitamente. Se hace hincapié en esta perícopa, en que Job vuelve a ofrecer sacrificios por otras personas, como lo hacía antes por sus hijos. Lo nuevo es que Dios mismo le pide que haga ese holocausto, con lo que Dios convalida la actitud de Job antes de la desgracia, cuando sacrificaba por sus hijos.

h. La suerte de Job: 42,10-17

> 42,10 Restauró el Señor la suerte de Job cuando intercedía en favor de sus amigos, el Señor hizo aumentar al doble las posesiones de Job.11 Vinieron a él todos sus hermanos y hermanas y conocidos de antes y comieron con él en su casa y se lamentaron por él y lo consolaban por todo el mal que había hecho llegar el Señor sobre él y le dieron cada uno una

[10] Para una descripción del estado de la cuestión ver J. QUEZADA, "El prólogo-epílogo del libro de Job", *Vera Humanitas* 25 (1998) 9-43.

pieza de plata y un anillo de oro.[12] El Señor bendijo la nueva situación de Job más que al principio, le pertenecían catorce mil ovejas, siete mil camellos, mil yuntas y mil asnos.[13] Tuvo siete hijos y tres hijas.[14] Les puso el nombre de "Paloma" a la primera, el nombre de la segunda era "Canela" y el nombre de la tercera era "Cuerno de Afeites".[15] No se encontraban mujeres tan bellas como las hijas de Job en toda la tierra; su padre les dio herencia entre sus hermanos.[16] Vivió Job, después de esto, ciento cuarenta años, y vio a sus hijos y a los hijos de sus hijos hasta la cuarta generación.[17] Murió Job anciano y colmado de días.

Como el epílogo nada dice de la salud de Job, se ha opinado que la segunda escena en el cielo fue una adición[11], creo, sin embargo, que el hecho de que se diga que vivió después ciento cuarenta años, alude a su curación. Tampoco hay un escarmiento para el Satán en el epílogo. Me parece que esa escena no es necesaria, puesto que entre Dios y el Satán no se dice qué apostaban. Para una escena final en que el Satán fuera escarmentado, habría que cambiar las premisas de su relación con Dios según el prólogo. Dado que todas las pertenencias de Job se duplicaron, es posible que la noticia de que Job viviera ciento cuarenta años después de la desgracia, signifique que esta le sobrevino cuando tenía setenta.

La nueva situación de Job se presenta como "bendición" (Job 42,12). Esta palabra, pudiera remitirnos a la teoría de la retribución, en efecto, Dios bendijo a Job con el doble, después de la desgracia y de que Job no maldijo; mostrando así, que Dios no puede, según su justicia, tratar mal a los buenos. Por otro lado, se puede considerar que en realidad, Dios no hace sino restaurar a Job por lo que le había quitado injustamente ya que él no servía a Dios por interés, sino incondicionalmente y esto excluiría el recurso a la teoría de la retribución. Esto me parece más acertado y coherente con el prólogo-epílogo.

Se puede decir que el prólogo-epílogo constituye una narración sobre la bendición gratuita del hombre hacia Dios. El asunto que se discute es si Job es capaz de bendecir a Dios aunque Dios no lo bendiga a él. Bajo este problema se coloca el desarrollo de las desgracias económicas y familiares de

---

[11] D. FLEMING, "Job: The tale of patient faith and the book of God´s dilemma", *VT* 44 (1994) 268-282.

Job. Para el conjunto figurativo de la bendición, tenemos varios itinerarios: Job es rico, Job es siervo y finalmente, Job es doblemente rico y doblemente siervo. El conjunto de la maldición se concentra en la pérdida de las riquezas y de la familia de Job y luego, en la pérdida de la salud. Tal como en la perícopa inicial, nada contrasta el estado de bendición con el que se describe la situación final de Job. La última perícopa se agrupa en el polo positivo; nada se coloca en la otra parte de la balanza. La felicidad de Job "al doble" es debida también a Dios, quien lo bendice ahora... pero no tan desinteresadamente como lo hace Job.

Job es tan consciente de que el mal procede de Dios, que sabe que nada puede hacer por recuperar lo perdido. El agente principal es Dios, aunque haya sido influido por Satán. El mal provocado por la naturaleza (fuego de Dios... fuerte viento...), por la caducidad humana (la enfermedad) y el abuso de la libertad por parte de otros (los sabeos y los caldeos), tiene su origen en Dios. Dios mismo es el responsable. De igual manera, el bien también procede de Dios (El Señor dio).

En realidad, el prólogo-epílogo del libro de Job, más que representar una posición sobre la teodicea, es un breve tratado de espiritualidad en el que se describe la actitud que debe tener el hombre ante al mal: debe asumirlo sin cuestionar. La actitud perfecta es la resignación absoluta (como Abraham en Gn 22). En esta concepción se acentúa la trascendencia de Dios. No se explica nunca por qué Job no cuestiona a Dios ni se queja, el *Targum de Job* supuso que Job ya sabía que se trataba de una prueba. En 42,5 se habla de una "contemplación" de Dios, que pudiera ser el punto de partida y el punto de llegada del libro. Pudiera ser también que Job fuera escéptico, como Qohélet, es decir, que pensara que no vale la pena preguntar a Dios pues Dios no responderá nunca y más vale recibir los placeres con alegría y las penas con fortaleza. Si esta fuera la razón de la actitud de Job en el prólogo-epílogo, estaría en consonancia con la segunda manera de entender 42,6 (Job repudia la idea que tenía de un Dios cercano, capaz de escuchar y de responder a los hombres). Sin embargo, no hay indicios en el texto que nos permitan suponer ninguna causa de la resignación de Job; solo queda excluida la primera (que asegura que Job ya sabía que se trataba de una prueba).

2.2. (El autor de) los discursos de los tres amigos

Para profundizar en el sentido de la opinión de los tres amigos, escogí un discurso de Sofar, que es representativo de la manera de ver las cosas de los tres.

El texto analizado es el capítulo 11, correspondiente al primer discurso de Sofar. Afirma la teoría de la retribución, lugar común en prácticamente todos los discursos de los amigos. Pero subraya también la inaccesibilidad de Dios usando motivos hímnicos. Ese tema no es muy socorrido por los amigos pero lo argumentan (Elifaz: 22,2-3; Bildad: 26,13-14, si esos versos pertenecen a él). Contiene también una serie de recomendaciones a Job con la perspectiva de una restauración futura, al igual que los primeros discursos de Elifaz y de Bildad y en consonancia con el tercero de Elifaz (cap. 22). Siendo el tercer discurso de Elifaz y el primero de Sofar los más importantes en cuanto a su contenido teológico para el tema que nos ocupa, los vv. 5 y 6 de capítulo 11 inclinan la balanza. Se trata de un deseo manifiesto de Sofar de que Dios mismo instruya a Job. Un deseo profético que compartía el mismo Job y que se ve realizado hacia el final del libro.

a. Introducción narrativa: 11,1 e introducción del discurso: 11,2-3

[1] Tomó la palabra Sofar de Naamat y dijo:
[2] Pero ¿a la verborrea no se responderá?,
¿el hablador quedará justificado?
[3] ¿Tu palabrería hará callar a los hombres?,
¿te vas a burlar sin que haya quien te avergüence?

En estos dos versos la traducción al español suena un poco artificial, pero quise conservar el orden de los elementos para que se aprecie el paralelismo sinonímico y la correspondencia entre ambos. Forman la introducción del propio Sofar a su discurso, son, por tanto, preguntas retóricas.

En el v. 2, "quedar justificado" tiene un tono judicial pero matizado, se trata de "tener razón", como sucede en otros diálogos, especialmente en Job: 6,29; 13,18; 27,5; 33,12.32.

b. Cita de las palabras de Job: 11,4:

"[4] Dijiste: limpia es mi doctrina,
puro soy ante tus ojos".

Este verso forma una tercera parte del capítulo, presenta el argumento a rebatir en los vv. 5-20. No se refiere a una aseveración directa de Job sino al sentido de sus palabras, más y más evidente en cada discurso.

c. La inaccesibilidad de Dios: 11,5-11

5 ¡Oh! quiera Dios hablarte,
abrir hacia ti sus labios,
6 mostrarte lo oculto de la sabiduría,
porque tiene dos caras el discernimiento.
Sabrás entonces que Dios olvida parte de tu iniquidad.
7 ¿Lo desconocido de Dios descubrirás
o al confín de Sadday vas a llegar?
8 Más alto que los cielos ¡qué harás!
más profundo que el Sheol ¡tú qué sabes!
9 Más ancha que la tierra su medida,
más larga que el mar.
10 Si pasa, encierra y cita a juicio
¿quién lo hace retractarse?
11 El conoce a los hombres vanos,
ve la iniquidad y la observa.

Los vv. 6-11 se refieren a la inaccesibilidad de Dios en respuesta a la afirmación de Job que citó en el v. 4. Job pretendió tener una doctrina y una conducta puras ante el Señor y Sofar argumenta que Dios está demasiado lejano. La aliteración de מֵעֲוֹנֶךָ (mēᶜᵃwōneḵâ: tu iniquidad), del v. 6 con בְּעֵינֶיךָ, (ḇᵉᶜêneḵâ: tus ojos), en el v. 4, es contrastante y me parece que no es casual. El v. 5 propone una condicional irreal cuya consecuencia se seguiría en el v. 6 en donde refuta directamente la pretendida afirmación de Job en el v. 4.
Dios, no obstante, no abrirá sus labios a Job y este tiene que aprender sabiduría de sus amigos. Los vv. 7-9 tienen la finalidad de mostrar a Job la desproporción entre Dios y él. Responde también a la condicional que él mismo había puesto en los vv. 5-6. No, Dios es demasiado grande para poder ser comprendido o escuchado por un hombre. El v. 7 postula la temeridad de Job fríamente, con dos preguntas paralelas. En los vv. 8-9 recurre a las cuatro direcciones representadas en lo alto, el cielo; lo profundo, el Sheol; lo ancho, la tierra y lo largo, el mar. En el v. 8 dos preguntas finalizan los hemisti-

quios, la primera se refiere al poder, la segunda al saber[12]. El v. 10 vuelve a la conducta de Dios con los hombres. La inaccesibilidad, el מַה־תִּפְעָל (māh-tipᵉᶜâl: ¡qué harás!) y מַה־תֵּדָע (māh-tēḏâᶜ: ¡tú qué sabes!) del v. 8 aun resuenan en la mente y se aplican ahora al hacer de Dios con respecto directamente al hombre[13]. El v. 11 cierra esta parte del capítulo y vuelve a los v. 6b y v. 4. Sofar acusa a Job de malhechor y con ello explica lo que Dios, debido a su lejanía, no accederá a explicar con sus propios labios.

d. Exhortación a la conversión: 11,12-20

12 Un hombre tonto adquiere seso
así como un borrico nace de un asno salvaje.
13 Si abres tu corazón
y tiendes hacia él tus palmas.
14 Si la iniquidad de tu mano alejas
y no dejas habitar en tu tienda la maldad,
15 entonces alzarás la frente irreprochable,
estarás firme y no temerás.
16 Tu fatiga olvidarás,
como a las aguas que se fueron recordarás.
17 Más que el mediodía[14] se levantará tu existencia,
tus tinieblas serán como una mañana.
18 Te sentirás seguro pues hay esperanza,
prepararás tu nido y confiado te acostarás.
19 Te echarás y no habrá quien te inquiete
y buscarán muchos tu favor.
20 Pero los ojos de los pecadores se cegarán,
su refugio les fallará
y su esperanza será expirar.

---

[12] A. CERESKO, "The Chiastic Word Pattern in Hebrew", *CBQ* 38 (1976) 303-311.

[13] Delitzsch comenta al v. 9: "Dios es inaccesible para el pensamiento humano (cf. 37,23), es infinito." Cf F. DELITZSCH, *Das Buch Hiob*, J. C., Hinrichsche Buchhandlung, Leipzig 1902, 39.

[14] Se sobreentiende "claro": GESENIUS-KAUTZSCH, (cf. GESENIUS G., *et al*, *Hebrew Grammar*, Clarendon Press, Oxford 1910. 118x., 33e), FOHRER, DRIVER-GRAY.

Los vv. 12-20 son una exhortación a la conversión en tres partes:

12	Proverbio
13-19	Condicionales (13-14 prótasis; 15-19 apódosis).
20	La suerte del malvado (proverbio)

El proverbio del v. 12 presenta una condicional real: que el hombre adquiera sabiduría. Por esa razón me parece que es conveniente tomarlo como introducción al desarrollo siguiente, que propone claramente la conversión. Si este verso se leyese como condicional imposible (que un asno nazca de un hombre) no tendría relación con el apartado siguiente. Podría considerarse conclusión del desarrollo anterior, resaltando la imposibilidad tanto de adquirir sabiduría como de acceder a Dios[15]. Mas esa idea me parece descartarse por el primer hemistiquio, que muestra la posibilidad de adquirir sensatez. En cambio, si el segundo hemistiquio se toma en el mismo sentido que el primero, entonces introduce perfectamente los vv. 13-20 y haría inclusión con el último proverbio, como opina también Clines[16].
Los vv. 13-14 forman la prótasis de los vv. 15-19, ambos inician con אִם (ʾim) y se dirigen directamente a Job, de ahí la asonancia ךָ (k̲â cuatro veces). El v. 13 es un paralelismo sinonímico en tanto que el 14 forma quiasmo con tres elementos: A:B:C::C:B:A y expresa la misma idea que el v. 13 pero en forma negativa. En la apódosis, vv. 15-19, hay una inclusión con פָּנֶיךָ (p̄ânēk̲â). En el v. 16 los verbos שׁכח (škḥ: olvidar) y זכר (zkr: recordar) parecen contradictorios, el mismo fenómeno que en el v. 10. El v. 19 parece climático en el discurso pues se refiere al honor de Job[17].

---

[15] Como ya lo habían notado varios autores, lo colocan como introducción de la nueva sección; cf. DRIVER-GRAY, *o. c.*, 109; J. J. WEBER, *Le Livre de Job*, *L´Eclesiaste*, DDB, París 1947, 130; y F. DELITZSCH, *o. c.*, 39-40.

[16] Terrien me parece un poco incoherente pues dice que el v. 12 muestra una imposibilidad, pero "a pesar de la violencia de su ataque (cf. v. 6), Sofar no piensa aún que Job sea un réprobo. Lo invita pues a afirmar su corazón [...]". S. TERRIEN, *Job*, Delachaus et Nestlé, 1963, 107-108. Igual Clines, sin embargo, concluiría bien la primera parte con la condicional irreal y luego diría "pero" tú Job, no eres tan tonto... Cf. CLINES, *The Book of Job 1-20* (World Biblical Commentary), Work Book Publisher, Texas 1989.

[17] Muenchow propone, siguiendo a Clines, que la defensa del honor de Job y del Señor, es parte central en el argumento del libro. En sus discursos, Dios defiende su

Para Sofar, como para los tres amigos, el mal procede de Dios, así como el bien, sin embargo, proceden también del hombre, es decir, el hombre provoca el bien o el mal con su conducta; si hace el bien, recibe bienes, si hace el mal, recibe males. La teoría de la retribución defendida por los amigos sostiene que Dios premia y castiga según las obras de los hombres, no solo que el bienestar y el sufrimiento son causados por las propias obras como efecto natural de ellas. Los tres sostienen, además, que Dios es demasiado trascendente y que el hombre no puede entender las razones de su actuar. La actitud que se debe tomar ante las acciones de Dios es, en primer lugar, la de conversión, pues si uno mismo es el causante del propio sufrimiento, uno mismo debe dejar de hacer el mal y pedir perdón a Dios. Esta actitud de conversión se complementa con una sumisión debida a la trascendencia de Dios, el ser humano no puede comprender las causas de las acciones de Dios. Es importante remarcar que se trata de una actitud híbrida, que oscila entre la conversión y la sumisión.

2.3. (El autor d)el elogio de la sabiduría

El tercer panelista, el capítulo 28, es anónimo. En el texto recibido está atribuido a Job, pero la mayoría de los autores piensa que es un poema independiente que fue insertado ahí por el autor o por algún redactor posterior.

A. El texto, la traducción y la estructura

a. Los metales tienen yacimientos: 1-2

Aunque la palabra en hebreo sea מָקוֹם (mâqôm), la traducción en muchos casos es "yacimiento". Estos dos primeros versículos hacen referencia a la plata, el oro, el hierro y el cobre. El כִּי que precede al poema es una acentuación de la afirmación[18]. El ו con que inician los vv. 12 y 20 se contrapone al כִּי del v. 1. La función de estas piezas es entonces: "Es cierto que... pero...pero...". Esto se nota además por la repetición de מָקוֹם en los tres versos:

---

honor y Job se avergüenza de haber pretendido mantener el suyo ante él. Cf. MUENCHOW, CH., "Dust and Dirt in Job 42:6", *JBL* 108 (1989) 597-611.

[18] Szczygiel dijo que el capítulo 28 seguía a 42,1-6, al arrepentimiento de Job. La idea no está descabellada pero si se acepta que es una forma más de interpretar la providencia y que su objetivo es tomar constancia de su existencia, es indiferente que esté aquí o allá. P. SZCZYGIEL, *Das Buch Hiob* (Die heilige Schrift des Altes Testamentes), Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn 1931.

[1] Hay sí, para la plata un venero
y un lugar donde purifican el oro.
[2] El hierro, del polvo es tomado
y una piedra fundida se hace cobre.

Rowley señala que este himno se entiende mejor si se coloca el refrán de 28,12.20, antes del v. 1. La plata era importada de Tarsis: Jer 10,9; Ez 27,12, aunque muchos piensan que Tarsis no se refiere a lugar alguno, sino a las naves que eran de gran calado y transportaban metales. Solamente Dt 8,9 hace alusión a la extracción de metales en Palestina (según Szczygiel, el fierro y el cobre se extraían también del Líbano). "El hierro del polvo es tomado", al parecer, se hace aquí una distinción entre el hierro que se extraía de las minas y el hierro que se extraía de los meteoritos, que estaban a flor de piel; es posible que ese hierro superficial haya sido utilizado primero. Los filisteos no podían tener un monopolio, sino que sabían utilizarlo. Las minas de cobre estaban en Ezion Guéber, en Chipre, Egipto y el Sinaí. Entre los versos uno y dos existe cierto paralelismo.

b. El trabajo del hombre en busca de los metales: 3-4

Los dos siguientes versículos describen el trabajo del hombre en búsqueda de los metales.

[3] Se pone fin a la oscuridad,
se explora hasta los últimos rincones,
la piedra oscura y lóbrega.
[4] Horada galería lejos de habitante;
olvidados de los pies[19]
oscilan, se balancean, lejos de los humanos.

[19] Prefiero entender este estico unido con el siguiente, "olvidados de los pies" no se refiere, por tanto, a las galerías, sino a que se balanceaban y oscilaban sin usar los pies (pues estaban colgados). La Biblia de Jerusalén, por el contrario, tradujo: "Extranjeros abren galerías de todo pie olvidadas". Refieren "de todo pie olvidadas" a las galerías también otros muchos; la mayoría prefiere iniciar con "olvidados" otro enunciado. "Olvidados" es un participio activo nifal, en plural, lo que hace difícil que se refiera a "galería". El griego traduce "los que olvidan el camino justo".

Los vv. 3-4 tienen ciertas ideas en común con Job 11,7-8, el primer discurso de Sofar: el hombre, aunque horade galerías y se hunda en la tierra, no puede alcanzar la profundidad de Dios, pues es más honda que el Sheol.
Hartley dice que había tres tipos de minas en la antigüedad: las superficiales, basadas en canales; las horizontales y las verticales, que descendían hasta unos 50 metros y luego se extendían horizontalmente. Los trabajadores de las minas eran casi siempre esclavos.

c. La tierra bajo la superficie: 5-8

Esta sección describe la tierra bajo la superficie, el lugar de donde se extraen los metales. Los vv. 5-6 lo hacen de forma positiva y los vv. 7-8 de forma negativa, cada hemistiquio tiene su correspondiente negación.

[5] Tierra de donde sale el pan,
se trastorna, abajo, como fuego.
[6] Sus piedras son lugar de lapislázuli
y de pepitas de oro.
[7] Sendero que no conoce el ave de rapiña
ni columbra el ojo del halcón.
[8] No lo caminaron las fieras arrogantes,
ni lo pisó el león.

Pope aclara que el "como fuego" se debe a que se pensaba que el fuego había impregnado el metal en la roca. Hartley opina que se debe a que ponían fogatas en las minas para quitar la humedad y para calentar las rocas que luego eran estalladas con agua. Brates, por otro lado, piensa que en el v. 5 se hace una comparación entre el trabajo del minero y la revolución que provocan bajo el suelo los volcanes. El zafiro era utilizado fundamentalmente en el culto (Ex 28,18: en el pectoral sacerdotal); aparece en teofanías: Ex 24,10; Ez 1,26; 10,1. También se usa en comparaciones exquisitas: Cant 5,14; Lam 4,7. Las "pepitas de oro" mencionadas en el v. 6 deben ser las que contiene el lapislázuli. La mención del halcón y del león, se debe a que ambos son los reyes de los animales y a que ambos tienen una visión excelente. El ave de rapiña: עָיִט (ʿâyîṭ; Gn 15,11; Is 18,6; 46,11), no era un animal impuro, de hecho, no está mencionado entre ellos en Lv 11,13-19 ni en Dt 14,12-18.

d. Descripción del trabajo del hombre: 9-11

De la descripción de la tierra que está bajo la superficie, el autor pasa a la descripción del trabajo del hombre, en paralelismo con los vv. 3-4. Los vv. 10-11 son paralelos sinónimos.

9 Echa la mano al pedernal,
descuaja las montañas de raíz.
10 Abre canales en las rocas,
mira su ojo todo lo valioso.
y lo oculto saca a luz.

e. Pero la sabiduría: 12

El verso doce es una adversativa con respecto a los once versículos anteriores, no precisamente contra el o los versículos inmediatos anteriores. La sabiduría no está en los lugares en los que el hombre busca oro, plata y demás metales y piedras preciosas. "Mas la sabiduría ¿dónde se encuentra[20]? ¿dónde está el lugar de la inteligencia?" (v. 12).

חָכְמָה (ḥoḵmâh: sabiduría) y בִּינָה (bînâh: inteligencia), son paralelos con frecuencia (Prov 1,2; 4,5.7; 9,10; 16,16), aquí deben ser tomados como sinónimos. Se trata de la sabiduría a que el hombre podía tener acceso, no de la sabiduría propia de Dios; las fronteras entrambas son muy sutiles, pues se discute precisamente si el hombre puede o no alcanzar este conocimiento que Dios tiene.

Ba 3,16-38 es un texto muy semejante al nuestro, en 3,16-18 se pregunta en dónde están los príncipes de la tierra, quienes dominan a las bestias de la tierra, que atesoran plata y oro, pero que son incapaces de encontrar la sabiduría.

f. Ni su valor ni su lugar es conocido: 13-14

Los dos siguientes versículos se refieren a que nadie sabe, en resumen, dónde está la sabiduría y cuál es su valor.

---

[20] "Se encuentra", la Peshitta no tradujo, el griego puso: εὑρέθη sin embargo, algunos prefieren traducir acercándose al sentido de los vv. 1 y 20, por "viene", "se saca", "sale", "nace".

13 No conoce el hombre su valor,
y no se encuentra en la tierra de los vivos.
14 Dice el abismo: "No está en mí"
y el mar: "No está conmigo".

Aunque el hombre se esfuerce, no alcanzará la sabiduría en la tierra.

g. Frases negativas acerca del valor de la sabiduría: 15-19

Los vv. 15 y 19 tienen dos adverbios de negación, los vv. 16, 17 y 18 tienen uno. El v. 19 retoma dos palabras del v. 16 (בְּכָתֶם:bᵉḵeṯem y תְּסֻלָּה: ṯᵉsulleh) y una del v. 17 (לֹא־יַעַרְכֶנָּה: lōʾ-yaʿarḵennâh).

15 No se da oro fino por ella,
ni se pesa en plata su precio.
16 No se paga con el oro de Ofir,
la cornalina preciosa o el lapislázuli
17 No la pagan el oro ni el vidrio
ni se cambia por vaso de oro puro.
18 Ni mencionar corales y cristal,
mejor es pescar sabiduría que corales rojos.
19 No la paga el topacio de Kus,
con oro puro no se compra.

Ba 3,22-23, después de afirmar que los príncipes que dominaron aves y que almacenaron oro y plata, no encontraron la sabiduría, afirma, con frases negativas, que no está en ningún lado, ni en Canaán, ni la tienen los mercaderes de Madián, ni los hijos de Agur.

h. Pero la sabiduría: 20

Con otra adversativa plantea una pregunta. El hecho de que sea una adversativa nos remite a lo anterior en general la sabiduría no viene de ninguno de los lugares en que el hombre busca piedras preciosas y metales, pero además, no viene de ningún lugar como para que se pudiera dar un precio justo para comprarla. Sin embargo, el cambio de formulación del v. 12, ¿en dónde se encuentra?, al v. 20 ¿de dónde viene?, dirige la atención del v. 20 a lo que sigue, pues los vv. 21-22 responden que no se sabe cuál es su camino y que solo Dios la conoce, vv. 23-27.

[20] Mas la sabiduría ¿de dónde viene?
¿dónde está el lugar de la inteligencia?

i. No se sabe en dónde está: 21-22

A la pregunta del v. 20: ¿de dónde viene?, los vv. 21-22 responden que nadie sabe, ni los vivientes ni el Abadón ni la Muerte.

[21]Se oculta a los ojos de todo viviente,
de las aves del cielo se esconde.
[22] Perdición y Muerte dicen:
de oídas conocemos su fama.

Que la sabiduría se oculta, recuerda el discurso de Elihú (35,10-11), en el que argumenta a Job que nadie busca a Dios, que es quien nos da la sabiduría. Nadie sabe, en concreto, en dónde está la sabiduría; unas negaciones semejantes tiene Ba 3,22-23. Sofar había ya dicho que los designios de Dios son más profundos que el Sheol (11,8). "De oídas", recuerda la confesión final de Job en 42,5.

j. Solo Dios la conoce: 23-27

Esta sección afirma que la sabiduría, que no puede ser descubierta por ser alguno, que no está en ningún lado y que nada puede comprarla, es conocida por Dios. Estos versos preparan la afirmación del v. 28.

[23] Solo Dios sabe su camino,
solo él conoce su lugar[21].
[24] Porque él observa hasta los confines del orbe
y ve cuanto hay bajo el cielo.
[25] Cuando señaló peso al viento
y delimitó las aguas con un metro.
[26] Cuando a la lluvia impuso mandato
y ruta al zigzag del relámpago.

---

[21] El "lugar" de la sabiduría es, como en el caso del oro y la plata, su "yacimiento", como la palabra es la misma, aquí se puede continuar y hablar del "yacimiento" de la sabiduría, como ALONSO, pero es el único.

[27] Entonces la miró y la calculó,
la asentó y la escudriñó;

Se ha afirmado que la sabiduría no está en la tierra (28,13b.21-22). Sin embargo, Dios la ve. Para algunos autores, eso es un signo inequívoco de que el v. 23 es una adición; por ejemplo, Fedrizzi. Tur Sinai piensa que, como en Ba 3,37, Dios mira la tierra buscando en dónde poner la sabiduría. Una idea muy semejante está en el capítulo 24 del Eclesiástico.
En el v. 23, Dios está en posición enfática. El v. 24 explica la razón por la que Dios conoce el lugar de la sabiduría. Al v. 26b corresponde 38,25, del discurso de Elihú: "¿Quién abre un canal al aguacero, a los giros de los truenos un camino...?". El אָז (ʾâz: entonces) con que inicia el v. 27, recoge los enunciados temporales de los vv. 25-26. Dios "la miró y la narró", según algunas traducciones, pero refiriéndose al tiempo de la creación (cuando...); no se trata de una revelación o narración al hombre. A pesar de que en los vv. 21-27 no se menciona expresamente a la sabiduría, es el objeto de todos esos versículos[22].

k. Habla la sabiduría: 28
Finalmente, la sabiduría toma la palabra para afirmar que la sabiduría accesible al hombre es el temor del Señor.

[28] y dijo al hombre:
he aquí que el temor del Señor es la sabiduría
y huir del mal, inteligencia.

La palabra אֲדֹנָי (ʾᵃḏōnây: Señor) solo aparece en este lugar, lo que ha hecho sospechar a muchos de la autenticidad del versículo. La sabiduría está subordinada al temor del Señor.

B. La tradición y la composición
Muchos autores consideran que el v. 28 es una adición. El tenor del poema es que no es posible ni encontrar en un lugar la sabiduría, ni comprarla con materiales, en tanto que el sentido del v. 28 es que esta es accesible al hom-

[22] Esta afirmación está en contra de S. HARRIS, "Wisdom or Creation?, A New Interpretation of Job XXVIII,27", *VT* 33 (1983) 419-427, que sostiene que el objeto es la creación.

bre. El pesimismo en la búsqueda y compra de la sabiduría sería, dicen[23] equilibrado por la última afirmación. Es claro también, que el último verso rompe el ritmo que lleva el poema, el primer estico está fuera del metro. Los primeros 27 versículos del poema, por otro lado, hablan de un problema teórico, de la sabiduría especulativa, mientras que el v. 28 habla de una sabiduría práctica[24]; el v. 28 se usa אֲדֹנָי (ʾᵃḏōnây), mientras que en 28,23 se usa אֱלֹהִים (ʾelōhîm). Alonso y Sicre dicen: "parece salirse del ritmo del poema, llama a Dios Adonay y representa una doctrina tradicional que parece contradecir al resto del poema"[25]. Muchos sostienen que el himno es independiente del libro y que no juega papel alguno en la argumentación[26], y es claro que si Job lo dijo, no hay secuencia con lo que luego externa en 29-31. Una solución sería considerarlo como ironía de Job.

El v. 28 representa un giro en el sentido del poema: la respuesta hacia la que apuntaba el elogio era que si el hombre no podía encontrarla ni adquirirla, la única manera de tenerla era que Dios se la entregara; sin embargo, el v. 28 dice que el temor de Dios es la sabiduría y que con ese temor el hombre la adquiere. Sigue siendo una conquista del hombre. En realidad los vv. 1-27 no dicen que sea imposible para el hombre adquirirla, sino que no es posible adquirirla como se adquieren los tesoros materiales y que no está físicamente en ningún lugar. Con el v. 28 el elogio de la sabiduría se convierte en un elogio del temor del Señor. Lo que el hombre puede y debe buscar es el temor del Señor.

La consideración del v. 28 como adición al capítulo 28, no puede separarse de las consideraciones del capítulo 28 como adición al libro de Job. Si se

---

[23] Por ejemplo POPE: "Esta es una afirmación común de la escuela conservadora (cf. Prov 1,7; 3,9; 9,10; Sal 111,10), que fue añadida como antídoto al tenor agnóstico del poema precedente", M. POPE, *o. c.*, 183.

[24] Para DRIVER-GRAY los primeros 27 versículos se refieren a la sabiduría cósmica, inaccesible al hombre, en tanto que el versículo 28 se refiere a la sabiduría ética, que sí es accesible.

[25] L. ALONSO y J. SICRE, *Job*, Cristiandad, Madrid 1982, 396. También piensan que es adición: DHORME, DRIVER-GRAY, LÉVÊQUE, FOHRER, FEDRIZZI, R. MACKENZIE , (R. MACKENZIE *et al*, "Job", en AAVV., *New Biblical Commentary Saint Jerome*, Vol. II), WEBER.

[26] Tal es la opinión de DRIVER-GRAY, que no comparto plenamente. Afirman que si Job lo dijo, volvería superficial los discursos del Señor.

considera todo el capítulo como adición posterior[27], el capítulo 28 sin el v. 28 sería más pesimista que el contenido del libro de Job (incluso excluyendo las partes más discutidas: Elihú y el segundo discurso del Señor), tal vez relacionable solo con el prólogo-epílogo. Si el capítulo 28 contenía ya ese versículo, la adición pudiera tener sentido en cuanto que corrige la teología corriente con una afirmación conservadora pero que tuvo mucha relevancia en un periodo de la historia de Israel. En este último caso, la adición del versículo pudo hacerse al poema y luego incrustarse en el libro de Job para subrayar que la respuesta del libro no es la mejor.

Me parece, sin embargo, que el capítulo 28 incluía al v. 28 y que es muy probable que el mismo autor de Job añadiera[28] el capítulo (aunque no fuera creación suya), para mostrar a los lectores otro tipo de respuesta dada al problema que lo atormentaba.

En cuanto a la pertenencia o no del v. 28 al capítulo, mi opinión es que era parte integrante y que incluso el desfase en la medida del versículo está calculado[29]. El desarrollo del poema exige la culminación de que la sabiduría no es accesible al hombre por su propio esfuerzo, que la encontrará en el temor a Dios y en el alejarse del mal; el poema pide una solución a las negativas para encontrar la sabiduría y la inteligencia y esa respuesta está en el v. 28, que, aunque no es una respuesta especulativa (pues no la tenía a mano el autor o el redactor), es una respuesta que da cierta conformidad, que puede apaciguar, en cierta medida, a la persona inquieta[30]. Por otro lado, me parece que no es del todo lícito distinguir entre una sabiduría especulativa y una práctica[31], sus fronteras resultarían sumamente subjetivas.

---

[27] De tal forma de pensar es la mayoría: FOHRER, LÉVÊQUE, DRIVER-GRAY, etc.

[28] Que el himno fue puesto y compuesto por el mismo autor, es opinión también de HARTLEY, GORDIS, BRATES, OJEDA (J. OJEDA, J., *El Libro de Job*, Periodística e impresora de México, México 1964).

[29] Brates defiende con vigor el v. 28: Mutilar ese verso es acabar con el poema.

[30] Cf. FUHS, yare´, en BOTTERWECK, J., RINGGREN, H., *Theological Dictionary of the old Testament VI*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1990, 312.

[31] Como hace L. SCOTT, "Wisdom or Creation? A new Intepretation of Job XXVIII, 27", *VT* 4(1983)419-427. Los sufijos femeninos de los cuatro verbos del v. 27, son referidos a la creación, así como los mismos sufijos del v. 23. Ejemplos de estos verbos referidos a la creación son: Gn 1; Sal 8,4; 24,1-2; Jer 33,2; Prov 3,19; Sal 95,3-5; Jer 31,37. Yo no veo inconveniente en entender la creación como objeto directo de los cuatro verbos del v.

Se impone un estudio sobre el sentido de la expresión "temor del Señor" en 28,28 y sobre su datación. En 6,14 tiene sentido moral: Quien retira la compasión al prójimo; abandona el temor de Shadday y 28,28: "Y dijo al hombre: El temor del Señor es sabiduría; huir del mal, la inteligencia".

En 6,14 el sentido del *temor del Señor* es asemejado al de compasión por el prójimo, mientras que en 28,28 tiene, por un lado, la asimilación con la sabiduría y (por el paralelismo) con huir del mal por el otro. En ambas ocasiones tiene un sentido moral (compasión, huir del mal) y en la segunda tiene además un sentido abstracto (el temor del Señor es la sabiduría), como se percibe en los primeros capítulos de los Proverbios. Sin embargo en Job 28,28 la asimilación del *temor del Señor* con la sabiduría y con la inteligencia (por el paralelismo), está mezclada con el sentido moral. No está claro aquí, si Job 28,28 está a medio camino entre la acepción de los primeros capítulos de Proverbios y los capítulos más antiguos (10,1-22,16), o si la unión de ambas facetas del *temor del Señor* es producto de una reflexión posterior. Es decir, si Job 28,28 es anterior o posterior a los capítulos 1-9; 31,10-31 de Proverbios[32].

El verbo ירא (yrʾ: temer) aparece 11 veces en el texto masorético del libro de Job, de las cuales 6 hablan del *temor del Señor*. En 1,1.8.9; y 2,3 se relaciona con apartarse del mal: "... hombre perfecto, recto, que teme a Dios y se aparta del mal....". En 9,35 el *temor del Señor* se relaciona con el miedo a Dios y en 37,24 con el descubrir la majestad de Dios: "Por eso le temen los hombres: ¡No mira a los sabios de corazón!"[33].

27, aunque me parece improbable; con lo que no estoy de acuerdo es en que es el mismo objeto directo en los sufijos del v. 23.

[32] En los LXX de libro de Job, el sustantivo φόβος (phóbos) aparece solo una vez en relación al *temor del Señor* (de Shadday)

[33] Según la lectura original. Los LXX tradujeron: διὸ φοβηθήσονται αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι φοβηθήσονται δὲ αὐτὸν καὶ οἱ σοφοὶ καρδίᾳ: "Por eso le temerán los hombres, le temerán los sabios de corazón". Si se acepta esa lectura y el cambio, el resultado es completamente contrario; Elihú estaría diciendo que los sabios de corazón temen al Señor, cuando parece estar afirmando lo contrario, que los que son sabios de corazón (orgullosos), no son capaces de descubrir el poder de Dios a través de sus obras. LARCHER, en la Biblia de Jerusalén propuso la conjetura: לוֹ יִרְאַת (en lugar de: לֹא יִרְאֶה): "a él el temor (veneración) de todos los sabios de corazón", sigue la línea de los LXX. *La Vulgata* dice: "Ideo timebunt eum viri. Et non audebunt contemplari omnes qui sibi videntur esse sapientes", y así traducen la mayoría.

Según este texto, para Elihú el ser sabio de corazón equivale a ser arrogante y ciego para descubrir las obras de Dios.

Los textos del prólogo acompañan la expresión *teme al Señor*, con *perfecto*, *recto* y *que se aparta del mal*. Todas estas son características morales concretas, que no implican a la sabiduría, ciencia, inteligencia e instrucción. En 9,35 Job dice que hablará sin temer a Dios, con el sentido de que no tiene otro camino y que no va a ceder ante el miedo. Al final del discurso de Elihú, se dice que los hombres temen a Dios y que él no mira a los sabios de corazón.

En resumen, el sustantivo toma dos sentidos: el moral, reflejado en 6,14 y 28,28; y el de identificación con la sabiduría y la inteligencia en 28,28. El verbo toma tres sentidos: el sentido moral en el prólogo (1,1.8.9 y 2,3); el de miedo del poder de Dios en 9,35; y el de reconocimiento del poder de Dios en 37,24 (el sabio de corazón = arrogante, no es capaz de reconocer las obras del poder de Dios)[34].

Entre lo que dijo Job en 28,28 y lo que dijo Elihú en 37,24 hay una gran diferencia: Job acepta el matiz moral del *temor del Señor*, además de que lo identifica con la sabiduría y la inteligencia mientras que Elihú no le da matiz moral, sino de reconocimiento de las obras de Dios y opone el *temor del Señor* a la sabiduría (orgullosa)[35]. Es posible que Elihú haya iniciado o sea representante de una tendencia menos moralizante y menos orgullosa de la sabiduría e inteligencia humanas, a favor de un reconocimiento del poder de Dios, sin identificarlo (todavía) con la ley.

---

[34] El verbo ירא (yrʾ: temer) fue traducido de diferentes formas por los LXX. Aparece 7 veces el verbo φοβεῖν (phobeîn) y una vez más traduciendo al verbo פחד (pḥd). Una vez el sustantivo Φοβερός (phoberós) y 4 veces el sustantivo θεοσεβής (zeosebēs) traducen al verbo ירא (yrʾ). La palabra θεοσεβής (zeosebēs) está en el prólogo: 1,1 y 2,3 traduciendo al mismo verbo hebreo ירא (yrʾ).

[35] El *temor del Señor* se convierte así en el reconocimiento de su grandeza y con ello, en sabiduría para el hombre. En las palabras de Elihú no aparece el matiz moral y tampoco aparece el *temor del Señor* identificado con la ciencia, sabiduría, etc.; más bien, quien sabe reconocerlo y temerlo, ese no es sabio de corazón. Sin embargo, es muy importante como clave de lectura del discurso de Elihú, el que equipare el *temor del Señor* con el reconocimiento de sus obras en el mundo y con el rechazo de la sabiduría "de corazón", es decir, orgullosa.

La θεοσέβεια (zeosébeia) aparece solo tres veces en el libro de Job, en el prólogo: 1,1; 2,3 (θεοσεβής) y en 28,28, pero es evidente que se trata de un concepto con un sentido en el prólogo y otro en el capítulo 28. En el prólogo se dice que Job era "piadoso" (θεοσεβής, zeosebēs) y en 28,28 se recomienda esa misma piedad para adquirir sabiduría, pero está claro que la piedad que tenía en el prólogo no es la que se recomienda en 28,28, pues la del prólogo no ha bastado para resolver ningún conflicto mientras que en 28,28 se presenta como una solución.

Se impone entonces una pregunta respecto al sentido del *temor del Señor* en el libro de Job: ¿La respuesta del capítulo 28 es anterior o es posterior a la de los discursos de Elihú?, es decir, ¿la independencia del *temor del Señor* con respecto a la moral y a la sabiduría es anterior a la unificación del aspecto moral y sapiencial del *temor del Señor* o es posterior? En este sentido solo puedo decir que me parece que Elihú corrige lo que había aseverado Job 28,28 pues tiene un tono más polémico, además de que queda a un paso de la identificación del *temor del Señor* con el cumplimiento de la ley.

En lo que respecta a la traducción de los LXX, no se advierte una tendencia a identificar el *temor del Señor* con la ley, como en la traducción del libro de los Proverbios. Podemos pensar que la diferencia se debe a que los traductores de los LXX fueron más fieles al texto en el libro de Job, o que la traducción del libro de los Proverbios al griego fue posterior, puesto que no hemos advertido en los Proverbios y Job (en el texto masorético), la identificación del *temor del Señor* con el cumplimiento de la ley.

Desde mi punto de vista, en los libros sapienciales existen ocho formas claramente distinguibles de comprender lo que es el *temor del Señor*. De esas ocho formas, una queda fuera del marco de desarrollo cronológico del sentido puesto que hace referencia al verbo temer en el ámbito profano y se podría traducir por: "miedo del Señor". Las otras siete formas que se presentan en los libros sapienciales[36], pueden presentarse de la siguiente forma, incluso pretendiendo que su orden pudiera ser cronológico:

- El *temor del Señor* en función de bienes superiores: vida, bienestar, fama (Prov 10,27; 14,27; 19,23, etc.).

[36] En este análisis utilizo solamente Proverbios, Job, Eclesiastés o Qohélet y Eclesiástico o Sirácide. En el libro de la Sabiduría, que también es sapiencial, aparece cuatro veces el verbo φοβεῖν (phobeîn) pero en ninguna se refiere al *temor del Señor*.

- El *temor del Señor* con alto contenido moral: el que teme al Señor huye del pecado (Prov 10,29; 14,2; Eclo 33,1, etc.).
- El *temor del Señor* con bajo contenido moral: El *temor del Señor* no es soberbia, mal, arrogancia... (Prov. 8,13).
- El *temor del Señor* con contenido moral y sapiencial: El *temor del Señor* es la sabiduría y huir del mal (Job 28,28).
- El *temor del Señor* identificado con la sabiduría, inteligencia, etc. (Eclo 1,14.16.20; Job 28,28).
- El *temor del Señor* como cumplimiento y sometimiento, sin carga moral ni sapiencial (Job 37,24; Eccles 5,6; 7,18, etc.)
- El *temor del Señor* identificado con el cumplimiento de la ley (LXX de Proverbios, Eccles 12,13; Eclo 2,15, etc.).

Los autores, en general, consideran que Ba 3,10-4,4 está inspirado en Job 28[37], debido a que Job 28 no identifica a la sabiduría con la ley, como hacen Ba 3,10-4,4 y el Eclesiástico. Por ello es conveniente colocar esta adición (si fue una adición) en los siglos IV-III a. C., cuando muy tarde; pero no deja de ser posible que el mismo autor de los discursos haya incluido este capítulo, pues en el siglo VI ya había una tendencia a unir la sabiduría con el cumplimiento de la ley: Dt 32,6; Os 14,10; Sal 90,12; 107,43. La repuesta de Job 28 y de Baruc-Eclesiástico, están en secuencia y representan otros tantos intentos de solución al problema de la retribución. A medio camino entre ellos estaría Job (Elihú) 37,24.

Sin embargo, a pesar de todo, no es posible ofrecer una datación precisa de Job 28,28, solo podemos hacernos una imagen del desarrollo del concepto y, por tanto, de la corriente de pensamiento a que pertenecía quien lo escribió. El estudio del concepto *temor del Señor*, aunque no resuelva el problema de la datación de Job 28,28, ayuda a ubicar la tendencia a que corresponde y, muy probablemente, a no ponerlo en época demasiado cercana a Eclesiastés y Eclesiástico.

C. Sentido del texto

El capítulo 28 no encuentra solución al problema del sufrimiento del justo, no pretende sino dar una respuesta práctica: el v. 28, que no es la respuesta ni del autor del libro de Job ni del libro en sí mismo, sino de un panelista. Job había

[37] ALONSO-SICRE, LÉVÊQUE.

ya rechazado ese consuelo (el del temor de Dios), cuando respondió a Elifaz en Job 6,14; cf. Job 4,6; por eso se le había acusado de desvirtuar ese temor: 15,4; 22,4[38]. Esta lección sapiencial, en forma de poema, da un juicio sobre los diálogos anteriores: no constituyen una respuesta al sufrimiento de Job.

Este poema trata el tema de la inaccesibilidad de la sabiduría, un tema que Sofar había esgrimido con gran fervor (Job 11)"[39]. Lévêque dice que este capítulo tiene la finalidad de recordar que la providencia está lejos del alcance intelectual del hombre. El misterio, dice, es llamado aquí "sabiduría". García dice que es la "comprensión sintética de los designios divinos sobre el hombre.[40]

Job 28,28 no representa la misma ideología de los tres amigos, es una respuesta diferente, tal vez más conformista, pero que se da solamente cuando se ha planteado que esa solución que proponían los amigos no funciona de hecho.

El temor de Dios y el apartarse del mal era un tema del prólogo, incluso con los verbos ירא (yrʾ) y סור (swr). Si el significado del temor del Señor en Job 28,28 es igual al que tiene en el prólogo-epílogo, el poema indicaría, simplemente, que Job es sabio según el concepto tradicional de sabiduría; pero que esa respuesta final de 28,28 (la sabiduría es temer a Dios y apartarse del mal), no responde a las preguntas de Job, es decir, 28,28 nos volvería al prólogo-epílogo.

D. Sentido del texto en el libro de Job

En el conjunto del libro, este capítulo funciona como pausa o interludio. Sirve para enfriar los ánimos después de la conclusión de la discusión con los "amigos" y antes de la apología final de Job. Tiene también la finalidad de dividir los discursos de esta última apología. Después del himno a la sabiduría, los capítulos 29-31 ya no se entienden como respuesta, interpelación o apología de Job a los tres amigos.

El capítulo 28 es considerado, generalmente, como adición. Dado que el autor quería mostrar las diferentes formas en que se puede o se había inter-

---

[38] N. C. HABEL *The Book of Job* (Old Testament Library), SCM Press, Britain 1985, 392.

[39] *Ibid*.

[40] M. GARCÍA CORDERO, *Los libros sapienciales* (BAC 218), Católica, Madrid 1967, 125.

pretado la providencia, es indistinto que esté aquí, al final o en cualquiera otra parte del libro. En este lugar tiene una clara función de separación del diálogo con los tres amigos con la apología de Job (cc. 29-31), además de enfriar los ánimos y permitir una búsqueda menos visceral, de la solución.

Si la sabiduría es inaccesible, los discursos del Señor salen sobrando (según Ravasi), a menos que su función sea dar otro intento de solución: Temer al Señor[41]. Para Tur Sinai 28,1-27 era el final de los discursos del Señor[42] y realmente está en consonancia con ellos, aunque solo en cierta medida.

Poner este capítulo en relación con el prólogo-epílogo es conveniente, pues en ambas partes el mensaje para Job es aguantar (en el resto del libro hay un impulso a buscar las razones divinas).

El capítulo 28 no explica ni el origen ni la finalidad del mal. La actitud que se propone es de sumisión, pero que tiende al cumplimiento de la ley, a la asunción de una sabiduría posterior, práctica. El cumplimiento de la ley es una respuesta práctica, ante el problema del mal, que no puede ser explicado.

Ante la imposibilidad de encontrar la sabiduría, que aquí solo podría explicarse como la comprensión del sentido de las acciones de Dios, lo que resta al hombre es alejarse del mal y apegarse al cumplimiento de los mandatos de su Dios.

NOTA DEL EDITOR: La segunda parte de este artículo será publicada en otro número de la Revista.

---

[41] "La intención del poema en el libro tal como está, es comprobar la bancarrota en que había caído el diálogo que había tenido lugar y abogar por *el temor del Señor*" (MURPHY).

[42] 38,1-49 + 39,26-30 + 39,1-25 + 40,1-32 + 41,1-8 + 28,12-20 + 41,9-26 + 42,1-6 + 28,1-11 + 28,21-28.