

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones



**EL LIBRO DE JOB Y SU RECEPCIÓN EN EL
CRISTIANISMO MEDIEVAL
PERSPECTIVAS Y REFLEXIONES SOBRE EL SU-
FRIMIENTO HUMANO Y EL MAL**

**Trabajo de Fin de Máster del
MÁSTER EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES**

**presentado por D. Ignacio Cabello Llano
bajo la tutorización del Dr. Ricardo Parellada Redondo
en la convocatoria de septiembre (10/09/2019)
y que obtuvo una calificación de 10 sobre 10.**

Autor: Ignacio Cabello Llano, ignacio.cabello@uam.es

Tutor: Ricardo Parellada Redondo, parellada@ucm.es

Título: El libro de Job y su recepción en el cristianismo medieval. Perspectivas y reflexiones sobre el sufrimiento humano y el mal.

Title: *The Book of Job and its reception in medieval Christianity. Perspectives and reflections on human suffering and evil.*

Keywords: *Book of Job, reception history, suffering, problem of evil, Christianity, Middle Ages*

Palabras clave: Libro de Job, historia de la recepción, sufrimiento, problema del mal, cristianismo, Edad Media.

ABSTRACT

In this work, we study the medieval Christian reception of the book of Job as a possible starting point for further reflections on the consideration and experience of suffering within the medieval religious worldview. After a presentation of the book of Job as a paradigmatic Judeo-Christian expression of the problem of human suffering—a universal issue that concerns not only philosophers and theologians but every human being—, we summarize the argument of the book, we expose the main difficulties encountered by the modern critic in reading it and, in order to find the origins of the proverbial patience of Job, which does not correspond to the image of the complaining Job of the biblical book, we describe the first steps of its reception in Antiquity. On this basis, we study the three main lines or directions taken by the book of Job in medieval Latin Christianity: the symbolic exegesis of Gregory the Great (*Moralia in Iob*), which consecrated the patristic interpretation of Job as a model of patience and moral example for the Christian in all facets of life and which exerted a remarkable influence throughout the whole period; the use of certain passages—the most dramatic and least patient—from the book of Job in the Office of the Dead—the official prayer of the Church at the moment of death—and, finally, the commentaries of Thomas Aquinas, Albert the Great and Nicholas of Lira, who, away from the excesses of symbolic-spiritual exegesis, used the book of Job to debate and argue about divine providence and the existence of evil.

RESUMEN

El presente trabajo es una aproximación a la recepción cristiana medieval del libro de Job como posible punto de partida para reflexionar acerca de la consideración y vivencia del sufrimiento dentro de la cosmovisión religiosa medieval. Tras una presentación del libro de Job como expresión paradigmática, dentro de la tradición judeocristiana, del problema del sufrimiento humano—cuestión universal que atañe no sólo a filósofos y teólogos sino a todo ser humano—, resumimos el argumento del libro, exponemos las principales dificultades que encuentra el crítico moderno al leerlo y, con el fin de encontrar el origen de la proverbial paciencia de Job, que no se corresponde con la imagen del Job peleón y querellante del libro bíblico, describimos los primeros pasos de su recepción en la Antigüedad. Sobre esta base, estudiamos las tres líneas o direcciones principales que tomó el libro de Job en la cristiandad medieval latina: la exégesis simbólica de Gregorio Magno (*Moralia in Iob*), que consagró la interpretación patristica de Job como modelo de paciencia y ejemplo moral para el cristiano en todas las facetas de la vida y que ejerció un notabilísimo influjo a lo largo de todo el periodo; la utilización de determinados pasajes—los más dramáticos y menos *pacientes*— del libro de Job dentro del Oficio de Difuntos—la oración oficial de la Iglesia ante el momento de la muerte—, y, por último, los comentarios de Tomás de Aquino, Alberto Magno y Nicolás de Lira, quienes, alejados de los excesos de la exégesis simbólico-espiritual, utilizaron el libro de Job para debatir y argumentar acerca de la providencia divina y la existencia del mal.

El libro de Job y su recepción en el cristianismo medieval. Perspectivas y reflexiones sobre el sufrimiento humano y el mal.



Ignacio Cabello Llano

¿Por qué non fui muerto en la puerta, e, sallido del vientre,
por qué non perecí?
¿Por qué fui recebido en los genosos, e mamantado en las
tetas?
Car agora, dormiendo, callaría, e folgaría en mi sueño.
[...] o assí como el que nace muerto, escondido, que non
fuesse sobre tierra [...].
¿Por qué fue dada lumbre al mezquino, e vida a los que son
en amargura de la alma?
Que espera la muert, e non viene, assí como los que cavan el
tesoro,
e se gozan mucho cuando fallan el foyo,
al varón cuya carrera es escondida, e cercó·l Dios de tiniebras.
Job 3,11-13.16.20-23

E por esto non callaré; hablaré en tribulación de espíritu, e
hablaré con amargura de la mi alma.
Job 7,11

¿Por qué me saquest del vientre? Car al mi grado fuera con-
sumido, e que no me viesse ojo;
oviesse estado assí como [que] non fuesse; del vientre levado
a la fuessa.
E el poco tiempo de los mios días, ¿non feneçerán aína? Pues
déxame un poco plañer mi dolor,
ante que vaya e non torne a la tierra tenebrosa, e cubierta de
tenebregura de muert.
Job 10,18-21

Por oída de la oreja te oí, mas agora te vee mio ojo.
Job 42,5

Meditaba yo para entenderlo, pero me resultaba muy difícil,
hasta que entré en el misterio de Dios y comprendí [...]
Sal 73,16-17

* Imagen de portada: Job alza sus brazos y clama al cielo. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. Gr. 749, 21v.

DECLARACIÓN PERSONAL DE NO PLAGIO

D. Ignacio Cabello Llano, con NIF 02748142-X, estudiante del Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid en el curso 2018-2019, como autor del Trabajo de Fin de Máster titulado **“El libro de Job y su recepción en el cristianismo medieval. Perspectivas y reflexiones sobre el sufrimiento humano y el mal”**, presentado para la obtención del título correspondiente y cuyo tutor es Ricardo Parellada Redondo,

DECLARO QUE:

El Trabajo de Fin de Máster que presento está elaborado por mí y es original. No copio, ni utilizo ideas, formulaciones, citas integrales e ilustraciones de cualquier obra, artículo, memoria, o documento (en versión impresa o electrónica), sin mencionar de forma clara y estricta su origen, tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía. Así mismo declaro que los datos son veraces y que no he hecho uso de información no autorizada de cualquier fuente escrita de otra persona o de cualquier otra fuente.

De igual manera, soy plenamente consciente de que el hecho de no respetar estos extremos es objeto de sanciones universitarias y/o de otro orden.

En Madrid, a 10 de septiembre de 2019

Fdo.:

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Ignacio Cabello Llano'. The signature is stylized and enclosed within a large, loopy flourish that forms a sort of signature mark.

CONTENIDO

I. Introducción	1
1. El libro de Job, el mal y el sufrimiento humano	1
2. Planteamiento, objetivos y estructura del trabajo	4
3. Breve estado de la cuestión.....	8
II. “¡Ojalá fuesen escritas mis palabras! ¡Grabadas en bronce quisiera verlas! / Con punzón de hierro y plomo esculpidas para siempre en roca”: El libro de Job y los primeros pasos de su recepción	10
1. El libro de Job: estructura y argumento.....	10
2. “Van ellos palpando en la tenebrosa oscuridad”: dificultades al leer el libro de Job	14
3. Job desde el texto bíblico hasta los albores de la Edad Media.....	18
3.1. Job en la literatura bíblica judía	19
3.2. Job en la literatura cristiana antigua.....	22
III. El libro de Job en la Edad Media cristiana	25
1. La exégesis simbólica de Gregorio Magno y sus <i>Moralia in Iob</i>	25
1.1 La influencia de los <i>Moralia in Iob</i> en el occidente latino hasta el s. XIII.....	28
2. Job al desnudo: los Maitines del Oficio de Difuntos medieval.....	30
3. Nuevos rumbos de la interpretación del libro de Job desde finales del siglo XII.....	32
3.1. Santo Tomás (1225-1274) y su <i>Expositio super Iob ad litteram</i>	34
a) <i>Secundum litteralem sensum</i> : el tipo de exégesis del Aquinate	35
b) Una disputa sobre la providencia divina	37
c) ...y sobre la verdadera sabiduría	42
3.2. El comentario <i>Super Iob</i> de Alberto Magno (1206-1280)	50
3.3. Nicolás de Lira (1270-1349) y su <i>Postilla litteralis</i>	52
IV. Conclusiones	56
V. Bibliografía.....	63
VI. Anexos - Materiales complementarios	68
1. Esquema del libro de Job	68
2. Job en la literatura bíblica judía	69
3. Job en la literatura cristiana antigua	74
4. Escatología en el libro de Job: del texto hebreo a la tradición cristiana.....	86
5. Las nueve lecciones <i>ex libri Iob</i> de los Maitines del Oficio de Difuntos. Transcripción y traducción a partir del <i>Libro de Horas Clinton</i> (BNE VITR/23/10), del último cuarto del s. XIII	90

I. INTRODUCCIÓN

1. El libro de Job, el mal y el sufrimiento humano

La realidad del mal no supone un problema exclusivamente para filósofos o teólogos¹, sino que, antes o después, exige de cada uno de nosotros una toma de posición. Cuando el mal, sea del tipo que sea (metafísico, físico o moral²) y en cualquiera de sus múltiples manifestaciones (desde una catástrofe natural o una enfermedad, hasta una guerra o un atentado terrorista, pasando por las injusticias sociales y la violencia humana), entra en nuestro horizonte vital, provoca en nosotros una experiencia que llamamos sufrimiento y que no es otra cosa que la vivencia personal, afectiva o visceral del mal entrando en las propias carnes. La vida del ser humano no es ajena a esta insoluble pareja que forman el mal y el sufrimiento y está atravesada por toda una serie de experiencias dolorosas ante las que se rebela no solo nuestra razón, que no logra entenderlas, sino la totalidad de nuestro ser —nuestro corazón³—, que exige poder afirmar la positividad o bondad de la realidad, de la existencia y de la vida.

La constatación de la existencia del mal y su vivencia afectiva en forma de sufrimiento despertan en el ser humano de todos los tiempos la exigencia de encontrar un sentido o un porqué para así poder encajarlos a ambos dentro de su comprensión de sí mismo y de su relación con el cosmos. Enfrentados a la dura condición de la existencia, brotan de lo más íntimo de nuestro ser las preguntas radicales: ¿Qué sentido tiene la vida frente al mal y al sufrimiento? ¿Merece la pena vivir si vamos a sufrir? ¿Es la realidad positiva, a pesar de la experiencia cotidiana del mal? ¿Cuál es, en definitiva, el sentido de la vida? La realidad comporta una inevitable dosis de mal y de sufrimiento, pero ¿cómo asumir esto? ¿Hemos de aceptarlo con resignación, concluyendo que la vida es positiva y que merece la pena tan solo hasta cierto punto, en la medida en que existen el mal y el sufrimiento? ¿No nos queda otra que dejar en suspenso nuestro deseo de cumplimiento y de felicidad y remitirlo a una vida futura en el más allá, renunciando a poder experimentar la plenitud en el más acá y a superar la contradicción que supone el mal? Por el contrario, ¿hay algo que pueda salvar la desproporción entre el deseo infinito de bien, de felicidad y de cumplimiento de la propia vida y la experiencia cotidiana del sufrimiento y del mal, de manera que este no tenga la última palabra sobre la vida y podamos seguir

¹ La realidad del mal supone el mayor escollo filosófico-teológico para las religiones monoteístas que afirman la existencia de un único Dios omnipotente, omnisciente, omnibenevolente y providente: ¿cómo conciliar la existencia del mal con la de un Dios todopoderoso y todobondadoso que, como tal, puede y quiere acabar con aquél? Si Dios es tal, ¿de dónde y por qué nace el mal? Así lo expresa la clásica formulación del “problema del mal” atribuida por Lactancio a Epicuro: «Dios o quiere suprimir los males y no puede; o puede y no quiere; o ni quiere ni puede; o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo que no es propio de Dios. Si puede y no quiere, es malvado, lo cual es también ajeno a Dios. Si ni quiere ni puede, es malvado e impotente; por lo que no es Dios. Si quiere y puede, lo cual solo a Dios conviene, ¿de dónde provienen entonces los males? O ¿por qué no los suprime?» (*Liber de ira Dei*, 13; PL 7: 120-121). Otras formulaciones son las de Boecio («Si quidem Deus est, unde mala?»), *De consolatione philosophiae*, I, prosa IV, 30) y Santo Tomás («si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe», STh., I, q.2, a.3, ob.1). Siendo esto así, partimos de la convicción de que el mal supone un problema existencial antes que filosófico o teológico; es el hombre en su totalidad el que se ve desafiado por la existencia del mal.

² El mal, siguiendo a Leibniz (*Ensayos de teodicea*, § 21), puede ser de tres tipos: metafísico (la propia imperfección ontológica), físico (el padecimiento o dolor natural) y moral (el originado por el propio ser humano).

³ Entendemos corazón no en un sentido sentimental o poético, sino en el amplio y rico sentido que expresa el hebreo bíblico —tan acostumbrado a ver lo corporal y lo espiritual en su unidad originaria— con el término *lēbāb*, que alude al principio y centro original de la persona humana, a la totalidad de la persona en su originaria unidad corpóreo-espiritual, una realidad anterior a la diferencia real entre corporalidad biológica y espíritu incorpóreo. El corazón, así entendido, comprende dentro de sí no solo los afectos sino también la razón —no se opone a ella, sino que la completa— como una auténtica inteligencia o razón afectiva, una razón ensanchada y abierta a sus horizontes en toda su amplitud.

afirmando el valor positivo de la realidad y la existencia? ¿Existe un bien objetivo capaz de vencer la impresión que el mal genera sobre nosotros? ¿Es posible experimentar una auténtica liberación —que no eliminación, por supuesto— del sufrimiento que no suponga una renuncia o reducción de la propia estatura humana, sino que sea capaz de abrazarlo todo? Todas estas preguntas resuenan en el corazón de todo ser humano y de toda la humanidad.

Todo ser humano tiene que hacer cuentas, antes o después —al final del día o al atardecer de la vida—, con la realidad y adoptar una actitud vital ante el mal y el sufrimiento adecuada a la necesidad elemental de encontrar un sentido a la vida y, en última instancia, de afirmar que la vida merece la pena ser vivida. Así, al comienzo de *El mito de Sísifo*, Camus escribe que solo hay un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio, es decir, juzgar si la vida vale o no la pena. Al igual que la historia personal de cada uno consiste, en buena medida, en responder —o en buscar respuesta— a esta exigencia de sentido que nos constituye, la historia colectiva, de la comunidad y la humanidad, tiene también un importante componente de búsqueda de sentido y de respuestas para los grandes interrogantes, de los cuales puede decirse que el más apremiante es el del sufrimiento.

Cuando en esta búsqueda uno tropieza con el mal y el sufrimiento, la pregunta por el sentido de la vida puede convertirse en un grito tan dramático como el que la tradición judeocristiana expresa en las palabras de Job: «¿Por qué no morí yo al salir del seno; no expiré al surgir de las entrañas? / ¿Por qué dos rodillas me acogieron y a qué tuve pechos para mamar? / [...] / ¿Por qué nace un desdichado; se da vida a un infeliz?» (3,11-12.20) o «¿Para qué hiciste que me parieran? Mejor haber expirado sin ser visto; / ser como si no hubiera sido; llevado del vientre al sepulcro» (10,18-19).

No cabe duda de que el libro bíblico de Job es un testimonio paradigmático de reflexión religioso-sapiencial sobre la condición humana y el eterno problema del sufrimiento⁴. Numerosos autores han puesto de relieve el inmenso valor que tiene, no sólo desde un punto de vista literario o poético⁵, sino, sobre todo, en relación a las grandes preguntas existenciales del ser humano y al problema del mal y del sufrimiento. C. H. Cornill lo describe como «la cumbre y corona» de los escritos sapienciales hebreos y como «uno de los productos más maravillosos del espíritu humano [...] tratando de desentrañar los secretos más profundos de la existencia, de resolver los misterios últimos de la vida»⁶. Freedman dice que su grandeza radica «en su profunda indagación sobre las preguntas fundamentales y perennes, angustiosas y últimas de la experiencia humana: el problema del sufrimiento, especialmente por parte de los inocentes; la cuestión general de la teodicea; la forma del mundo; y los límites

⁴ Los libros sapienciales «estudian en particular todos los grandes motivos humanos de conducta: gratitud, amistad, amor, odio, riqueza, reputación. La sabiduría es la capacidad de evaluar verdaderamente los valores de la vida. Es en la literatura sapiencial donde se reflexiona sobre el bien principal [...], sobre el hombre en relación con el universo [...], sobre las posibilidades de la fe religiosa frente a las circunstancias, hechos y experiencias de la vida; sobre la naturaleza superior e inferior del hombre [...], sobre el problema del mal y el tema de una providencia divina [...]» (Rankin 1936: 4).

⁵ Se ha dicho «que, algún día, quizá, cuando se le permita valerse por sus propios méritos, lo veremos elevarse solo, muy por encima de toda la poesía del mundo» (Froude 1911: 84); que «no ha existido poesía tan rica de los más ricos colores, de los más ricos tonos, de las más ricas músicas, como ésta de Job» (Capograssi 2007: 1697); que entre los libros del Antiguo Testamento «Job es el más sublime, el más conmovedor, el más audaz, y al mismo tiempo el más enigmático, el más desalentador y, estaría por decir, el más repulsivo» (Claudel 1946: 1); que «si hay un libro en el mundo que merece la palabra sublime ése es el de Job» (Borges 1967) y que «si se nos pidiera (¿absurdamente?) que eligiéramos el documento o «acto de habla» en el cual la imaginación humana, la indagación del ser humano sobre su propia condición, la utilización humana del discurso intelectual moral y la metáfora llegan a su mayor altura, citaríamos a Job. No tiene un auténtico equivalente en la literatura universal. Sobresale por encima del lenguaje al igual que por encima de la *'commonwealth'* (en su doble sentido etimológico y compuesto) de nuestro entendimiento» (Steiner 2010: 100).

⁶ Cornill 1907: 421.

de la existencia, el conocimiento y la experiencia humana»⁷. Alonso Schökel señala acertadamente que «es un libro singularmente moderno, provocativo, no apto para conformistas. Es difícil leerlo sin sentirse interpelado y es difícil comprenderlo si no se toma partido»⁸. En efecto, siempre se ha de reconocer en él una «grandeza [que] resiste incólume el paso del tiempo»⁹, y es que «Job tiene también algo de eterno o de figura prototípica y universal»¹⁰: no existe «personaje que se queje más de sus dolores y sufrimientos que este Job, prototipo del hombre rebelde»¹¹, cuyo grito recoge de manera magistral todo el problema humano del sufrimiento. Así lo expresa también el filósofo italiano Giuseppe Capograssi:

Es el libro en el que todo el problema del mal, de la esperanza, de la muerte y de la resurrección es cantado, es esculpido, es expresado, es dibujado de un modo extraordinario, tan definitivo y perfecto que parece un grito que permanece inmortal en el alma humana. Cada vez que el alma humana se encuentra frente a un grito de dolor o de esperanza, ese grito es un eco remoto de aquel grito de Job. Cada vez que se encuentra frente a una protesta, a una duda, a una rebelión frente al mal, esa protesta, esa duda y esa rebelión son ecos lejanos de la tremenda pasión del libro de Job [...]. Libro, creo, único en su trágica sinceridad, en su impresionante verdad¹².

También se refiere a Job la francesa Simone Weil cuando, al tratar el problema de la desdicha humana, dice que el grito del varón del país de Uz «no es una blasfemia sino un auténtico grito arrancado al dolor. El libro de Job es de principio a fin una pura maravilla de verdad y autenticidad. Respecto a la desdicha, todo lo que se aparta de este modelo está manchado, en mayor o menor grado, de mentira»¹³. En este sentido, el dramaturgo y poeta francés Paul Claudel se preguntó: «¿Quién ha defendido la causa del hombre con tanto arrojo, con tanta energía? ¿Quién ha encontrado en las profundidades de su fe espacio para un grito como ese, para un clamor, para una *blasfemia* como la de Job?»¹⁴. El padre del existencialismo, Søren Kierkegaard, invoca a Job: «¡Habla tú, pues, Job inolvidable, portavoz fiel y valiente de todos los afligidos! ¡Repite, en calidad de tal, todo lo que dijiste aquella vez, cuando impávido como un león rugiente te presentaste ante el tribunal del Altísimo! [...] ¡Tengo necesidad de ti, oh, Job! Necesito un hombre que se lamente en voz tan alta que se le oiga en el cielo»¹⁵. También el poeta León Felipe se refiere a Job cuando invita a dirigir un canto-grito a Dios:

Porque Job se quejó / y cantó / y lloró / y blasfemó / y pateó furioso en la boca cerrada de Dios... / ¡habló Jehová desde el torbellino! / ¡Que hable otra vez! / Todas las lenguas en un salmo único, / todas las bocas en un grito único, / y todas las manos en un ariete solo / para derribar la noche, / para rasgar el silencio, / para echar de nosotros la sombra... / ¡Para que hable de nuevo Jehová! / ¡Habla... habla...! / ¿No hablaste ya un día / para responder a los aullidos de un solo leproso? / Pues habla ahora con más razón. / Ahora, / ahora, que la humanidad, / ahora que toda la humanidad / no es más que una úlcera gafosa, delirante y pestilente. / Habla otra vez desde el torbellino, / que el hombre te contestará / desde su inmenso muladar / —¡tan grande como tu gloria!— / y sentado sobre un Himalaya de ceniza. / ¡Habla!¹⁶

⁷ Freedman 1990: 33.

⁸ Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 19.

⁹ Jung 2014: 34.

¹⁰ Trebolle y Pottecher 2011: 102.

¹¹ Vilchez Líndez 1995: 181.

¹² Capograssi 2007: 1695.

¹³ Weil 2009: 2.

¹⁴ Claudel 1946: 1. En consonancia con Weil, yo no hablaría de blasfemia sino, en todo caso, de insolencia.

¹⁵ Kierkegaard 2009: 164.

¹⁶ León Felipe 2010: 378ss. En otro lugar afirma que el libro de Job sería mera palabrería si no fuese real la posibilidad de identificarnos con los sufrimientos del personaje, es decir, si no hacemos nuestro su grito: «si las llagas de Job no son las mías y no siguen encendidas en mi carne, ese libro dramático de las Escrituras donde grita la lepra del mundo hasta despertar a Jehová, no es más que otra patraña patética y dialéctica» (León Felipe 2010: 463).

2. Planteamiento, objetivos y estructura del trabajo

Si algo hace el libro de Job es plantear un sinfín de preguntas: preguntas acerca del misterio del mal y el misterio del sufrimiento; acerca del mismo Misterio divino y el misterio del ser humano, y acerca de la naturaleza de la relación entre ambos. Job es pregunta y exigencia de un porqué y en su *oratio*, en su abrir la boca y no quedarse callado ante las inmerecidas desgracias que le sobrevienen, hizo de sus constantes *¿por qué?* su bandera, custodió sus preguntas como su tesoro más preciado y no permitió que nadie —ni su mujer, ni sus amigos, ni un advenedizo aspirante a teólogo— le hiciera a renunciar a ellas.

Pero en el libro estas preguntas no quedan respondidas. O, al menos, no del todo. Aunque son muchos los exégetas y comentaristas que se han esforzado en extraer la mayor cantidad posible de respuesta a las preguntas de Job, lo cierto es que el misterio del mal y del sufrimiento sobre el que Job pregunta no queda desvelado. Los discursos de Yahveh resitúan a Job y hacen que asuma una actitud o postura ante la realidad totalmente diferente, pero no agotan las preguntas del ser humano ante los misterios del mal, el sufrimiento y la existencia. La aparición de Yahveh es, en todo caso, un indicio o inicio de respuesta, pero un inicio de respuesta que no acalla la exigencia humana de significado, sino que asume la forma de pregunta, abriéndose para Job un nuevo camino de búsqueda de respuestas; ahora, eso sí, desde otra posición: «Sólo de oídas te conocía, mas ahora te han visto mis ojos» (42,5).

Job, decimos, es pregunta. Pero también nosotros somos pregunta y necesidad de sentido. La grandeza del libro de Job es que no termina en sí mismo: este libro bíblico, en el que quedó escrito, grabado o esculpido el testimonio de ese Job-pregunta, permanece abierto y continúa hoy como testigo fiel de nuestra exigencia de encontrar un sentido ante el misterio que suponen el mal, el sufrimiento, la vida y la muerte. El libro de Job continúa vivo como testigo y custodio milenario de la pregunta de aquel personaje —ficticio y literario, sí, pero ¡tan real!—, custodiando y rememorando la pregunta de Job que es, en realidad, la pregunta de todos. Así, a lo largo de la historia, el libro de Job ha despertado en los hombres y mujeres de cada tiempo —nuevos *Jobs*— el mismo tipo de preguntas¹⁷.

El estudio de las preguntas, problemas y reflexiones que el libro de Job ha suscitado en otros *Jobs* a lo largo del tiempo es la historia de su recepción e interpretación. Y esto es precisamente lo que vamos a estudiar en este trabajo: cómo el libro de Job ha sido, a lo largo del tiempo, leído, entendido, releído, reinterpretado y representado por las comunidades receptoras. Nos adentramos, por tanto, en la historia del libro de Job como realidad viva: no en la historia de cómo llegó el libro de Job a su forma final¹⁸, sino en la historia del mismo desde que adquirió una forma suficientemente definitiva, cobró plena vida y echó a andar¹⁹. Un libro es siempre una realidad abierta: no es sólo lo que está escrito, sino también el impacto que produce en el lector; es, en palabras del teórico literario Losada Goya, «un diálogo de conciencias [...] entre la conciencia del sujeto-autor [...] y la conciencia del

¹⁷ En este sentido, J. M. Cabodevilla llega a decir: «El saber religioso no significa ninguna apacible, desinteresada especulación sobre las perfecciones del ser divino: es tan sólo el prolijo comentario posterior a aquel grito que brota sin cesar del alma dolorida de Job» (Cabodevilla 1967: 56-57).

¹⁸ Sobre la “prehistoria del libro” (antecedentes literarios, historia de su composición, análisis diacrónico, etc.) véase Lévesque 1970: 11-116; Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 25-43; Gorea 2007; Carbajosa 2012: 170-181 y Buccellati 2017.

¹⁹ Guadalupe Seijas señala que «la Biblia no ha permanecido anclada en sí misma. Desde el momento en que el texto bíblico queda fijado, los personajes y episodios que aparecen en ella inician una andadura propia» (Seijas 2014: 26). Podemos considerar que el libro de Job ya estaba compuesto y fijado en lo esencial hacia los ss. V-IV a. C. (vid. Trebolle y Pottecher 2011: 160-170).

sujeto-lector»²⁰; “diálogo de conciencias” que adquiere una relevancia y connotaciones especiales en el caso de la Biblia, tanto por su dilatadísima difusión espacio-temporal como porque sus principales comunidades receptoras y transmisoras —cristianos y judíos— la consideran sagrada y divinamente inspirada, de modo que, para ellos, ese diálogo de conciencias se produce entre la conciencia divina y la conciencia de cada ser humano.

Partiendo de esta consideración del libro como realidad viva, dinámica y abierta, nos interesa estudiar la historia de la recepción²¹ del libro de Job: la historia, vida o biografía del propio libro una vez comenzó su andadura propia en ese “diálogo de conciencias” que los receptores —nos centraremos aquí en la recepción cristiana medieval— mantuvieron con el autor a través de la traducción, transmisión, relectura, utilización, adaptación, representación iconográfica, interpretación y exégesis del libro. D. Clines, uno de los más importantes estudiosos del libro que nos ocupa, ha escrito que «gran parte de la grandeza del libro de Job ha sido su capacidad de adaptación a las necesidades e intereses de diversas épocas»²². Ciertamente, el libro y el personaje de Job han sido objeto de muy diferentes lecturas a lo largo de los siglos²³ (también nuestra propia lectura —nuestro propio diálogo de conciencias— formará parte de esta historia de la recepción e interpretación del libro), pero ello no debe llevarnos ni a pensar que determinadas lecturas sean equivocadas ni a caer en un relativismo absoluto: «ninguna de estas lecturas [...] es errónea; es más, las convicciones y preocupaciones de distintas épocas han desvelado dimensiones del libro que antes no habían sido bien reconocidas. Sería un error suponer que la historia de la interpretación del libro sólo nos enseña que todos vemos en la Biblia sólo lo que queremos ver»²⁴. Por el contrario, el conocimiento de la historia de la recepción de un libro como el de Job y del carácter plural, polifacético y versátil de sus interpretaciones, debería hacernos tomar conciencia de la riqueza de un aprendizaje progresivo y acumulativo de un texto tan importante para nuestra civilización como es la Biblia.

Nos interesa concretamente la recepción del libro de Job en el cristianismo medieval por varias razones. En primer lugar, fue una época muy rica en exégesis de la Biblia —entendida e interpretada según sus tres o cuatro sentidos²⁵— y su estudio no sólo iluminará nuestra comprensión de un libro

²⁰ Losada Goya 2019: 15-16.

²¹ «La *historia de la recepción* es el estudio de cómo los textos bíblicos han cambiado con el tiempo en diferentes culturas y comunidades, a través de la transmisión, la traducción o la lectura, la adaptación y la reelaboración. En otras palabras, la historia de la recepción explora todas las diferentes maneras en que la gente ha recibido, se ha apropiado y ha usado los textos bíblicos a través de la historia» (Breed s.f.).

²² Clines 1989: lxvi.

²³ En unas pocas líneas, Clines resume, *grosso modo*, cuatro tendencias interpretativas de Job: «En el Renacimiento, como en la Edad Media, Job fue visto a menudo como un modelo ético, un ejemplo de fortaleza y paciencia. En la Ilustración, se convirtió en un hombre racional, luchando del lado de la razón y la experiencia contra el dogma. El Job del Romanticismo es una figura cargada de tristeza humana, llena de incesantes anhelos de infinito. En el siglo XX, Job se convierte más bien en un representante de una humanidad condenada a una existencia de absurdo» (Clines 1989: lxvi).

²⁴ Clines 1989: lxvi.

²⁵ Desde antiguo, la tradición cristiana ha interpretado la Biblia según sus diferentes sentidos. Al respecto hay dos corrientes. Una es la iniciada por Orígenes de Alejandría (185-254; *De principiis*, IV), que contemplaba tres sentidos, independientes entre sí e iguales en cuanto al procedimiento: el histórico-literal, el alegórico-típico y el tropológico-moral. La otra, aunque más joven, fue transmitida a los latinos más tarde por Juan Casiano (c. 360-435; él la asume del abad Nesterote; *Collatio* XIV, PL 40: 962) y contemplaba cuatro sentidos ordenados jerárquicamente: un primer sentido histórico-literal y tres sentidos espirituales: alegórico-tipológico, tropológico-moral y anagógico. Así describe Vaccari la historia de ambas corrientes: «Desde las orillas del Nilo, donde por primera vez las encontramos formuladas, las dos doctrinas discurren paralelas por el curso de los siglos: la primera (la de los tres sentidos) como un río majestuoso; la otra (la de los cuatro sentidos) como un tenue filo de agua, pero más rico en elementos vitales y gloriosas esperanzas» (Vaccari 1932: 261-262). La teoría de los tres sentidos fue la mayoritaria hasta el s. XIII, cuando, con Alberto Magno o Tomás de Aquino, cobró fuerza la de los cuatro sentidos, que terminó imponiéndose, como refleja el famoso dístico de Agustinus de Dacia

tan complejo como el de Job, sino que también contribuirá a la reconstrucción de la historia del cristianismo y del pensamiento medieval, ya que la práctica exegética es ella misma reflejo y expresión de precisas circunstancias históricas. En segundo lugar, las circunstancias socioculturales de la época permitieron una gran flexibilidad o permeabilidad en lo que podemos llamar “el tema de Job”: el texto bíblico sustancialmente no cambió, pero experimentó interesantes variaciones desde el original hebreo hasta las traducciones que circulaban en la Edad Media y, además, en la labor interpretativa y exegética fueron incorporándose diferentes tradiciones y motivos “jóbicos” —en una rica circulación entre las tres religiones abrahámicas y entre oriente y occidente— que modificaron puntos centrales del sentido del libro. En tercer lugar, la razón por la que más nos interesa conocer la recepción e interpretación medieval del libro de Job es que creemos que, por las preguntas que suscita, puede ser un buen punto de partida para estudiar el problema del mal y la experiencia del sufrimiento dentro del pensamiento, mentalidad y religiosidad del hombre del Medievo. El libro de Job se presta a la reflexión religiosa, teológica y filosófica acerca del mal y del sufrimiento, por lo que estudiar cómo fue leído, utilizado, interpretado y comentado a lo largo de la Edad Media nos ofrecerá importantes pistas para proseguir nuestra investigación sobre la vivencia y la comprensión del mal y del sufrimiento en la Edad Media²⁶.

La finalidad última de este trabajo es contribuir a la reflexión y comprensión acerca de la vivencia y concepción del mal y del sufrimiento en el Medievo cristiano a través del estudio particular de la recepción del libro de Job. Este propósito general puede desglosarse en los siguientes objetivos:

Muchos comentaristas contemporáneos, como veremos, consideran que en el libro de Job hay demasiadas contradicciones internas entre las distintas partes y secciones que lo componen como para poder interpretarlo de forma coherente o unitaria. Especialmente insalvables son, según muchos, las diferencias tan grandes que hay entre el Job del prólogo y el epílogo en prosa (1-2 y 42,7-17) y el Job del bloque poético (3-42,6): el primero, dicen, es paciente y acepta sin queja alguna las desgracias que injustamente le acaecen; el segundo, por el contrario, se impacienta y exige una explicación a unos sufrimientos que no está dispuesto a aceptar pacientemente. En primer lugar, por tanto, queremos observar cómo se planteaban los comentaristas medievales la relación entre estos dos *Jobs* que según los modernos hay en el mismo libro. ¿Consideraban el libro como una unidad coherente o veían dos partes absolutamente diferentes y sin demasiada cohesión? En caso de que leyesen el libro como una unidad, ¿cómo salvaban las discrepancias que los autores modernos han señalado entre el Job pacien-

(m. 1285) citado por Nicolás de Lira (c. 1270-1349): «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas [var. quid speres] anagogia» (Chatillon 1964). Según el esquema cuádruple, el sentido literal es el *sensus verborum*, común a todos los libros humanos, y se subdivide a su vez en literal propio (designa su objeto sin recurrir a figuras retóricas) y literal impropio, figurado, metafórico o parabólico (recurrir a figuras retóricas; por ejemplo *bracchium Dei* para significar *virtus operativa Dei*). El sentido literal también puede denominarse histórico (“*quatenus verba significant res*”), etiológico (“*quatenus verba significant causam rerum*”) y analógico (“*quatenus verba non repugnantiam textuum repraesentant*”). Por su parte, el sentido simbólico-espiritual es el *sensus rerum*, específico de los libros de la Sagrada Escritura, y puede ser alegórico o típico (“*quae in V. T. continentur, exponuntur de Christo et Ecclesia*”), moral o tropológico (“*quae in Christo sunt facta... sunt signa eorum quae nos agere debemus*”) y anagógico o escatológico (aplicado a la consumación celeste, de modo que las acciones del N. T. y de la Iglesia “*significant ea quae sunt in aeterna gloria*”). Véase Vaccari 1932; De Lubac 1959; Gallart 1971; Ausín 1976: 516 y Villagrán 2018.

²⁶ Este trabajo entronca con nuestro proyecto de tesis doctoral sobre cómo el hombre medieval vivía la experiencia cotidiana del mal y del sufrimiento, cómo comprendía y se planteaba el “problema del mal” y qué respuestas podía encontrar en su universo mental, religioso y cultural. A través del estudio del mal y del sufrimiento como experiencia y como problema —de razón y de corazón— y de las respuestas religiosas filosófico-teológicas y experienciales, pretendemos ahondar en nuestra comprensión acerca de la mentalidad y religiosidad medievales.

te y el impaciente? ¿Privilegiaban uno sobre otro?

En segundo lugar, prestaremos mucha atención a las herramientas de análisis y métodos de lectura empleados en cada época o por cada autor, pues de ellos dependerá en buena medida el sentido extraído del texto. Nos interesa conocer los diferentes tipos de lectura se hicieron del libro de Job — diferentes de las lecturas contemporáneas— y ver cuáles de ellos se revelan como más convenientes o adecuados para la reflexión acerca del sufrimiento y del mal.

En tercer lugar, pretendemos ver qué tipo de problemas o preguntas suscitaba el libro de Job para los autores medievales. ¿Qué preguntas planteaba el libro de Job y de qué manera? ¿Era el libro, como ha sido en la modernidad, fuente de inspiración para discutir sobre el problema del mal y la teodicea²⁷ y sobre el problema del sufrimiento humano en general y del justo en particular? ¿Cuáles eran los temas fundamentales del libro según diferentes autores medievales? ¿Cómo escribían sobre ellos?

Trataremos de responder a todas estas preguntas analizando los principales hitos, momentos y aspectos de la recepción medieval del libro de Job, tanto desde la perspectiva exegético-teológica como desde el punto de vista del uso práctico-litúrgico de la historia de Job. En el capítulo II estudiamos brevemente el libro de Job y los inicios de su andadura como libro vivo. Para ello, (1) exponemos el argumento del libro, (2) reflexionamos sobre los principales problemas interpretativos que plantea y (3) examinamos los primeros pasos de la recepción de Job, tanto en la literatura judía como en la literatura cristiana antigua, en busca los orígenes de la proverbial paciencia de Job y de los temas fundamentales de la interpretación del libro en los albores de la Edad Media.

En el capítulo III nos adentramos propiamente en la recepción medieval del libro de Job, explorando las distintas direcciones que tomó en su peregrinación por el mundo cristiano medieval: veremos (1) cómo la interpretación simbólica, alegórica y moral, consolidada por el comentario de Gregorio Magno a finales del s. VI, tuvo una enorme influencia a lo largo de todo el periodo; (2) cómo el uso de determinados pasajes del libro de Job en el Oficio de Difuntos sirvió para perpetuar el grito del protagonista, y (3) los nuevos rumbos de la interpretación del libro de Job desde finales del s. XII, representados por los comentarios de Tomás de Aquino (s. XIII), Alberto Magno (s. XIII) y Nicolás de Lira (s. XIV), que, alejados de la lectura alegórica y moral gregoriana que había predominado hasta entonces y centrados en el rico sentido literal del texto, utilizaron el libro para la argumentación filosófica y teológica acerca temas tan importantes como la providencia divina y justicia divinas en relación con el mal.

Incluimos al final del trabajo, además, una sección de anexos que contiene materiales complementarios de los cuales se puede prescindir pero que complementan e ilustran algunos aspectos. El anexo 1 es un esquema de la estructura y argumento del libro de Job (complemento al epígrafe II.1). Los anexos 2 y 3 recogen textos de la literatura judía y cristiana antiguas sobre Job (complemento al epígrafe II.3). El anexo 4 es una explicación sobre las ideas escatológicas en el libro de Job. El anexo 5 tiene la peculiaridad de tratarse de una transcripción propia del texto de los Maitines del Oficio de Difuntos (complemento al apartado III.2) a partir de un códice del último cuarto del s. XIII conservado en la Biblioteca Nacional (VITR/23/10).

²⁷ La teodicea (del griego *theós*, 'Dios', y *dikē*, 'justicia') es una rama de la filosofía y la teología natural iniciada por Leibniz que se ocupa de la "justificación de Dios" o la demostración racional de su existencia, con el fin de explicar la existencia del mal y justificar la bondad de Dios.

3. Breve estado de la cuestión

Aunque los estudios sobre el libro de Job son innumerables, contamos con muy pocos que aborden la historia de su recepción e interpretación desde una perspectiva global o de conjunto. A pesar de una notable escasez, cabe destacar los trabajos de Stephen J. Vicchio (2006), C. L. Seow (2013)²⁸, Mark Larrimore (2013)²⁹ y, en castellano, Julio Treballe y Susana Pottecher (2011)³⁰. Todos ellos incluyen capítulos dedicados a la época medieval y son, cada uno de un modo, un buen punto de partida para estudiar la historia de la recepción del libro de Job.

Específicamente dedicados a la historia del libro de Job en la Edad Media son los trabajos de Lawrence Besserman (1979), Laura Carnevale (2010) y el volumen coordinado por F. T. Harkins y A. Canty (2016). El libro de Besserman (1979) estudia los diferentes elementos y tradiciones que componen la “leyenda de Job” en la Edad Media —aunque arranca desde mucho antes—, reuniendo muy diversos testimonios: desde el apócrifo judío *Testamento de Job* hasta las adaptaciones del libro bíblico en las literaturas inglesa y francesa, pasando por la tradición patrística, el Oficio de Difuntos medieval o la veneración popular de Job como santo. La principal laguna del libro de Besserman es que en ningún momento se ocupa de la interpretación exegética, teológica y filosófica medieval más allá de los *Moralia in Job* de Gregorio Magno; carencia en parte justificada por el hecho de que su intención es estudiar la “leyenda de Job” y no el libro de Job. En una línea muy similar hemos de

²⁸ Vicchio publicó una trilogía sobre la historia del libro de Job en la que recorre los principales hitos de la historia de la recepción del libro en las épocas antigua, medieval, moderna y contemporánea, y presenta, además, temas transversales de interés (Job y la música, el arte, la medicina, la geografía, la zoología...). Aunque reúne una amplísima información sobre los principales temas y momentos de la historia de la recepción del libro de Job, el proyecto de Vicchio fue ambicioso —lo sería para cualquiera, pero quizá más para alguien que no es ni biblista ni historiador— y el resultado no es el que cabría esperar de un estudio serio y riguroso: la exposición interna de los capítulos resulta repetitiva y cansada (a menudo se detiene a explicar cuestiones tan sencillas como, por ejemplo, qué es el Corán, dando la impresión de que lo hace como un ejercicio de aclaración de conceptos para sí mismo) y sus razonamientos son demasiado flojos y con argumentos de poco peso. Además, abundan los errores, especialmente en las referencias a autores y obras medievales, lo cual evidencia que no ha manejado las fuentes que menciona, muchas notas ni siquiera se corresponden con lo citado. Todo ello hace que no podamos tomarlo como libro de referencia. Algo parecido se puede decir del voluminoso comentario de los primeros veintinueve capítulos del libro de Job publicado por Seow en 2013, que incluye un larguísimo capítulo sobre la historia de la recepción e interpretación del libro de Job. De él se ha dicho que posee y presenta «an unparalleled knowledge of the reception history» (Newsom 2014: 86), pero lo cierto es que tampoco cumple con lo que cabría esperar de un *job-ahólico* (Seow 2013: xv). Aunque el número de autores y obras presentados es amplio, resulta una exposición deslavazada, desordenada y deshilvanada que da la impresión de ser un refrito de fuentes secundarias en el que Seow no ha puesto el cuidado necesario: no son pocos los errores (nombres de autores y obras, citas, referencias, etc.) y el autor no parece tener conocimiento directo de las obras y comentarios que va presentando. Ello hace que muchas veces la información que comenta sea secundaria o incluso irrelevante para una buena historia de la interpretación del libro de Job, no reflejando las claves interpretativas o ideas principales de cada momento o hito de su recepción. Más interesante es la información que va aportando a lo largo del comentario acerca de la recepción de versículos o pasajes particulares. No obstante, ninguna de estas dos obras (Vicchio 2006 y Seow 2013) puede ser tomada como obra de referencia si queremos entender de verdad cómo ha sido leído e interpretado el libro de Job en la historia. Eso sí, hemos de reconocer a ambos el mérito de haber acopiado y reunido una enorme cantidad de datos que, debidamente cotejados, pueden ser útiles como punto de partida o como “base de datos” en la que poder rastrear nombres de autores y obras de muy diferentes épocas que han tratado sobre el libro de Job. Como “base de datos” de referencia también puede tomarse la “General Bibliography” publicada por D. Clines en el tercer volumen de su comentario, especialmente los apartados 2 y 8 (Clines 2011: 1260-1305 y 1377-1464).

²⁹ El libro —librito— de Mark Larrimore se presenta a sí mismo como una biografía del libro de Job. A pesar de su brevedad y de que tiene más el carácter de un ensayo que de un estudio en profundidad sobre la historia de la recepción de Job, Larrimore hace reflexiones muy interesantes, cumpliendo el principio ausente en las obras de Vicchio y Seow: que importa más la calidad que la cantidad y que, bueno y breve, dos veces bueno. Constituye una magnífica introducción a la historia de la recepción del libro de Job; mejor que los extensos y embrollados trabajos de Vicchio y Seow.

³⁰ Los capítulos 4 y 5 (pp. 169-210) están dedicados a la recepción del libro de Job: una breve historia del libro desde el texto hebreo a la Vulgata pasando por los *targumim* de Qumrán, la versión de los LXX y el apócrifo *Testamento de Job*; su recepción clásica en el judaísmo rabínico, en los comienzos del islam y en el cristianismo antiguo y medieval, y su recepción a partir de la Edad Moderna: el libro de Job leído por Fray Luis de León, Cervantes y Quevedo, en la Ilustración, en el Romanticismo, en el siglo XX y desde Auschwitz. Aunque no es un estudio exhaustivo o en profundidad, tiene un gran valor como introducción a los aspectos principales de la historia de la recepción del libro de Job.

situar el estudio de Carnevale (2010): un magnífico estado de la cuestión y síntesis de la historia de la recepción del libro de Job y de las “tradiciones jóbicas” —cubriendo tanto la literatura como la iconografía, el culto y la liturgia— *dall’Antichità al Medioevo*. Carnevale tiene el mérito de haber trazado una historia bastante completa del libro de Job en un amplio marco espacio-temporal: partiendo de la historia del mismo desde el texto hebreo a la Vulgata, repasa la tradición judía extrabíblica, expone con gran nivel de detalle las relecturas cristianas antiguas, se detiene en las tradiciones araboislámicas sobre Job³¹ y se exhibe en las adaptaciones del libro de Job en las literaturas europeas medievales. Sin embargo, al estudiar la tradición escrita sobre Job durante el periodo medieval, no presta atención en ningún momento a comentarios exegéticos, teológicos o filosóficos siendo Gregorio Magno, como culminación de la tradición cristiana antigua, el autor más tardío que incluye.

El vacío que dejan Besserman y Carnevale en la perspectiva exegético-teológica de la recepción del libro de Job es en gran medida cubierto por varios de los trabajos reunidos en el volumen coordinado por F. T. Harkins y A. Canty (2016), que combina una perspectiva vernácula popular³² con el enfoque exegético-teológico que más nos interesa³³. Este *Companion to the Book of Job in the Middle Ages* será para nosotros, efectivamente, un gran *companion*.

A los títulos que brevemente acabamos de comentar habría que añadir, por supuesto, los numerosos estudios sobre cada uno de los momentos, hitos, autores y obras que componen la historia de la recepción e interpretación del libro de Job. Estos, no obstante, no dejan de ser estudios centrados en aspectos particulares, pequeñas teselas que, unidas, componen el complejo y rico mosaico del libro de Job en la historia; mosaico del que aún quedan muchas piezas por desempolvar y cuya imagen global, a pesar de los intentos de los autores apenas presentados, está aún por recomponer. No pretendemos nosotros, con este trabajo, reconstruir dicho mosaico —son demasiadas las teselas y mucho el polvo—, pero sí contribuir a ello presentando los aspectos que consideramos más importantes de la historia de la recepción e interpretación del libro de Job en el cristianismo medieval.

Fig. 1. Íncipit del libro de Job en la Biblia de Worms (Frankenthal, c. 1148; British Library, Ms. Harley 2803, fol. 288v). V inicial («Vir erat in [terra hus...]» 1,1) historiadada. Aparece Job sentado, herido y atacado por el Diablo, sosteniendo un pergamino en el que han “quedado escritas sus palabras” (19,23). Es llamativo que la única imagen de Job en esta Biblia recoja las palabras del comienzo de su maldición en el capítulo tercero: «Pereat dies in qua natus sum et nox in qua dictum est: Conceptus est homo» (3,3), y no las palabras pías del Job paciente del prólogo: «Dominus dedit Dominus abstulit sit nomen Domini benedictum» (1,21), o «Si bona suscepimus de manu Domini quare mala non suscipiamus» (2,10). Aunque la imagen del paciente Job fue predominante, también el lamento del Job de la poesía encontró sus espacios de expresión.



³¹ Sobre el papel de Job (Ayyūb) en el mundo islámico, véase Legrain 1985-1986; Déclais 1996; Johns 1999, 2001, 2002 y 2005; Balda-Tillier 2006; Vicchio 2006: II.14; Carnevale 2010: 115-130; Seow 2013: 242-248.

³² Artículos sobre Job en la literatura inglesa antigua (Chase 2016), en la poesía bíblica latina (Dinkova-Bruun 2016), en el arte (Madsen 2016), en las *Canterbury Tales* de Chaucer (Beal 2016) y en el Wycliffismo (Hornbeck 2016).

³³ Incluye capítulos sobre escritos patrísticos (Steinhauser 2016), sobre los *Moralia in Iob* (Straw 2016), sobre la *Glossa Ordinaria* (Smith 2016) y sobre los comentarios de Alberto Magno (Meyer 2016 y Harkins 2016b), Buenaventura (Harkins 2016b), Tomás de Aquino (Harkins 2016a y 2016b) y Nicolás de Lira (Canty 2016).

II. “¡OJALÁ FUESEN ESCRITAS MIS PALABRAS! ¡GRABADAS EN BRONCE QUISIERA VERLAS! / CON PUNZÓN DE HIERRO Y PLOMO ESCULPIDAS PARA SIEMPRE EN ROCA”: EL LIBRO DE JOB Y LOS PRIMEROS PASOS DE SU RECEPCIÓN

Estas palabras de Job (19,23-24) expresan el deseo de que su grito ante el sufrimiento no se pierda y que, por el contrario, sea conocido y escuchado en la posteridad. Este deseo de perpetuidad ha sido superado con creces: el libro de Job ha durado más que un grabado en bronce o una inscripción en la roca, inspirando a hombres y mujeres de todas las generaciones. En este capítulo estudiaremos brevemente la estructura y argumento del libro de Job [cfr. anexo 1], algunos problemas de interpretación que suscita y los primeros hitos de la historia de su recepción, una vez quedaron “escritas sus palabras”.

1. El libro de Job: estructura y argumento

En el **prólogo** (1-2) Job nos es presentado como un hombre justo y religioso al que sobrevienen, de golpe, toda una serie de calamidades: pierde su ganado y su servidumbre —garantía de su bienestar socioeconómico—, mueren todos sus hijos e hijas y se ve afectado por una terrible enfermedad que le hace retorcerse de dolor. Estas desgracias son resultado de una especie de apuesta entre Yahveh y el Satán³⁴, que cuestiona la fidelidad gratuita (*hinnām*) de Job —al que Yahveh ha calificado como el mejor de sus siervos— y desafía a Yahveh: si hasta ahora ha sido tan buen siervo es porque no tenía problemas, pero si empiezan a irle mal las cosas, seguramente deje de bendecirte. Yahveh aceptó el reto y permitió que el Satán lo sometiera a prueba. Pero Job, ante la perplejidad de su mujer, que le incitaba a maldecir (2,9), y de tres amigos que acuden a consolarle, «ni reconvino a Dios ni pecó» (1,22), sino que se mantuvo íntegro y fiel, porque «Yahvé dio, Yahvé quitó; ¡bendito sea el Nombre de Yahvé!» (1,21b), «hemos de aceptar de Elohim el bien..., y ¿acaso no hemos de aceptar el mal?» (2,10). Hasta aquí el Job paciente del prólogo.

En el capítulo tercero, Job estalló en un amargo lamento que nos introduce en el gran **bloque poético** central del libro, que se puede dividir en cuatro actos, de los cuales los tres primeros son los **diálogos entre Job y sus amigos** (3-27). En este primer discurso, Job, incapaz de continuar soportando el sufrimiento sin abrir la boca (Job paciente), clama al cielo y maldice el día de su nacimiento, deseando no haber nacido³⁵. En tres rondas sucesivas se producen los diálogos entre Job, que no consigue entender la razón de sus sufrimientos, y sus amigos, que argumentan a favor de la tradicional doctrina de la retribución, según la cual la divinidad premia la piedad y la rectitud de los hombres con bienestar (físico, familiar, mental, social, económico...) y castiga a los impíos y malvados con adversidades y sufrimientos, los cuales, desde esta perspectiva, son entendidos como castigos divinos por alguna falta cometida (especialmente por no observar los preceptos del culto, los rituales, las ofrendas y las oraciones)³⁶. Los amigos afirman la validez de la teoría de la retribución: que los justos

³⁴ La figura de ‘el Satán’ —con artículo definido: *ha-satan*—, no es todavía el diablo de la tradición judía o cristiana, sino ‘el Acusador’, «el fiscal de la corte celeste que indaga las acciones de los humanos y presenta ante Yahvé la correspondiente denuncia» (Trebolle y Pottecher 2011: 11).

³⁵ «Se anule el día en que fui engendrado; la noche que reveló: “un varón se ha concebido” / [...] / ¿Por qué no morí yo al salir del seno; no expiré al surgir de las entrañas? / No existiría, sería aborto enterrado, criatura que jamás vio la luz / ¿Por qué dos rodillas me acogieron y a qué tuve pechos para mamar? / Descansaría ahora, tendría paz; dormiría entonces, hallando sosiego / [...] / ¿Por qué nace un desdichado; se da vida a un infeliz; / vida a los que esperan la muerte y no viene; excavan y la buscan más que un tesoro; / a quienes alegraría la sepultura, felices por hallar la tumba; / al hombre que tiene oculto el camino, al obstruir Eloaj su salida?» (3,3.11.16.12-13.20-23).

³⁶ Esta concepción retributiva estaba extendida en el pensamiento religioso-sapiencial del Próximo Oriente Antiguo, como

y píos son premiados y los perversos perecen y sus riquezas y alegrías son reducidas a la nada³⁷. Con aires de superioridad, hablando en nombre de una sabiduría ancestral³⁸, recuerdan a Job su ignorancia y su insignificancia³⁹, le invitan a alejarse de la maldad y a mantenerse fiel a Yahveh en espera de una recompensa⁴⁰ y, en fin, defienden su teoría de manera tozuda y ciega, negando la evidencia de la experiencia del propio Job. Éste, en cambio, no defiende una teoría, sino que habla desde la experiencia y les recuerda una y otra vez el dato que todos pueden constatar: que la piedad y rectitud no es pagada con bienestar y riquezas y que, más bien, son los malvados los que se enriquecen⁴¹. Se queja de los discursos vacíos de sus amigos, que no han sabido darle razones adecuadas o satisfactorias⁴², y, con ironía, se burla de su sabiduría, diciendo que él también conoce esa teoría y que si él estuviera en su situación también razonaría como ellos⁴³. Job, eterno rebelde de insobornable conciencia⁴⁴, afirma que jamás cederá ni les dará la razón: sabe que es inocente y se aferra a ello⁴⁵, a la espera de confrontarse directamente con Dios⁴⁶.

Finalizados los diálogos de Job y sus amigos y antes de entrar en el cuarto acto, encontramos un interludio intercalado posteriormente: el **himno a la Sabiduría** (28), cuyo tema fundamental es la trascendencia de la Sabiduría divina, que resulta impenetrable para la inteligencia humana. El hombre explora el universo y va extrayendo, con ingenio y tenacidad, sus tesoros ocultos, pero la Sabiduría —el máspreciado de todos los tesoros— queda fuera de su alcance (28,12.20). «Sólo Dios sabe su

muestran los textos que plantean el problema del justo sufriente (vid. n. 18). Especialmente interesante es la *Teodicea babilónica*, pues los argumentos de los amigos de Job son idénticos a los del ‘sabio’ de este poema.

³⁷ «Haz memoria, ¿qué inocente pereció jamás? ¿dónde fue masacrado un justo? / Yo sólo he visto a cuantos aran iniquidad y siembran miseria, cosecharlas» (4,7-8). «Transcurren en tormento los días del malvado; contados están los años del violento. / [...] / La ansiedad lo domina, la angustia lo aterra como monarca que aguarda un asedio. / Pues extendió la mano contra Dios; se atrevió a retar a Saddy» (15,20.24-25); «¿No sabes todo esto de siempre, desde que el hombre fue puesto sobre la tierra: / que es breve el solaz de los perversos, que la felicidad del impío dura un momento» (20,4-5).

³⁸ «Escúchame, yo te explicaré; he de contarte lo que he visto; / lo que han transmitido de nuestros padres, los sabios, sin velarlo» (15,17-18). Esta sabiduría ancestral es la doctrina de la retribución que el libro de Job viene a cuestionar.

³⁹ «¿Acaso fuiste el primer hombre nacido, engendrado antes que las alturas? / [...] / ¿Qué sabes tú que desconozcamos? ¿Qué entiendes tú que no entendamos?» (15,7.9); «¿Cómo te ha prendido el corazón y se te desorbita la mirada / volviendo tus resuellos contra Dios y soltando maldiciones por tu boca! / ¿Qué es un humano para ser justo? ¿Inocente un nacido de mujer? / Si no confía Eloaj en sus *qědošim*, ni a sus ojos permanecen limpios los cielos / ¡qué será del corrompido y maldito hombre, ahogándose en su propia iniquidad!» (15,12-16; cfr. también 4,17-19 y 25,4-5).

⁴⁰ «Pero, si está Dios en tus pesquisas y suplicas a Saddy; / si eres puro y recto, por ti velará, restituirá tu hogar legítimo» (8,5-6); «Pero, si es firme tu corazón y extiendes hacia Él tus palmas, / —aleja la maldad si es que está en ellas; no resida en tu tienda la injusticia—, / alzar tu frente sin mácula has de poder; acosado, no temerás. / Acabarás olvidando las penas, como agua pasada has de acordarte de ellas» (11,13-16).

⁴¹ «¿Por qué están vivos los perversos / y hasta envejecen y aumentan su fortuna?» (21,7); «¿Preguntasteis a los caminantes? No podréis contradecir sus respuestas. / Pues se libra el vil en el día de la catástrofe; a salvo se halla en el día de la cólera» (21,29-30).

⁴² «Como torrentera me han traicionado mis amigos; al igual que un cauce que ha perdido su corriente, / cuando en sus fuentes se funde la nieve, se enturbia su caudal en el ventisquero, / mas queda seco al tiempo del deshielo pues, al calor, desaparece, / serpentea la senda de su curso, mengua hacia el desierto, y desaparece / [...] / Así vosotros sois nada; veis el desastre y tembláis» (6,15-18.21); «Son hirientes las palabras rectas, mas, ¿qué valen vuestros reproches?» (6,25); «Vosotros inventáis mentiras, falsos curanderos. / ¡Oh, si os mantuviésteis en silencio sería sabiduría de vuestra parte!» (13,4-5); «Polvo son vuestros proverbios, barro vuestras réplicas» (13,12); «He oído muchas cosas como ésas; penosos consoladores sois todos. / ¿No hay límite para los discursos vacíos? ¿Qué te impulsa a replicar?» (16,2-3); «¿A qué ofrecerme vano consuelo? Sólo queda el engaño de vuestros argumentos» (21,34).

⁴³ «¿Qué gente tan importante sois, con vosotros morirá la sabiduría!» (12,2); «Pero también yo tengo inteligencia y no soy menos que vosotros; ¿quién no sabe todo eso?» (12,3); «Todo eso han visto mis propios ojos / lo han oído mis oídos y lo he comprendido» (13,1); «¿Si fuese mía vuestra vida también yo hablaría igual! / Hilvanaría palabras en vuestra contra; menearía la cabeza frente a vosotros» (16,4-5).

⁴⁴ «Pero Job no tolera reducción ninguna de su problema. Sabe que su inquietud es su única riqueza y no se satisface con que le expliquen, definan y ornamenten su penuria» (Cabodevilla 1967: 66).

⁴⁵ «He aquí, tengo preparada mi defensa: sé que soy inocente» (13,18); «¡Lejos de mí daros la razón! No renunciaré a mi honradez hasta que muera. / Me aferra a mi inocencia, no cederé; libre de reproche hasta el último de mis días» (27,5-6).

⁴⁶ «Pero yo quiero hablar a Saddy; insisto en dialogar con Él» (13,3).

camino, sólo él conoce su yacimiento» (28,23), y el único modo que tiene el hombre de acercarse a ella es temer, obedecer y «respetar al Señor» y «apartarse del mal» (28,28).

Tras este ‘interludio’, se retoma el hilo narrativo y entramos en el **cuarto acto: el diálogo entre Job y Yahveh** (29-31.38-42,6). El debate anterior ha llegado a un punto muerto y las respuestas teóricas, herméticas y ‘precocinadas’ de los amigos no logran satisfacer a Job —¡ni a nadie!—, que decide entonces dirigirse directamente a Yahveh en una **confesión final** (29-31) en la que evoca su antigua felicidad (29), contraponiéndola amargamente a su miseria presente (30) y, convencido de su integridad y rectitud, declara su propia inocencia (31) y exige que sea el mismísimo Yahveh quien le responda, convocándole a comparecer en un juicio: «¡Quién me diera alguien que me escuche en audiencia! ¡Aquí está mi firma! ¡Que me responda Saddy! / Ya está escrita el acta por mi acusador; juro que la llevaré sobre mi espalda, apretada como una diadema. / Juro que le daré cuenta de todos mis pasos, que me allegaré a él como a soberano» (31,35-37).

Antes, no obstante, de que se produzca la intervención de Yahveh, encontramos otra sección interpolada posteriormente: los **discursos de Elihú** (32-37), un personaje aparecido de repente que desautoriza a Job y a sus interlocutores insistiendo en que el sufrimiento puede ser un instrumento en las manos de Dios para encaminar al hombre hacia el bien y preservarlo de la arrogancia. Estos capítulos, que interrumpen el hilo narrativo justo entre la última apelación de Job y la intervención de Yahveh, fueron con toda probabilidad intercalados con posterioridad en respuesta a la necesidad de hacer el libro más aceptable entre aquellos sectores del gremio sapiencial que se sentían ofendidos por la actitud ‘arrogante’ y provocativa de Job (33,8-18) y a disgusto con sus amigos por no haber sabido refutar debidamente los argumentos de aquél (32,9-22). Los discursos de Elihú representan el sentir de aquellos sabios judíos que pretendían “corregir” el libro recibido para hacerlo menos ofensivo y más aceptable, e incluso iluminar por adelantado las palabras de Yahveh, constituyendo una suerte de primer comentario teológico al libro⁴⁷.

Llegamos, por fin, a la esperada **intervención de Yahveh** (38-41): dos misteriosos discursos en los que, a través de una larga serie de preguntas retóricas⁴⁸, de bellas imágenes de los prodigios de la naturaleza y de la detallada descripción de dos animales fantásticos que representan a las fuerzas del mal, Yahveh muestra a Job la grandeza de Su sabiduría y Su poder, haciéndole consciente de su ignorancia e impotencia (40,4-5; 42,2.4). El significado de estos discursos ha sido y sigue siendo objeto de discusión, pues no resulta muy poco inmediato⁴⁹. Un buen número de estudiosos cree que Yahveh no responde a Job: sus discursos no son más que la demostración de su omnipotencia y nada tienen que ver con el drama del hombre de Uz, pues responden con problemas físicos a problemas morales —*ergo* no responden—⁵⁰. En efecto, los discursos de Yahveh frustran nuestras expectativas

⁴⁷ Es llamativo, de hecho, cómo Elihú es el único personaje del libro perteneciente al pueblo de Israel: es presentado como descendiente de Abraham, y *El-i-hu* significa ‘*El es mi Dios*’ o, quizá, *Yahveh es mi Dios*, como Elías, *El-i-yahu*. La actitud de Elihú refleja la de todos aquellos que creen haber entendido las verdades divinas y se erigen en jueces del resto. Sobre esta sección, véase Trebolle y Pottecher 2011: 148-149 y Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 61-66 y 558-646. Véase también la irónica y crítica novela de Andueza Soteras 2018.

⁴⁸ Por ejemplo: «¿Dónde estabas tú cuando Yo fundaba la tierra? Hazlo saber, si conoces la Sabiduría. / [...] ¿Quién encerró con doble puerta al Mar al irrumpir impetuoso del seno materno [...]? / [...] ¿Has ordenado amanecer alguna vez en tu vida, asignando su puesto a la Aurora [...]? / [...] ¿Cuál es la senda que conduce a la morada de la luz? Y las tinieblas, ¿cuál es su lugar? / [...] ¿Tiene padre la lluvia? ¿quién engendra las gotas del rocío?» (38,4.8.12.19.28).

⁴⁹ Véase un resumen de las distintas lecturas en Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 66-76 y 650-663.

⁵⁰ Son «respuestas del todo impertinentes» (E. Shillito), una «magnífica impertinencia» (C. J. Ball), «pezzi di bravura» (D. H. Duesberg), una «burla diabólica» (C. H. Cornill) o un «ejercicio retórico» (A. Nairne). «La divinidad que aparece

y desconciertan a cualquiera⁵¹, pero, aunque al occidental moderno le cueste entender en qué sentido pudo la intervención de Yahveh ser una respuesta adecuada al sufrimiento de Job, lo que no podemos pasar por alto es que, de algún modo, lo fue; que Job «se sintió *corregido* por la intervención divina» y que su mirada fue *reconducida, reeducada o devuelta* a su lugar original: el de la criatura⁵².

Job deseaba volver a reconocer el rostro bueno de Yahveh (13,24), hablar y pleitear con Él para demostrar su inocencia o (13,20-24) y, en última instancia, encontrarse cara a cara con Él (13,15ss; 23,3). En cierto modo consigue las tres cosas: primero, el tono de Yahveh indica que no hay hostilidad⁵³ y el hecho de que se avenga a hablar con Job y no lo fulmine con un rayo —según la lógica de los amigos— es ya un dato significativo; segundo, Yahveh no da a conocer los pecados y delitos de Job (13,23) y, al callar sobre este punto, está implícitamente confirmando la inocencia del protagonista (reconocida también en el prólogo y el epílogo: 1,1.8; 2,3; 42,7-8) y la falsedad de las imputaciones de sus amigos, que presuponían el pecado de Job como causa de sus desgracias; tercero, Job entra en el umbral de una relación más cercana y experiencial con el Misterio, como revelan sus palabras finales: «Sólo de oídas te conocía, mas ahora te han visto mis ojos» (42,5). La actitud final de Job no es muestra del abatimiento y la resignación propios de quien se ve pequeño y frágil ante el despliegue de la omnipotencia divina, ni tampoco del enmudecer de quien abandona su causa por temor a ser aplastado por el Todopoderoso. Job no es *vencido* por Yahveh; tampoco es racionalmente *convencido*, pero sí profundamente *persuadido*⁵⁴ e internamente apaciguado por esa peculiar experiencia teofánica que tiene de, con o ante Yahveh: en la agitación de la *tormenta*, dentro de su propio *tormento*, Job vive una experiencia de tal naturaleza que las aguas de su espíritu se amainan y él, antes ahogado por la duda y el dolor, queda finalmente apaciguado y sereno⁵⁵.

en las nubes no aporta respuesta alguna al alma atormentada y el poema sobre la naturaleza, por muy objetivo y bello que sea, no puede sanar un corazón herido» (P. Volz); «Si estos poemas no se encontrasen en el libro, nadie los colocaría en él» (M. Jastrow); «[No veo] nada que no hayan dicho los amigos de Job después de mucho tiempo; [...] tres horas de ciencias naturales...» (L. Steiger); «YHWH responde a cuestiones morales con la Física» (E. Bloch); «Parece tratarse de algo verdaderamente irrelevante: es como agitar un sonajero ante un niño que llora, para distraerle del hambre» (R.A.F. MacKenzie). Las referencias en Carbajosa Pérez 2017 y Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 651-652. Algunos, incluso, han dado la vuelta a la cuestión defendiendo la autenticidad de estos discursos, cuya finalidad última sería demostrar que el universo no es moral ni tiene que serlo (en este sentido, por ejemplo, Cabrera 1998).

⁵¹ Conviene, no obstante, que nos preguntemos qué tipo de respuesta esperamos nosotros como lectores o comentaristas: ¿Un Dios que fulmine a Job con un rayo, como esperan los amigos? ¿Un Dios que se muestre comprensivo y trate de consolar a Job? Nuestras expectativas —nuestros prejuicios— condicionarán nuestra comprensión del libro. Según Alonso Schökel, «hemos de distinguir dos tipos de expectación: una cerrada y otra abierta. La expectación cerrada ha fijado de antemano el cauce y no acepta una solución que discurra por otro cauce divergente. La expectación abierta se sitúa mirando en una dirección, pero dispuesta a girar para enfilar la solución ofrecida por el texto. [...] En el primer tipo de expectación, la respuesta última del autor no responde a mis previsiones, por lo que la rechazo o la critico o selecciono de ella lo que me va. En el segundo tipo de expectación, el autor sale por donde yo no esperaba, y como a la primera me despista, procuro seguirlo y descubrir el sentido de su pista» (Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 653). Por otro lado, «no es tan seguro que el hombre antiguo haya reaccionado así ante su lectura. [...] El propio Job entendió esta gran interpelación mucho antes y de modo mucho más inmediato que el lector moderno» (Von Rad 1973: 289).

⁵² Carbajosa 2017. En este sentido, Alonso Schökel dice que cuando Yahveh muestra a Job la grandeza de Su sabiduría y Su poder —las cuales, por otro lado, Job no ha cuestionado en ningún momento (cfr. Job 12,10.13; 13,1)— no lo hace «para aplastarlo y dejarlo desdenosamente sin respuesta, sino para colocarlo en el puesto exacto, con la perspectiva correcta para enfrentarse a Dios» (Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 659).

⁵³ «El tono irónico y condescendiente de Dios muestra que no hay hostilidad. Job se siente internamente reconciliado con Dios, aunque le escuezan las preguntas. Dios no pronuncia palabras explícitas de consuelo; le basta un tono persuasivo y capaz de serenar. [...] Es una firmeza comprensiva, [...] paternal» (Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 658).

⁵⁴ El verbo persuadir, derivado del latín *suadeo* (recomendar, exhortar, proponer sin imponer) y ligado a *suavis* (dulce), según el semiótico Eddo Rigotti «subraya en el proceso persuasivo la respuesta al deseo. Persuade no simplemente lo verdadero, sino la verdad que corresponde a una espera, consciente o inconsciente, de felicidad. La dinámica de la comunicación implica a todo el hombre, la razón y el deseo, es decir, el corazón» (Rigotti 1998, cfr. también Rigotti 1995).

⁵⁵ Así opinan, por ejemplo, Chesterton («Job estaba desconsolado antes del discurso de Yahveh y queda consolado des-

Los discursos de Yahveh se entienden aún mejor a la luz del **epílogo** (42,7-17), en el que zanja la disputa entre Job y sus amigos a favor de aquél, condenando la actitud de éstos por «no haber dicho verdad» sobre Él, al contrario que su siervo Job (42,7)⁵⁶. Por último, se produce la restitución material de Job que recupera sus bienes por duplicado en una suerte de “final feliz” (42,10-17)⁵⁷.

2. “Van ellos palpando en la tenebrosa oscuridad”: dificultades al leer el libro de Job

Cualquier estudioso que pretenda abordar el libro de Job ha de hacerlo desde la humildad y el reconocimiento de las grandes dificultades que existen para desentrañar el sentido de uno de los libros más difíciles de la Biblia. Adentrarse en el libro de Job es entrar en «tierras de negrura, de oscuridad, de sombra y desorden, donde hasta la claridad es densa sombra» (10,22); sin un poco de luz es como ir «palpando en la tenebrosa oscuridad» (12,25). El propio Jerónimo, en el prólogo a su traducción del libro, da cuenta de estas dificultades cuando afirma que «incluso entre los hebreos el libro entero es considerado oblicuo y escurridizo y eso que los retóricos griegos llaman *eschēmatisménōs*, de modo que mientras dice una cosa, hace otra, como si quisieras asir con las manos una anguila o una lamprea: cuanto más fuerte se la aprieta, más rápido se escapa»⁵⁸.

Desde antiguo, los intérpretes y comentaristas se han preguntado por los puntos más problemáticos del libro, pero jamás plantearon el problema de su unidad o integridad —producto de los presupuestos interpretativos de la crítica histórica moderna—, sino que asumían que el libro de Job era, todo él, una manifestación coherente y unitaria. A partir del s. XVII se empezaron a señalar las

pués. No se le ha dicho nada, pero siente la terrible y estremecedora atmósfera de algo que es demasiado bueno para ser dicho»; Chesterton 2009: 284), Otto (Job, más que «forzado al silencio por la mera prepotencia», en realidad queda «convencido íntimamente, no en el abatimiento impotente [o en] la abdicación ante la mera superioridad»; la experiencia, a la vez reveladora y liberadora, que expresa el poema logra «convencer hasta a un Job, y no sólo convencerle, sino serenar su espíritu ahogado por la duda», haciendo que al fin experimente «una distensión interior de su tormento espiritual y un apaciguamiento»; Otto 2016: 164-165) e Isabel Cabrera («la voz de la tormenta realmente convence a Job, apacigua su espíritu como nada antes lo había apaciguado, ni siquiera su esperanza en un mediador. [...] Lo que convence a Job, lo que lo hace doblegarse, no son las explicaciones o los argumentos de Dios, sino esa presencia de lo sagrado que se muestra ahí, frente a él, con toda su majestad e inmensidad, como un portento, convirtiendo el misterio en milagro. [...] El convencimiento de Job surge del hecho de que Yahveh se le acerca, deja de ocultarse y se personifica frente a él, por eso Dios mismo es la respuesta»; Cabrera 1998: 140.141.150). Cámbiese en estas citas la palabra ‘convencido’ por ‘persuadido’ en el sentido expuesto por Rigotti (vid. n. 54) para evitar, si así se prefiere, la idea de un convencimiento lógico y racional logrado a través de la argumentación discursiva.

⁵⁶ La forma en que Yahveh zanja la disputa entre Job y sus interlocutores (o, mejor, entre esas dos actitudes existenciales: la encarnada por un Job que no reduce la exigencia de su razón y de su corazón y que apela al propio Dios como única salida, y la que encarnan los amigos, defensores de su idea de lo que es Dios) causa perplejidad entre los comentaristas modernos: ¿No contradice el discurso precedente de Yahveh? ¿Cómo puede decir ahora que Job tenía razón? Para resolver esta aparente contradicción, algunos limitan el alcance de este juicio divino a las confesiones finales de Job en los capítulos 40 y 42, y otros —presuponiendo orígenes independientes para la prosa y la poesía— consideran que estas palabras se refieren solamente al Job del prólogo. «Se diría que estos comentaristas se han puesto de la parte de Elifaz, Bildad y Sofar (y Elihu). El autor los desmiente. Ante todo, estos tres versos están escritos mirando hacia atrás, como complemento al diálogo. El veredicto de Dios abarca todo el proceso de Job, trabajoso, apasionado, sincero y humilde al final. Y eso es gran consuelo para los lectores. Así quiere Dios que lo trate el hombre que sufre: honradamente, en búsqueda afanosa, con valentía para no rendirse, hasta el encuentro, que es don suyo. Eso es hablar como un auténtico siervo. Lo demás, las pías trivialidades, el sistema férreamente construido, las supuestas verdades sin caridad lo ofenden e irritan. Job ora en nuestro nombre y nos enseña a orar» (Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 735). Véase también Frankel 2011-2012.

⁵⁷ A menudo se dice que este “final feliz”, en comparación con la profundidad dramática de los diálogos, infantiliza el mensaje del libro. Digamos únicamente que responde, por un lado, a las expectativas de un amplio público que exigiría ver traducido a lenguaje material el regreso de Yahveh junto a Job (de hecho, numerosas tradiciones no canónicas, tanto en el cristianismo como en el islam, amplifican la recompensa material; cfr. Carnevale 2010: 121.124.140) y, por otro, al deseo, nada infantil, de afirmar que el bien puede más que el mal y que el sufrimiento no es el destino último del hombre.

⁵⁸ «Obliquus enim etiam apud Hebraeos totus liber fertur et lubricus [resbaladizo, incierto, engañoso] et quod graece rethores vocant ἐσχηματισμένως [término empleado para describir el lenguaje figurativo retóricamente complejo], dumque aliud loquitur aliud agit, ut si vellis anguilam aut murenulam strictis tenere manibus, quanto fortius presseris, tanto citius elabitur» («Prologus in libro Iob», *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, ed. Weber 1994: 731).

diferencias de estilo entre las secciones en prosa y el bloque poético como signo claro de que detrás de ambas partes había autores diferentes: la prosa habría sido añadida a un poema preexistente (R. Simon) o, al contrario, el autor del poema tomó un relato popular que circulaba desde antiguo para enmarcar su poesía (K. Buddle y B. Duhm). Autores como E. Dhorme y K. Kautzsch rechazaron la opinión mayoritaria y defendieron una autoría única y una composición debidamente planificada. Kautzsch puso de manifiesto la incongruencia de quienes apostaban por autorías diferentes, que no eran capaces de explicar por qué a alguien —el redactor o compilador final del libro— se le ocurriría juntar dos textos que, por separado, defienden ideas contrarias⁵⁹. A pesar de ello, el consenso de la crítica bíblica hasta mediados del siglo XX ha sido dar por supuesto que «el libro de Job en su forma actual difícilmente puede ser considerado como una composición consistente y unitaria de un único autor»⁶⁰, ampliando el análisis diacrónico a otras secciones problemáticas dentro del bloque poético: el tercer ciclo de discursos de los amigos, que parece desordenado o inacabado; el poema de la sabiduría del capítulo 28 y los discursos de Elihú, que según muchos autores son añadidos posteriores, o la enigmática respuesta de Yahveh, que muchos estudiosos, incapaces de comprenderla, han descalificado de diversas maneras⁶¹. Un paso más allá suponen los análisis posmodernos del libro realizados por Clines y Good, que han desafiado los límites de los presupuestos modernistas acerca de la autoría y la unidad. David Clines, desde una perspectiva deconstructivista derrideana, lee el libro como una serie de declaraciones propositivas y argumenta que las partes en prosa y verso del libro socavan mutuamente sus respectivas afirmaciones acerca de la retribución y de la forma en que el ser humano debe comportarse ante el sufrimiento, privando, por tanto, a ambas posiciones de su pretensión de haber «divulgado una verdad sobre un significado trascendental único e indiscutible»⁶². Good, por su parte, trata las contradicciones del libro como una evidencia de la ilusión de la verdad unitaria y como una invitación al placer de la indeterminación, «deslizándose juguetonamente desde debajo de los muros y vallas que la búsqueda de la Verdad ha levantado a nuestro alrededor»⁶³.

Muchos, al tratar de resolver de un plumazo, mediante un análisis diacrónico o deconstructivista, las dificultades que presenta el libro de Job y llegan a la conclusión de que, de un modo u otro, el libro de Job carece de una unidad y un significado coherentes: el libro ha quedado deconstruido y su validez como tal, “destruida”. A menudo, el estudioso moderno manifiesta una marcada predisposición a deconstruir aquellos testimonios humanos que se escapan a su entendimiento y a su forma de concebir la realidad de las cosas (y, por lo general, lo antiguo, lo lejano, lo religioso y, en definitiva, lo ajeno suelen escapar a aquél) como única forma de asimilarlos y explicarlos: desmenuzados, atomizados y reducidos a pequeñas partes o unidades con valor y significado propios resultan más com-

⁵⁹ «El autor quiso componer un poema en el que se rechazaba por completo la vieja doctrina de la retribución. ¡Encuentra una vieja narrativa, que “enseña” exactamente lo contrario, y no tiene nada más urgente que hacer que copiar esta vieja historia sin cambios (Duhm, p. 1) y lanzarla al mundo junto con su poema! ¿Debemos creer que este talentoso autor fue capaz de un absurdo tal —ofrecer al público un libro que contiene tres “enseñanzas” totalmente diferentes, de las cuales la tercera contradice directamente a la segunda y la primera no tiene nada que ver en absoluto con la segunda y la tercera, de modo que sólo el lector dispuesto a ello pueda ver cómo puede encontrarle sentido a este Trilema? Verdaderamente, creo que el autor tenía más destreza en la redacción» (Kautzsch apud Newsom 2003: 6).

⁶⁰ Pope 1973: xxx. En este sentido, una autora más reciente escribió: «El libro de Job, por lo tanto, parece estar en conflicto consigo mismo [...]. Como el aceite y el agua, la historia del marco en prosa y el poema tienden naturalmente a separarse la una del otro a pesar de todos los esfuerzos por homogeneizarlos» (Zuckerman 1991: 14).

⁶¹ Véase el resumen de la problemática en Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 43-82 o Carbajosa 2012: 168-170.

⁶² Clines 1990: 123.

⁶³ Good 1990: 181.

prensibles o digeribles. Así, se intenta explicar atendiendo únicamente a los significados parciales de cada una de esas partes que en la mente del hombre contemporáneo aparecen como contradictorias o disonantes, pero sin buscar el significado global del libro concebido como una unidad. Pero en este proceso de descomposición o *analysis* se pierde, si no se realiza a continuación el viaje en dirección contraria, el sentido y unidad que el *todo* —que no es una mera suma de las *partes*— puede poseer, transmitir, evocar o sugerir en su forma final. En otras palabras: mientras el análisis decompositivo de cualquier texto sea el único camino recorrido y no sea entendido como un viaje de ida que exige necesariamente un viaje de regreso, habremos perdido en el proceso tanto como hayamos ganado. Es por ello que no me resultan convincentes las conclusiones a las que ha llegado la crítica histórica a través del estudio diacrónico del libro, que niegan la posibilidad de entenderlo como una unidad con sentido; ni tampoco las de los enfoques deconstructivistas, que, aunque conciben el libro como una unidad literaria, niegan que tenga un sentido coherente y rechazan cualquier noción de verdad.

Prefiero, pues, buscar un enfoque alternativo. Para empezar, hemos de pensar que la mentalidad y las formas de expresión del poeta poco tienen que ver con las nuestras, de modo que nuestra comprensión del libro de Job va a ser *modernamente* limitada⁶⁴ y que lo que para algunos ojos modernos son evidencias de falta de unidad y coherencia, no supondría semejante problema para los antiguos⁶⁵.

En segundo lugar, habría que considerar que en la Antigüedad una idea o verdad compleja podía ser presentada o explicada mediante un discurso poliédrico o polifacético, confiriendo una imagen más completa de la misma, como escribe Henri Frankfort⁶⁶. No quiero con esto decir que para entender el libro haya que renunciar a una noción de verdad coherente —como Good o Clines— ni tampoco juzgar que el poeta presenta múltiples respuestas, a veces contradictorias, a la pregunta por el sufrimiento del justo —como Besserman—. Siendo muchos los mensajes o enseñanzas que se pueden extraer del libro, creo que la respuesta al drama de Job es coherente: el sufrimiento, que no puede ser entendido como un castigo divino por algo que el hombre haya hecho —fin de la tradicional doctrina de la retribución—, sólo puede ser vivido adecuadamente —como le sucede a Job— en el marco de un encuentro o relación con el Misterio, pues la vivencia de lo divino transforma radicalmente el sentido del sufrimiento, y de nada sirve intentar apagar el grito y el dolor con teorías ‘precocinadas’ que

⁶⁴ En este sentido, véase el comentario de Von Rad en la n. 51.

⁶⁵ Por un lado, para los antiguos lectores de la Biblia, «darse cuenta de una incongruencia, opacidad o repetición —el tipo de cosas que hace que un lector contemporáneo sospeche de un error o intervención del escriba— era una buena noticia, no mala: hay más por saber. El significado no se posaba en la superficie de los textos, sino que jugaba al escondite con los lectores. [...] La contradicción aparente, la redundancia o el absurdo eran invitaciones a profundizar más allá y a leer de manera más amplia y creativa» (Kugel 2007: 51-64). Por otro, «el *Libro de Job* ha podido crecer gradualmente, como la Abadía de Westminster lo hizo. Pero los autores de la antigua poesía popular, así como los constructores de la Abadía de Westminster, no atribuían tanta importancia a la fecha y a la autoría; esa importancia es creación exclusiva del individualismo demencial de los tiempos modernos. [...] Creed si queréis que el prólogo de Job y el epílogo, así como el discurso de Elihú, han sido insertados después de que el original se hubiese concluido. Pero no supongáis que tales inserciones tienen ese carácter obvio y espurio propio de cualquier inserción en un libro moderno individualista. [...] Recordad que el mundo antiguo, que creó poemas como la *Iliada* y la *Odisea*, siempre conservó la tradición de lo que se estaba creando. Un hombre podía dejar a su hijo un poema para que lo terminase como él mismo lo habría terminado, del mismo modo en que un hombre puede legar un terreno a su hijo para que lo trabaje como él lo hubiese trabajado. La *Iliada* puede haber sido escrita por un solo hombre o por cien. Pero recordemos que en aquellos tiempos había más unidad en cien hombres que la que hay hoy en un solo hombre. Una ciudad era como un hombre. Hoy un hombre es como una ciudad en guerra civil. [...] El libro posee unidad en el sentido de que toda gran creación tradicional posee unidad; en el mismo sentido, pues, en que la Catedral de Canterbury posee unidad» (Chesterton 2009: 273-275).

⁶⁶ «Los antiguos no intentaron resolver los problemas últimos a los que se enfrentaba el hombre mediante una teoría única y coherente: ese ha sido el método de aproximación desde los tiempos de los griegos. El pensamiento antiguo —pensamiento *mitopoeico*, ‘creador-de-mitos’— admitía juntas ciertas *percepciones* limitadas, que se consideraban *simultáneamente* válidas [...] cada una correspondiendo a una determinada avenida de enfoque» (apud Besserman 1979: 18).

intenten, como los amigos, explicar a Dios, cuya Sabiduría es humanamente inalcanzable. Dentro de este marco global de sentido hay otros mensajes secundarios que, aunque no los podemos censurar, son tan solo parciales y no confieren el sentido completo o total del libro.

En tercer lugar, algunos autores han señalado, acertadamente a mi modo de ver, la necesidad de leer el libro de Job de acuerdo con su carácter polifónico: en él convergen muchas voces y, como lectores o intérpretes, hemos de esforzarnos por no reducirlo a una sola perspectiva ni acallar ninguna de las otras voces⁶⁷, cosa que, por otro lado, es difícil, ya que nosotros, espectadores, nos aproximamos a la historia de Job como lo hacen sus amigos: sin estar en su piel, sin conocer la mente de Dios y con una serie de ideas preconcebidas que condicionan nuestra lectura⁶⁸. Por otro lado, Newsom ha propuesto abordar el libro de Job mediante el modelo de análisis literario propuesto por Mijaíl Bajtín basado en la polifonía del texto y en el sentido dialógico de la verdad, modelo a partir del cual emerge una unidad dinámica formada por diversas voces, conciencias y orientaciones humanas (polifonía) y abierta (*infinalizabilidad*)⁶⁹. Así, en una escritura polifónica el autor da vida a diversas conciencias que van a hablar por sí mismas y con autonomía, a desarrollarse libremente y a cantar en una pluralidad dialógica de voces. De este modo podemos salvaguardar la unidad de composición y de sentido del libro de Job si dejamos de lado nuestra concepción monológica de la verdad y monofónica del texto y consideramos el libro de Job como un texto polifónico en el que escuchamos varias voces libres y bien diferenciadas entre sí creadas por un mismo autor.

Es más, podemos preservar la unidad y coherencia del libro de Job incluso asumiendo que tras su polifonía no hay un único autor, sino una conciencia creadora unitaria. Es decir, no necesariamente tuvo que ser una sola persona la que escribiese de una sentada todo el texto, sino que pudieron ser varios autores —incluso dilatados en el tiempo a lo largo de varias generaciones⁷⁰—, pero manteniendo la conciencia unitaria del sentido del libro. Quizá ayude pensar el libro de Job como un texto o *tejido*⁷¹ en

⁶⁷ «El libro no es reducible a una sola voz y, en este sentido, muchos de los comentarios y reinterpretaciones resultan decepcionantes y unilaterales por quedarse con una única perspectiva. No cabe suprimir o ridiculizar la voz de los amigos, pues no deja de ser la de la sabiduría convencional vigente en toda época, con la que operan habitualmente tanto las personas como las instituciones. La de Job se alza irónica y sarcástica frente a un Dios injusto, pero no deja de mostrar reconocimiento y admiración ante lo creado. Se convierte al final en la voz de un silencio, de un discurso interior en el que lo importante es lo que no se alcanza a expresar. La de Elihú, finalmente, quiere terciar entre todos ellos y temperar con disciplina espiritual el antropocentrismo de Job. La tan esperada de Yahvé oscila entre el lenguaje de la absoluta incomprendibilidad de lo divino y el de su lucha contra las fuerzas latentes del Caos. A esta polifonía de voces ha de corresponder una interpretación sensible a la diferencia, a la verdad del otro y del absolutamente Otro. Y es que la voz de *Job* es la de un disidente, aceptado y reconocido por la tradición, pero nunca acallado. [...] El libro de *Job* acrisola otras muchas [voces]. Es, pues, un texto ampliamente polifónico» (Trebolle y Pottecher 2011: 172).

⁶⁸ «Haríamos bien en asumir que todos los intérpretes de Job vienen a la historia como lo hacen los amigos de Job. Nosotros no somos Job, y no conocemos la mente de Dios ni lo que sucede en su corte. Llegamos a esta insoportable historia con prejuicios y tratamos de darle sentido con nuestra imaginación limitada. [...] No hay lugar para nosotros en el texto excepto como amigos —tal vez como tardías apariciones como Elihú—, aunque ha sido grande la tentación de hacerlo mejor que el propio Dios de Job. Parte de la biografía del libro de Job es la historia de los amigos de Job a lo largo de los siglos, lectores que creen conocer y comprender los sufrimientos de Job, su naturaleza y el significado de su historia» (Larrimore 2013: 22-24).

⁶⁹ Newsom 2003. Su propuesta ha sido seguida por Hyun 2013. Bajtín (1984) elaboró esta teoría estudiando a Dostoievski.

⁷⁰ Tengamos en cuenta que el texto bíblico «experimentaba un proceso de crecimiento durante varios siglos, el tiempo que mediaba entre la forma primitiva del núcleo de un libro bíblico y la forma final. El texto bíblico no es el resultado de la imaginación de un individuo que vierte el resultado de su actividad creadora en un soporte escrito sentado ante un escritorio. El concepto de autor es, sobre todo, colectivo. En ocasiones crean textos nuevos a partir de los existentes, pero, la mayor parte de las veces, su tarea consistía en agrupar, compilar, reordenar, fusionar e introducir comentarios editoriales que dieran una nueva orientación al sentido de un pasaje. Los autores, redactores y editores anónimos participaron en un dilatado proceso, en el que sus aportaciones individuales quedaron diluidas en el resultado final» (Seijas 2014: 30-31).

⁷¹ Texto viene del latín *textum*, participio pasivo del verbo *texo*, tejer. También en el árabe —lengua semítica, como el hebreo— encontramos una asociación lingüística similar. Existe en la jurisprudencia islámica moderna una técnica, el

el cual han sido hilvanadas y entrelazadas diferentes unidades de significado que, en conjunto, unidas de una manera precisa e intencionada por el autor o *tejedor*, adquieren un significado y un sentido mayores al suyo individual. Pensemos, afinando la metáfora, el libro de Job como una colcha a retales —de esas que nuestras abuelas confeccionaban para no desaprovechar los trozos de tela que hubiera por casa— en la que las partes —visiblemente diferentes en forma, materia, grosor, textura o color, pero también en cuanto a su procedencia, antigüedad e historia— se subsumen en una unidad mayor cuando son cosidas, entretejidas y combinadas por el arte de ‘la abuela’. Además, los retazos de tela *suelos* tendrían un sentido considerablemente menor al que pudieran tener conformando un *todo* —de hecho, estaban en un cajón de sastre, aguardando a ser utilizados—, pero una vez pasados por la mano tejedora, adquieren un significado nuevo y un sentido de unidad mucho mayor que sólo se puede apreciar contemplando la colcha en su estado final. Además, en el proceso de elaboración del texto-tejido-colcha, hay un orden y una intencionalidad muy claros al servicio de un cierto sentido de unidad y coherencia. Vista de forma diacrónica, es evidente que la colcha está compuesta de trozos de tela preexistentes, independientes y diferentes entre sí en forma y contenido, e incluso puede que haya sido elaborada en generaciones sucesivas; pero, vista de forma sincrónica, la colcha tiene una profunda unidad y un sentido que van más allá de las partes. Pues bien, lo mismo sucede con el libro de Job: en él descubrimos distintas voces y unidades de significado cuyas diferencias se funden en un todo —como los retales en la colcha— dotado de un sentido superior al de las partes, coherente y profundamente unitario.

3. Job desde el texto bíblico hasta los albores de la Edad Media

Cualquiera que lea hoy el libro de Job se sorprenderá de que su protagonista haya pasado a la posteridad como modelo de paciencia —una paciencia entendida como ciega y piadosa sumisión a los imprevisibles designios de un Dios que tan pronto da como quita (1,21)—; como modelo, por tanto, de quien, sufriendo inmerecidamente, se mantiene firme en su fe en Dios, sin flaquear ni maldecir, y espera pacientemente que Éste responda de alguna manera⁷². Sin embargo, esa imagen de un Job paciente que acepta las desgracias sin rechistar y que no muestra ápice alguno de la más razonable y sana rebeldía humana no se corresponde con la realidad del libro bíblico y transmite una enseñanza que tiene poco que ver con la experiencia auténticamente humana que vive Job. ¿Cómo es posible unos pocos versos del prólogo (1-2) y el epílogo (42,7-17) hayan eclipsado al Job irritado y querellante, impaciente y peleón, que durante la mayor parte del libro (3-42,6) defiende infatigablemente su inocencia hasta vérselas con el propio Yahveh? ¿Dónde ha quedado ese Job de insobornable conciencia que exige una respuesta ante el mal y el sufrimiento y que sacude los pilares del cielo hasta arrancarla del mismo Dios? ¿Cómo es posible que casi nadie hable de la impaciencia de Job?

El porqué de esta contradicción entre el popular paciente Job y el Job querellante del libro bíblico ha de ser buscado en las primeras etapas de la historia de su recepción. A fin de entender cómo

talfiq, consistente en la combinación selectiva de diferentes doctrinas legales sobre un mismo asunto o en la derivación de nueva normativa a partir del material preexistente de distintas escuelas jurídicas. El término procede de la raíz *l-f-q*, que significa, en su forma segunda (*laffaqa*, *yulaffiqu*), ‘juntar trozos unos con otros’, ‘combinar’ o ‘inventar’ y, en su forma primera (*lafaqa*, *yulfiqu*), ‘coser algo de punta a punta’. Igual que el *texto*, el *talfiq* consiste en tejer, entrelazar, urdir, juntar o coser de punta a punta trozos que, a través de su selección y refinamiento pueden combinarse de forma coherente dando lugar a un nuevo *tejido*, con un sentido superior al de las partes por separado.

⁷² La expresión castellana “tener más paciencia que el Santo Job” encuentra sus análogas en otras lenguas europeas: “ha più pazienza di Giobbe”, “avoir la patience de Job”, “have the patience of Job”, “é preciso ter mais paciência que Jó”, etc. Incluso en el mundo árabe está extendida la expresión *šabr Ayyūb* (“la paciencia de Job”).

se originó el tópico de la paciencia de Job —que hunde sus raíces en tradiciones paralelas a la canónica—, así como de conocer las grandes líneas interpretativas del libro de Job antes de la Edad Media, repasamos a continuación algunos pasajes de la literatura judía y de la literatura cristiana antigua sobre la historia y la figura de Job.

3.1. Job en la literatura bíblica judía

La mención más antigua de Job aparece en el libro de **Ezequiel**, que data de principios del s. VI a. C., lo cual significa que el personaje de Job —en una primitiva versión, haciendo referencia, quizá, a un Job cananeo o mesopotámico anterior al Job bíblico⁷³— era ya conocido un siglo antes de cuajar el libro. En el pasaje (Ez 14,12-14.20 [anexo 2.1]) aparecen Noé, Daniel y Job como varones justos que se salvarán por su rectitud pero que, en el contexto de transición de conciencia colectiva a conciencia individual, no salvarán a sus hijos e hijas, porque la salvación empieza a ser una cuestión individual y no colectiva (Ez 18). Esta primera alusión a Job, aunque no se refiere al protagonista del libro canónico, será importante para la consolidación de la imagen ejemplar de un Job justo, recto y paciente. De hecho, hallamos ecos de este pasaje en el **Eclesiástico** (c. 190-180 a. C.) [anexo 2.2] y en la tradición cristiana posterior⁷⁴.

Más allá de estas referencias esporádicas a un Job justo, el primer gran hito en la conformación del mito del paciente Job fue la traducción —*traduttore traditore*— del libro canónico al griego en la segunda mitad del s. II a. C. en la llamada versión de los Setenta, **Septuaginta** o LXX⁷⁵, elaborada entre los siglos III a. C. y II d. C. en el contexto del judaísmo helénico alejandrino. La traducción griega del libro de Job [LXXJob] presenta diferencias muy significativas respecto al texto hebreo, siendo uno de los menos literales dentro del corpus de los LXX, tanto por la reducción de su extensión⁷⁶ como por los cambios y sustituciones de texto que efectuó el traductor, constituyendo así el primer paso de su andadura como *textus semper recipiendus* y prácticamente una primera relectura del original hebreo. Aunque las causas de las diferencias textuales son principalmente de tipo lingüístico, estilístico o filológico, en no pocos casos jugó un papel importante las consideraciones dogmáticas y teológicas del traductor, que le empujaron a intentar evitar los antropomorfismos y antropopatismos del original, a subrayar la trascendencia absoluta de Dios y a mitigar el escándalo de un Job que se bate, casi con insolencia, contra un Dios insensible a sus sufrimientos⁷⁷. Esto supone un primer cambio importante en la recepción e interpretación del libro: el Job peleón y rebelde del texto canónico, enfrentado a Dios en defensa de su inocencia, es ahora bastante más humilde, paciente, piadoso y ortodoxo⁷⁸. Es, pues, en la versión griega antigua, que fue la manejada y transmitida durante siglos por los cristianos, donde comenzó a forjarse la imagen del paciente Job. Podría decirse que el traductor quiso, igual que

⁷³ Trebolle y Pottecher 2011: 103.

⁷⁴ Véase Kress 2004. Noé, Daniel y Job significarán respectivamente los prelados, los clérigos y los esposos. Véase, por ejemplo, Orígenes (*Homiliae in Ezechielem* 4,4-8; PG 13: 699-704); Agustín [anexo 3.18], o, por tomar dos muestras mucho más tardías, el *Epigrama* 44 de Hildebert de Lavardin (1056-1133) y la *Aurora* de Petrus Riga (1140-1209) (vid. Dinkova-Bruun 2016: 329 y 340-341).

⁷⁵ Sobre la relación entre la *Septuaginta* y las otras versiones de la Biblia, véase Trebolle 1993: 273-340.

⁷⁶ Es aproximadamente una sexta parte más breve que el texto masorético y la cantidad de texto omitido es mayor según avanza el libro: 4% en caps. 1-15; 16% en caps. 15-21; 25% en caps. 22-31; 35% en caps. 32-37, y 16% en caps. 38-42 (NETS: 667). Sobre el Job de la *Septuaginta*, véase Fernández Marcos 2012 y la introducción en LXX III: 413-424.

⁷⁷ Sobre los diferentes motivos de las diferencias textuales, véase Fernández Marcos 2012 y LXX III: 416-419.

⁷⁸ Véanse algunos ejemplos en Seow 2013: 112-114.

el autor de los discursos de Elihú, corregir al protagonista y sus erradas palabras⁷⁹.

Además, la versión griega presenta algunos detalles que tuvieron una gran influencia en la tradición exegética, literaria e iconográfica posterior. Las tradiciones griegas más importantes son el verso 2,9a-e referente a la mujer de Job [anexo 2.3], que adquiere un mayor desarrollo y presenta un evidente paralelo con otro pasaje del libro de Tobías (*vid. infra*), y el extenso verso 42,17a-e [anexo 2.4], que evidencia una creencia escatológica en la resurrección de los cuerpos no presente en el libro hebreo de Job⁸⁰ y que aporta una serie de datos biográficos procedentes de tradiciones secundarias que interesaron mucho a los intérpretes antiguos —preocupados por saber con exactitud quién fue aquel hombre del que nos habla la Biblia— y que gozaron de amplia difusión en la Edad Media.

Encontramos significativos paralelismos con la historia de Job en el libro de **Tobías**, que data de c. 200-170 a. C. —cercano, por tanto, a la traducción griega de Job—. Tobit, al igual que Job, es un hombre honrado, recto y piadoso que de pronto se ve afectado por una enfermedad que le hunde en una situación de miseria y desgracia social. Pero él, como Job, se mantiene firme en su fe, provocando, en última instancia, una dura crítica por parte de su mujer [anexo 2.5]. El paralelismo es mayor si el pasaje de la mujer de Tobías se compara con el de la de Job en la traducción griega [anexo 2.3]. En la versión de la Vulgata (c. 382), además, encontramos referencias explícitas a la historia de Job y a su modélica paciencia, de la cual también Tobit sería un insigne ejemplo [anexo 2.6]. Esta estrecha vinculación entre ambos personajes encuentra también ecos en la tradición cristiana posterior⁸¹.

También en el s. II a. C., el historiador judeohelénico **Aristeas** (no confundir con el autor de la *Carta de Aristeas*) nos proporciona en su tratado *Peri Ioudaíon* un retrato de Job que coincide con el de los LXX: Job aparece como un hombre justo, piadoso y paciente⁸². El texto de Aristeas elimina el diálogo, por lo que no hay en él palabras desafiantes de Job; un Job que decide expresamente mantenerse recto y piadoso y que es finalmente restituido por Dios, impresionado por su fortaleza o *eupsychia*, palabra que implica una voluntad de permanecer en el sufrimiento y la tribulación⁸³.

Todas estas tradiciones referentes a Job inspiraron y fueron desarrolladas en el apócrifo **Testamento de Job** [TestJob]⁸⁴, un interesantísimo comentario narrativo o midrás hagádico del libro de Job realizado a partir de la versión de los LXX, escrito por un judío egipcio —posiblemente relacionado con los círculos terapeutas de los que informa Filón de Alejandría— entre los siglos I a. C. y I d. C. La obra buscaba completar el Job canónico en la misma línea que lo hacía la traducción de los LXX, vinculando al personaje con el pueblo judío (Job enlaza con Esaú [Edom]; se casa con Dina, hija de Jacob, y prohíbe a sus hijos desposar a mujeres paganas) y presentándolo como modelo de prosélito justo (*ger saddiq*) que practica la limosna y las obras de misericordia con los vivos y con los difuntos (*eleēmosúnē*, 9-14), igual que Tobit. TestJob desarrolla ampliamente detalles biográficos sobre Job y los personajes que le rodean —especial protagonismo cobran las figuras femeninas—, adquiriendo una mayor plasticidad. Algunos de los elementos de TestJob gozaron de amplia difusión

⁷⁹ Así, al verso 19,4 («Si en verdad me extravié, yace en mí el extravío»), le añade un hemistiquio que explica el origen del error de Job: «por haber dicho una palabra que no era necesaria, y mis palabras yerran y no son oportunas» (19,4b).

⁸⁰ Sobre las creencias escatológicas en el libro de Job y el tema de la resurrección, véase el anexo 4.

⁸¹ El primer autor cristiano en comparar a Job y Tobit en relación a la paciencia fue Cipriano de Cartago (200-258) [anexo 3.6]. Para otros ejemplos, véase Carnevale 2010: 63, 88, 106 y 159.

⁸² Conocemos el texto de Aristeas a través de una cita de Alejandro Polyhistor (c. 100-40 a. C.) transmitida por Eusebio de Cesarea (c. 260-340) en su *Preparatio Evangelica*, IX.25 [anexo 2.7].

⁸³ Cfr. 2 Mac 14,18 y 4 Mac 6,11 y 9,23.

⁸⁴ Véanse las ediciones de Piñero 1982 y Spittler 1983. Ver también Begg 1994; Wisse 2003: 35-50 y Haralambakis 2012.

en la tradición antigua y medieval, como por ejemplo los pasajes relativos a su primera mujer [anexo 2.8.a], que hace lo posible para ayudar a Job en su miserable condición (trabaja como sirvienta en casa ajena, igual que en las mujeres de LXXJob y Tobías, y finalmente se ve forzada a vender sus cabellos a Satán a cambio de algo de pan para llevar a su esposo) pero que termina condenando su actitud; o los relativos a Satán disfrazado de mendigo para engañar a Job [anexo 2.8.b]. Pero, sin duda, las diferencias más importantes respecto del libro canónico se refieren al propio Job. En primer lugar, desde el principio conoce quién es el causante de sus desgracias (7-9) y sabe que debe soportar estos ataques para finalmente alcanzar la vida del Más Allá. Apoyado en la promesa divina de la resurrección [anexo 2.8.c] libra una auténtica lucha contra Satán, siendo presentado como un *athletés* o campeón de Dios —motivo altamente explotado en la patrística y la tradición medieval—. Concibe el mundo como el campo de batalla entre Dios y Satán; batalla que él mismo asume en sus carnes, consiguiendo finalmente vencer a Satán [anexo 2.8.d]. Job aparece, así, como modelo de paciencia y resistencia (*hypomonē* y *makrothymía*) virtudes que son exaltadas por encima del resto [anexo 2.8.e]; no es el rebelde del libro canónico, sino el campeón que lucha por Dios y que exalta la justicia divina frente a las dudas de sus interlocutores (sus amigos-reyes y sus hijas), invirtiendo así los papeles. Un detalle narrativo que sirvió para enfatizar dramáticamente la paciencia y resistencia de Job como una actitud voluntariamente escogida y que tuvo gran influencia posterior es el relativo a los gusanos que recubrían el cuerpo de Job en el estercolero: cuenta el protagonista de TestJob que cuando un gusano se le caía del cuerpo él lo devolvía a su llaga, mostrando una total aceptación del sufrimiento y una completa falta de interés por mitigar su dolor [anexo 2.8.f].

Los textos que rápidamente hemos repasado —especialmente LXXJob y TestJob— muestran que ya desde los primeros pasos de la recepción de la historia de Job existió «una tradición textual paralela a la del texto hebreo conocida desde antiguo, que tuvo gran repercusión en las tradiciones judía, cristiana e islámica, así como en la literatura y en las artes»⁸⁵. Una tradición paralela que silenciaba al Job querellante del libro canónico y que retrataba a Job como un paciente sufridor y perseverante luchador contra el mal que, lejos de elevar su voz contra Dios, resiste confiado en que lo hace por la causa divina y con la esperanza de la resurrección, y reprueba a quienes, como su mujer, le animan a abandonar su actitud de paciencia, fe y esperanza. Una tradición, por otro lado, que debió tener un carácter bastante permeable y estar vinculada a las vías de transmisión oral.

Esta tradición paralela ejerció un gran influjo en la interpretación antigua y medieval del libro de Job, de modo que las primeras referencias cristianas al mismo inciden sobre todo en el carácter ejemplar del paciente Job. Así, la **epístola de Santiago** [anexo 2.9] exhorta a imitar la paciencia o *hypomonē* de Job, término que remite más a TestJob, donde aparece en numerosas ocasiones [anexo 2.8.e], que a LXXJob, donde lo hace tan solo una vez⁸⁶, y que tiene una connotación específica de sumisión —alude, pues, a una fortaleza y un aguante del sufrimiento sin cuestionamiento alguno, sin oponer un mínimo de resistencia, ‘sin rechistar’—. Es interesante también el hecho de que Sant 5,11 se refiere al ejemplo de la paciencia de Job de la que «habéis oído contar», no «que habéis leído» o «que os han leído», es decir, se está refiriendo probablemente a la historia de Job transmitida por la tradición oral, más permeable a elementos extracanónicos tendentes a la imagen del Job paciente, y

⁸⁵ Treballe y Pottecher 2011: 177.

⁸⁶ En 14,19, traduciendo el hebreo *tiqvāh*, ‘esperanza’.

no al libro canónico leído en las sinagogas⁸⁷.

3.2. Job en la literatura cristiana antigua

Job entró en la tradición cristiana antigua a través de esta exhortación neotestamentaria y pronto se desarrolló el tema de la paciencia de Job. No podemos aquí abordar en profundidad los diferentes elementos, líneas y protagonistas de la interpretación patrística de Job⁸⁸, aunque sí daremos algunas pinceladas. Desde el principio, Job es tenido como modelo de rectitud [anexo 3.1] y de fortaleza, resistencia y **paciencia** ante el sufrimiento y las tentaciones diabólicas. Así, en el tratado *De patientia* de Tertuliano (155-240), Job es presentado como ejemplo y testimonio de paciencia, tanto de espíritu y alma como de cuerpo y carne, y como trabajador de la victoria de Dios, campeón o *athletés* de Dios armado con la lorica y el escudo de la paciencia y la integridad [anexo 3.3]. Otros amplían el abanico de virtudes atribuidas a Job: para Clemente de Alejandría (150-215) Job es el verdadero gnóstico, ejemplo de humildad, de paciencia, de sumisión y amor a Dios, de desprendimiento y de alejamiento del pecado [anexo 3.4]; Cipriano de Cartago (200-258) ve en él un modelo no sólo de paciencia sino también de caridad [anexo 3.6], y Basilio de Cesarea (330-379), gran teólogo del ascetismo, ve en él un modelo de paciencia, continencia y ascesis, interpretación que sigue Gregorio de Nisa (c. 335-394), que ve a Job como modelo de resistencia al dolor y de tensión ascético-mística. Un comentario anónimo arriano (c. 384-387) presenta a Job como modelo para el cristiano por su ejemplar paciencia y, sobre todo, por ser *Dei cultor* o adorador de Dios: los cimientos son la verdad, la estructura la justicia, pero el edificio está incompleto sin la adoración de Dios [anexo 3.13]. Resalta, asimismo, la acción del demonio y el papel de la mujer —vivamente presentada como *instrumentum diaboli*— con un detalle narrativo totalmente original: hace confesar al diablo, mientras explica su propia estrategia de ataque, su intención de asumir la apariencia física de la mujer de Job.

Job es presentado, siguiendo a TestJob, como un *athletés* que se bate contra el mal y contra las tentaciones⁸⁹. Así, Orígenes de Alejandría (185-254), por ejemplo, asimila a Job —al que califica de *makários* o *beatus*⁹⁰—, por su imbatible *hypomonē*, a un *athletés* que recibe su merecida recompensa tras haber superado la prueba y haber vencido al diablo [anexo 3.5], del cual su mujer y amigos son instrumentos. Así, en su derrota al mal, Job prefigura a Cristo: ejemplar campeón que ha triunfado sobre el mal. Para Orígenes la historia de Job es un juicio (*periastērion*) llevado a cabo con el permiso de Dios, que providencialmente permite el sufrimiento con la finalidad pedagógica de alumbrar al hombre la virtud y conducirlo hacia sí mismo. Para otros, como Juan Crisóstomo (347-407), es una prueba, certamen o auténtica batalla de la que Job sale victorioso [anexo 3.11]. Para otros, como Dídimo el Ciego (313-398), el libro de Job no es tanto sobre el sufrimiento individual, cuanto una lucha épica entre el mal y el bien. Dídimo considera que el libro tiene dos mensajes principales: una lección sobre la justicia divina —que ninguna adversidad sucede sin el permiso divino; providencia que no siempre es evidente, pues, como en el caso de Job, a veces está escondida—, y la actitud de Job como modelo de perseverancia (*karteria*) y desprecio por las “cosas indiferentes” (*adiaphora*), términos

⁸⁷ Zuckerman 1991: 13-14. Sobre Job como modelo en la epístola de Santiago, véase Richardson 2006.

⁸⁸ Sobre Job en la patrística véase: Guillaumin 1975; VV. AA. 1996; Bianco 2002; Marconi 2002; Simonetti y Conti (eds.) 2006; Carnevale 2010: 55-113 y Steinhäuser 2016.

⁸⁹ Sobre el tema de Job como *athletés*, véase Rosa 2007.

⁹⁰ *Enarrationes in Iob* 2; PG 17: 61-62.

ambos tomados de la filosofía estoica. Así, los primeros exégetas suelen considerar que el sufrimiento de Job sucede para que puedan manifestarse sus virtudes (paciencia, resistencia, fe, esperanza...), es decir, que las adversidades son la ocasión para que el ser humano, el atleta o campeón de Dios, ejercite sus virtudes y despliegue su potencial para vencer al maligno⁹¹, como escribe Gregorio Nacianceno (329-398) [anexo 3.9]. Prudencio (348-413) también se valió de esta imagen de Job como *athletés* en su famoso poema *Psychomachia* ('La batalla del alma'), donde el personaje bíblico aparece luchando junto a la virtud Paciencia contra el vicio Ira [anexo 3.15]. El lenguaje para referirse a la prueba de Job en ocasiones se militarizó, lo cual repercutió en la concepción de la vida cristiana como lucha y fue explotado en época de las cruzadas⁹².

Por otro lado, prácticamente todos los exégetas antiguos —especialmente en base a Job 19,25-27 [anexo 4]— consideraron que la esperanza y paciencia de Job se fundaban en una creencia firme en la **resurrección** —así lo interpreta, por ejemplo, la *Visio Pauli* [anexo 3.7]—, de modo que muchos vieron en Job un profeta de la resurrección y lo citaron, como Clemente de Roma [anexo 3.1] en contextos sobre la resurrección. Ambrosio de Milán (339-397) describe a Job como profeta no sólo de la futura encarnación del Hijo de Dios sino también de su descenso a los infiernos para resucitar a los muertos, y como santo y atleta que hubo de hacer frente a diferentes tentaciones diabólicas —su mujer, *instrumentum* o *adjutrix diaboli*, entre ellas— [anexo 3.10]. Jerónimo (347-420), responsable de la traducción-traición de Job 19,25-27, califica a Job de «resurrectionem corporum [...] prophetat» y de «exemplar patientiae» y afirma que nadie, ni siquiera después de Cristo, ha hablado de la resurrección de modo más claro y manifiesto de cuanto había hecho Job antes de Cristo [anexo 3.12].

Job fue visto no sólo como profeta de Cristo sino, en muchas ocasiones, como *figura* o *typus Christi*. Así, Zenón de Verona (300-371), en su *Tractatus*, exalta a Job por su paciencia y lo presenta como *imago Christi*, aportando trece paralelismos entre las vidas de ambos [anexo 3.8]. De igual modo, Philippus Presbyter (finales s. IV) sigue los figurativo-alegórico y tipológico, viendo a Job como *propheta* y *typus Christi*, de modo que la historia de Job prefigura la historia de Cristo: ambos sufrieron, ambos lucharon contra el diablo y ambos tuvieron amigos desleales [anexo 3.14].

Como vemos, los exégetas de los primeros siglos de cristianismo no se plantearon al leer el libro de Job el problema del mal y de la justicia divina, como sí han hecho autores modernos⁹³. Por un lado, predominó la lectura de un santo Job cuya virtud principal fue la paciencia, que se ejercitó en la adversidad y que salió victorioso de su lucha contra el mal. Por otro lado, no pocos exégetas utilizaron la historia de Job para desarrollar sus **propios programas teológicos**⁹⁴. Así, Justino Mártir (100-165) utilizó en sus polémicas contra los judíos la figura de Job, un personaje justo y temeroso de Dios que existió antes de Moisés y de la Ley como ejemplo de que el cumplimiento de la ley es decisivo para

⁹¹ Y no, como dice el Evangelio (Jn 9,3), para que se manifieste en él la acción divina.

⁹² Las bases para esta analogía guerrera en Job se encuentran en la traducción de Jerónimo de 7,1 («Militia est vita hominis super terram, et sicut dies mercenarii dies ejus») y 14,14b («cunctis diebus nunc milito»). Traduce el hebreo *šābā'* por *militia*, mientras que el griego lo traducía por *peiratērion* (juicio). Sobre su uso posterior, vid. n. 121 y 130.

⁹³ «En ninguna parte encontramos un tratamiento de lo que la mayoría de los eruditos modernos consideran el tema real del libro de Job. ¿Cómo reconciliar el mal en el mundo con la existencia de un Dios providencial completamente bueno? ¿De dónde viene el mal? ¿Por qué hay sufrimiento en el mundo? Los padres latinos no hicieron estas preguntas. [...] La justicia de Dios nunca es cuestionada» (Steinhauser 2016: 70).

⁹⁴ «Para ellos [los padres latinos], el libro de Job fue un vehículo para presentar sus propios programas teológicos, ya sea la unidad de Dios, la salvación traída por Cristo, la autosuficiencia de la naturaleza humana, la necesidad de la gracia divina, la pecaminosidad de los seres humanos, o el ejemplo moral de Job» (Steinhauser 2016: 70).

la rectitud de la persona [anexo 3.2]. Pero, sin duda, Job adquirió relevancia en el debate teológico en la **polémica pelagiana**. La noción de Job como modelo de conducta cristiana fue piedra angular en la interpretación de autores como Pelagio (354-427) y Juliano de Eclana (381-455), que negaban la existencia del pecado original y sostenían que la naturaleza humana es inherentemente buena —es decir, que el ser humano, que goza de libre albedrío, tiende por naturaleza, antes del juicio de la razón, al bien y no al mal— y, por tanto, que todos los seres humanos son capaces de hacer el bien por sí mismos sin ninguna ayuda externa de la gracia. Para sostener esta doctrina pelagiana, la figura de Job resultaba idónea: un hombre justo, temeroso de Dios y apartado del mal, que vivió antes de Moisés —por lo que no contaba con la ayuda de la *Torah* judía— y de Jesús —tampoco con el ejemplo y las enseñanzas del maestro de Galilea—. ¿Cuál era la fuente de su bondad si no conocía la Revelación? La respuesta, para Pelagio [anexo 3.16] y Juliano de Eclana [anexo 3.17], es clara: la bondad intrínseca a la naturaleza humana. Esta interpretación pelagiana lleva al extremo las líneas exegéticas ya comentadas que hacían de Job un *athletés* o un soldado y del sufrimiento una ocasión permitida por Dios para que Job ejercite sus virtudes, demuestre sus capacidades y aumente su mérito.

Estas doctrinas pelagianas fueron contestadas por Jerónimo⁹⁵ y, sobre todo, por Agustín de Hipona (354-430), máximo defensor de la idea de que el ser humano está dañado por el pecado original de Adán y Eva, que arrastra y hereda, de modo que no es capaz de hacer el bien sin la ayuda externa de la gracia. Agustín escribió un conjunto inacabado de *Annotaciones in Iob*⁹⁶ compuesto en torno al 399, justo antes de que sus ideas acerca de la gracia y el libre albedrío fueran desafiadas duramente por Pelagio, y que quizá nunca quiso terminarlo, pues en medio de la controversia pelagiana el libro de Job no era precisamente un buen caballo de batalla. Sin embargo, el de Hipona rebatió las doctrinas pelagianas utilizando al propio Job, subrayando que, a pesar de su rectitud, no estaba libre de pecado, como él mismo confiesa en Job 14,4-5a, verso que es leído como evidencia del universal e ineludible carácter pecaminoso del ser humano [anexo 3.18]. Por otro lado, fuera del contexto polémico, desarrolla los *loci communes* de Job como modelo de paciencia y la mujer como *instrumentum* o *adjutrix diaboli* [anexo 3.18].

Toda esta rica tradición exegética sobre el libro de Job desarrollada durante los primeros siglos del cristianismo culminó en el comentario de Gregorio Magno que, como veremos a continuación, determinó buena parte de la recepción medieval del libro de Job. Sirva, por tanto, lo visto en este epígrafe como contexto de la exégesis sobre Job en los albores de la Edad Media.

Fig. 2. Escenas de libro de Job en la Biblia de San Juan de Acre (c. 1250-54; BNF, Bibliothèque de l’Arsenal, Ms. 5211). En el centro, el origen de las desgracias de Job (la apuesta entre el Diablo y Dios); en la esquina superior izquierda, los sabeos roban los ganados y matan a los siervos (1,14-15); en el medio a la izquierda, el fuego de Dios cae del cielo y abrasa a pastores y rebaños (1,16) y, a la derecha, los caldeos roban los camellos (1,17); en la esquina superior derecha, se derrumba la casa sobre los hijos e hijas de Job, que estaban festejando (1,18-19); en la esquina inferior izquierda la mujer de Job le incita a maldecir contra Dios (2,9), y en la esquina inferior izquierda, comienzan los diálogos entre Job y sus amigos.



⁹⁵ *Dialogus aduersus Pelagianos*, c. 415.

⁹⁶ PL 24: 825-886.

III. EL LIBRO DE JOB EN LA EDAD MEDIA CRISTIANA

En este capítulo exploramos las distintas direcciones que el libro de Job tomó en su *iter* o peregrinación por el mundo cristiano medieval occidental. ¿Cómo fue interpretado el libro de Job en el cristianismo medieval latino, sobre la base de la tradición exegética anterior que ya hemos repasado? La respuesta no es sencilla y requiere que nos centremos en aspectos concretos de ese cristianismo medieval. Primero veremos cómo la interpretación de Job en la Europa medieval estuvo caracterizada durante muchos siglos por el absoluto predominio de la lectura alegórica-típica y moral consolidada por los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno. Después nos detendremos en un uso particular del libro que contrastaba con esa interpretación hegemónica y que llevaba a los fieles a encontrarse con Job al desnudo en los Maitines del Oficio Difuntos. Por último, estudiamos los nuevos rumbos de la exégesis de Job desde finales del s. XII de la mano de los comentarios de Tomás de Aquino (s. XIII), Alberto Magno (s. XIII) y Nicolás de Lira (s. XIV), que, alejados de la lectura alegórica, típica y moral que había predominado hasta entonces, se centraron primordialmente en el sentido de la *littera*, fundamental para entender el mensaje del libro, gracias a lo cual empezó a ser utilizado para la argumentación filosófica y teológica.

1. La exégesis simbólica de Gregorio Magno y sus *Moralia in Iob*

Toda esta rica tradición interpretativa sobre el libro de Job culminó en los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno (540-604), un extensísimo comentario verso a verso en treinta y cinco libros que constituye el primer principal hito de la recepción medieval del libro de Job⁹⁷. El convulso contexto de la época y la crisis personal que vivió Gregorio en torno al 574 marcaron profundamente su interpretación del libro de Job⁹⁸, personaje con quien, además, sentía una particular afinidad mezclada con cierta conciencia providencialista⁹⁹. Escribió su comentario entre el 579 y el 585 —aunque lo sometió a varias revisiones y no lo publicó hasta el 596— a raíz de un ciclo de lecturas exegéticas o catequesis sobre el libro de Job que dirigió a los hermanos monjes que le acompañaron en Constantinopla, quienes le habían pedido que les mostrase los misterios profundos de dicho libro¹⁰⁰. Son esos misterios profundos y no los eventos narrativos superficiales lo que interesa a Gregorio, que, de modo bastante gráfico, invita a sus lectores a dejar a un lado la ‘paja’ de la historia y a alimentarse de los frutos de los misterios que tras ella se esconden¹⁰¹. Su comentario, de este modo, se sitúa dentro de la exégesis alegórica y moral, dejando de lado el sentido histórico-literal del texto (cfr. n. 25).

Para Gregorio, los textos son sugerentes y están abiertos a la interpretación de los predicadores, que, inspirados por el Espíritu Santo, pueden libremente extraer de ellos cualquier lección moral,

⁹⁷ Sobre su comentario (PL 75-76), véase Carnevale 2010: 94-99; Larrimore 2013: 63-77 y Straw 2016.

⁹⁸ Straw 2016: 74-78. Sobre Gregorio Magno y su tiempo, véase Dudden 1905.

⁹⁹ «Et fortasse hoc diuinae prouidentiae consilium fuit, ut percussus Iob percussus exponerem, et flagellati mentem melius per flagella sentirem» (*Ad Leand.* 5; PL 75: 515-516).

¹⁰⁰ «Tunc eisdem fratribus, etiam cogente te, placuit, sicut ipse meministi, ut librum beati Iob exponere importuna me petitione compellerent; et prout veritas vires infuderet, eis mysteria tantae profunditatis aperirem. Qui hoc quoque mihi in onere suae petitionis addiderunt, ut noon solum verba historiae per allegoariarum sensus excuterem, sed allegoariarum sensus protinus in exercitium moralitatis inclinarem; adhuc aliquid grauius adjungentes, ut intellecta quaeque testimoniis cingerem; et prolata testimonia, si implicita fortasse viderentur, interpositione superadditae expositionis enodarem» (*Ad Leandrum* 1; PL 75: 511-512).

¹⁰¹ «Si quis autem [...] postposito colmo historiae, ut intellectuale videlicet animal, pasci mysteriorum fruge desiderat, necesse est ut quae sentimus agnoscat» (*Moralia* 35.16.36; PL 76: 770).

siempre que suene bien a oídos de Dios. Su exégesis, tanto en la teoría como en la práctica, es extremadamente flexible y laxa: dado que las declaraciones de verdad son alimento para el alma, en caso de que los lectores encuentren algo desagradable, cada nivel del texto ofrece un plato diferente, de modo que los lectores pueden escoger el que más les atraiga¹⁰². Así, dice que abordará los textos a veces mediante una explicación histórico-literal, otros mediante la alegoría típica, otros mediante la alegoría moral y otros mediante los tres métodos exegéticos¹⁰³, pero reconoce que, en ocasiones, es incapaz de interpretar la historia de Job literalmente, saltando a los sentidos ocultos del texto¹⁰⁴.

El texto literal de Job presenta serios problemas de interpretación: sus maldiciones, protestas y anhelos suicidas no pueden ser tomados literalmente, pues resultarían ofensivas a oídos de Dios, de modo que necesariamente ha de ser interpretado simbólicamente. Así, por ejemplo, relaciona el verso 3,21 («qui expectant mortem et non venit quasi effodientes thesaurum») no con el deseo de morir e ir al sepulcro sino con el de encontrar un tesoro funerario¹⁰⁵. Asimismo, interpreta a Job como *figura* o *typum Christi* o como símbolo de la Iglesia, o en el sentido típico estricto según el cual las sombras del Antiguo Testamento prefiguran las verdades del Nuevo¹⁰⁶, aunque el mayor protagonismo lo tiene el sentido moral o tropológico del texto, pues su objetivo principal es instruir moralmente a su audiencia¹⁰⁷. El propósito pedagógico moral de Gregorio hace que la continuidad narrativa del libro sea, a lo largo de los treinta y cinco libros de los *Moralia*, eclipsada por lecciones aisladas, más vívidas y fáciles de captar, principalmente de contenido moral, extraídas de versos determinados.

Ello hace, además, que la interpretación sea inconsistente en algunos puntos. ¿Cómo Job podía ser considerado justo cuando había protestado contra Dios? En efecto, no puede ser recto nadie que en el dolor reproche o maldiga a Dios y niegue su justicia¹⁰⁸. En los primeros catorce libros, Gregorio defiende la rectitud de Job y el carácter inmerecido de su sufrimiento. Según él, Job no maldijo ni habló con negligencia, pasión, ira o impaciencia y, si lo hizo, lo que realmente maldijo es nuestro estado mortal, de modo que no había maldad sino virtud en lo que dijo¹⁰⁹. A pesar de que lo más lógico y natural hubiese sido que Job se enfadase y se quejase desde el principio, cuando le sobrevinieron las desgracias¹¹⁰, Gregorio afirma que ni siquiera en medio del dolor que le causaban sus heridas laceran-

¹⁰² «Vel certe quid veritatis dicta, nisi reficiendae mentis alimenta credenda sunt? Quae modis alternatibus multipliciter disserendo, ferculum ori offerimus; ut invitati lectoris quasi convivae nostri fastidium repellamus, qui dum sibi multa oblata considerat, quod elegantius decernit, assumat» (*Ad Leandrum* 3; PL 75: 513).

¹⁰³ «Sciendum vero est, quod quaedam historica expositione transcurrimus et per allegoriam quaedam typica investigatione perscrutamur, quaedam per sola allegoricae moralitatis instrumenta discutimus, nonnulla autem per cuncta simul sollicitius exquirentes tripliciter indagamus. Nam primum quidera fundamenta historiae ponimus; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificium colore vestimus» (*Ad Leandrum* 3; PL 75: 513).

¹⁰⁴ «Aliquando vero exponere aperta historiae verba negligimus, ne tardius ad obscura veniamus: aliquando autem intelligi juxta litteram nequeunt; quia superficie tenus accepta, nequaquam instructionem legentibus, sed errorem gignunt» (*Ad Leandrum* 3; PL 75: 513).

¹⁰⁵ *Moralia* 5.6.10 (PL 75: 684-685).

¹⁰⁶ *Moralia* 27.1.1-2 (PL 76: 399-400).

¹⁰⁷ La instrucción moral de la audiencia es el objetivo último de Gregorio: «Unde et in eo saepe quasi postponere ordinem expositionis invenior, et paulo diutius contemplationis latitudini ac moralitatis insudo. Sed tamen quisquis de Deo loquitur, curet necesse est ut quidquid audientium mores instruit, rimetur» (*Ad Leandrum* 2; PL 75: 513).

¹⁰⁸ *Moralia* Prae.3.7 y 14.31.36 (PL 75: 519-520 y 1058).

¹⁰⁹ *Moralia* 4.1.1-4 (PL 75: 637-640) y *Moralia* Prae.3.8 (PL 75: 520)

¹¹⁰ «Intuendum quippe est, quam callide dicitur: ignis Dei, ac si diceretur: illius animaduersionem sustines quem tot hostiis placare uoluisti: eius iram toleras cui cotidie seruiens insudabas. Dum enim Deum cui seruierat, aduersa intulisse indicat, laesum commemorat, in quo excedat; quatenus anteacta obsequia ad mentem reduceret et frustra se seruisse aestimans, in auctoris iniuriam superbiret» (*Moralia* 2.14.23; PL 75: 567). Aquí Gregorio está reconociendo a Job su derecho a irritarse y admitiendo que su ira estaba de algún modo justificada.

tes y purulentas estalló contra los decretos de su causante¹¹¹. La paciencia que manifiesta Job al inicio es, por tanto, fruto de un esfuerzo y un autosacrificio significativos. Al mismo tiempo, sin embargo, no podía haber lugar para la protesta, la insubordinación, la insolencia o el orgullo: una protesta de Job cuestionaría la justicia divina, lo cual constituiría una blasfemia¹¹², y significaría que Dios se había equivocado al afirmar su rectitud de Job y el Satán ganaría la apuesta, lo cual es imposible¹¹³. Pero, ¿había pecado Job tanto como para merecer los *flagella* que estaba sufriendo? La respuesta de Gregorio es negativa¹¹⁴: Job estaba sufriendo injustamente y sus palabras no hacen sino confirmar el juicio de Dios acerca de su rectitud, luego no son fruto del orgullo ni constituyen una blasfemia. Gregorio afirma, por tanto, una paradoja: Dios actuó con justicia, pero Job estaba siendo atacado injustamente¹¹⁵. A partir del libro 15, Gregorio cambia de opinión, admitiendo que las protestas de Job habían ofendido a Dios y que a través de ellas había incurrido en el pecado de no reconocer su culpa y su deber de arrepentirse. Para Gregorio, en definitiva, el sentido literal de Job nos enseña la ineludible necesidad de la penitencia y de una absoluta obediencia y sumisión a Dios. Un hombre puede ser más recto que otros, como era Job, pero nunca será perfecto, de modo que siempre deberá examinar su alma en busca de pecados ocultos y arrepentirse de ellos.

Por otro lado, Gregorio considera que la prosperidad y la adversidad terrenales son ambiguas y que no han de ser vistas como signos del amor o del abandono divino como premio y castigo por los propios actos (éste era el error de los amigos, defensores de la teoría de la retribución). Citando las palabras de Jesús acerca del ciego de nacimiento (Jn 9,2-3), Gregorio afirma que los padecimientos de Job no se debían, como creían erróneamente sus amigos, a pecados pasados o futuros, sino «ut pro flagello ejus divinae gloriae laus cresceret»¹¹⁶. Dios, por tanto, no afligió injustamente a Job: su padecimiento era, de hecho, un regalo de su misericordia para que pudiera aumentar sus méritos¹¹⁷. De este modo, el mal y el sufrimiento se convierten en parte del plan providencial de Dios¹¹⁸: éste permite el sufrimiento del hombre inocente para que los *flagella* puedan convertirse, si el sufriente lo consiente, un camino hacia la santidad.

En muchos aspectos la obra de Gregorio no es original, ni en cuanto a las líneas fundamentales de interpretación ni en cuanto a los motivos narrativos, que ya existían en la tradición precedente (Job atacado por el diablo a través de su mujer¹¹⁹ y de sus amigos¹²⁰; Job como campeón (*athletés*) o

¹¹¹ «In dolore positus contra flagellantis iudicium non excessit» (Mor. 2.16.29; PL 75: 569).

¹¹² *Moralia* 2.19.33 (PL 75: 572).

¹¹³ *Moralia* Prae.3.8 (PL 75: 520-521); 2.8.13 (PL 75: 562) y 14.31.36 (PL 75: 1058).

¹¹⁴ *Moralia* 13.30.34 (PL 75: 1032).

¹¹⁵ *Moralia* 11.38.51 (PL 75: 976-977); 12.31.36 (PL 75: 1002-1003) y 14.31.36 (PL 75: 1058).

¹¹⁶ *Moralia* Prae.5.12 (PL 75: 523-524).

¹¹⁷ *Moralia* 14.31.38 (PL 75: 1059-1060).

¹¹⁸ *Moralia* 26.37.68 (PL 76: 388-389).

¹¹⁹ En relación a la actitud de la mujer en el versículo 2,9, Gregorio afirma en varias ocasiones (*Moralia* 3.8.12-14; 3.20.36-38 y 3.36.62-63) que ésta implicó para Job un sufrimiento añadido, de tipo espiritual y no material: si Dios había permitido al Satán causar a Job males físicos o externos, éste ahora se sirve de su mujer para acceder directamente al corazón de Job. Ella es víctima de la tentación demoníaca no tanto por una intrínseca inclinación a la maldad, sino por su posición privilegiada junto al hombre, que la convierte en una fácil escalera hacia el corazón del marido: «Antiquus hostis [...] callide cogitans pensat quod contra se athleta Dei unde premitur, inde sublevatur, victusque ad subtilia tentandi argumenta convertitur. Nam antiquae artis insidias repetit; et quia scit quomodo Adam decipi soleat, ad Evam recurrit [...]. Vicina est autem viro mulier atque subiuncta. Cor igitur mulieris tenuit et quasi scalam, qua ad cor viri ascendere potuisset invenit. [...] Sed nil hac arte praevaluit quia sanctus vir subiectam sibi mulierem et non praepositam attendit; et recta loquens docuit quam serpens, ut perversa loqueretur, instigavit» (*Moralia* 3.7.12; PL 75: 604-605).

¹²⁰ Los amigos, por su parte, son interpretados como herejes incapaces de comprender la efectiva naturaleza de los lamentos de Job (vid. Marin 2007: 146 y pássim).

soldado (*miles*) de Cristo¹²¹ y como profeta de la resurrección, etc.). La importancia de los *Moralia in Iob*, por tanto, reside principalmente en su exhaustivo carácter enciclopédico y en las numerosas lecciones morales que, mediante una lectura simbólica, extrae del texto bíblico, rasgos que hicieron del comentario de Gregorio uno de los libros más difundidos e influyentes del Medievo latino.

1.1 La influencia de los *Moralia in Iob* en el occidente latino hasta el s. XIII

Durante buena parte de la Edad Media, la interpretación del libro de Job estuvo profundamente marcada por el comentario de Gregorio Magno, que no solo determinó los diferentes rumbos que tomaron los exégetas, teólogos, eruditos, poetas, predicadores y artistas medievales a través de las profundas aguas del libro de Job, sino que se convirtió en uno de los libros más influyentes de todo el Medievo, pues era, en realidad, mucho más que un comentario al libro de Job: era el más importante compendio de doctrina y de moral cristiana, ausente de muy pocas bibliotecas de la época¹²². En este sentido, ha sido descrito como «an “all-you-need-to-know” manual for Christian life, folded within the exegesis of Job»¹²³ y como «the go-to book not just for those interested in Job, but for anyone seeking to understand the nature of existence in this middle region of sin and suffering»¹²⁴, y se ha dicho que «le Moyen Age, du moins à ses débuts, suit les principes de S. Augustin et la pratique de S. Grégoire, ou S. Augustin à travers les *Morales* de S. Grégoire»¹²⁵, hablando incluso de «le moyen age Grégorien»¹²⁶. Los *Moralia in Iob*, en definitiva, fueron una obra de obligada referencia para generaciones y generaciones de religiosos y eruditos, influyendo en todo tipo de tratados y escritos y constituyendo la base para la mayoría de comentarios al libro de Job —algunos de ellos, realmente, epítomes de los *Moralia*— que se realizaron en la Edad Media hasta el s. XIII¹²⁷: los comentarios de Lathcen mac Baith (s. VII)¹²⁸, Beda el Venerable (c. 673-735)¹²⁹, Odón de Cluny (c. 878-942)¹³⁰,

¹²¹ Sobre las bases de la analogía guerrera, vid. n. 92. Gregorio Magno verá a Job como un soldado celestial, soldado de Dios y de Cristo (*Moralia* 31.34.72; 31.40.80; 31.41.82 y 31.43.84). La tribulación es la ocasión de atravesar la prueba de la guerra. Irónicamente, quien vive en paz está en desventaja, porque no es llevado a la búsqueda de uno mismo y está en riesgo de ser autosatisfecho. Al mismo tiempo, la vida en la tierra también es una *temptatio*, porque hay muchas distracciones que pueden obstaculizar el difícil viaje hacia el interior. Por ello, sufriendo adversidades en esta lucha espiritual, uno es irónicamente liberado. En este combate, la paciencia sirve como un escudo protector (*Moralia* 3.21.39 y 7.2.2) y su fuerza es la de una armadura (*Moralia* 34.8.18).

¹²² Dudden 1905: 195-196 y Besserman 1979: 56.

¹²³ Straw 2016: 73.

¹²⁴ Larrimore 2013: 66.

¹²⁵ Spicq 1944: 11.

¹²⁶ De Lubac 1959: I.2, 538.

¹²⁷ Véase Wasselynck 1962, 1964, 1965, 1968 y 1969; Vicchio 2006: II.12 y Seow 2013: 201-207.

¹²⁸ *Egloga quam scripsit Lathcen filius Baith de Moralibus Iob quas Gregorius fecit*; CCSL 145.

¹²⁹ Aunque no se ha conservado ningún comentario suyo al libro de Job, dice haber compilado los escritos de los padres «in librum beati patris Job» (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* V,24). La influencia de Gregorio Magno se deja ver en otras de sus obras, lo cual invita a pensar que también en la perdida compilación sobre Job tuvieron peso los *Moralia*.

¹³⁰ *Epitome Moralium in Iob*; PL 133: 105-512. La leyenda sobre cómo Odón llevó a cabo esta tarea, contada por Juan de Salerno en la *Vita Sancti Odonis* (PL 133: 43-104), da cuenta del lugar de Gregorio Magno en la hagiografía medieval. Odón de Cluny es un ejemplo del uso que se hizo de Job en la ideología guerrera cruzadista. Muchos de los comentarios anteriores al siglo XIII proceden del ámbito benedictino, en el que son capitales la humildad y la lucha o *militia* espiritual (el lenguaje militar estaba tan integrado en la espiritualidad benedictina que Adalberón de Laon se refiere a ellos como «monachorum bellicus ordo» [PL 141: 777-778]), aspectos ambos que se podían relacionar fácilmente con la proverbial paciencia de Job y con los ya citados versos 7,1 y 14,14b (cfr. n. 92 y 121). Aunque la teología benedictina hablaba de una *militia* en clave espiritual, la realidad sociopolítica a finales del milenio llevó a una reconsideración del asunto (Flori 2003 y Ayala Martínez 2004). Así, reconociendo la necesidad de protección violenta, Odón de Cluny apostó por una militancia activa en favor de la Iglesia encargada a los *milites*, tomando como modelo de guerrero a Geraldo de Aurillac (c. 855-909/918), un noble francés que quiso hacerse monje pero que fue persuadido para que no lo hiciera ya que, debido a su posición social, podría ser más útil a la Iglesia continuando como señor (*De vita sancti Geraldi*; PL 133: 639-710). Geraldo, modelo de caballero cristiano, es comparado con Job por sus enfermedades (*Vita* I,8.18.24.28.32.41 y III,2.6),

Bruno de Asti (c. 1040-1123)¹³¹ o Petrus Bletensis (c. 1135-1211)¹³²; las homilias de Aelfrico de Eynsham (c. 955-1020), quien, «siguiendo a Gregorio, [...] pudo ofrecer un retrato monocromático de Job como una figura ejemplar, como un piadoso y paciente santo y como un *typus Christi* que es atacado por el diablo y se mantiene firme ante sus ataques»¹³³, las epístolas de Pedro Damián (c. 1007-1072) o el manual de moral de Petrus de Waltham (última década del s. XII)¹³⁴.

Por otra parte, dejando a un lado las obras propiamente de exégesis o comentario intelectual, los *Moralia in Iob* también condicionaron en buena medida el modo en que parte de la sociedad medieval recibió el libro bíblico. Uno de los testigos más significativos de esta influencia de Gregorio en las escuelas bíblicas medievales es la glosa al libro de Job en la *Glossa ordinaria*, realizada a comienzos del s. XII en el círculo de Laón, cuyo contenido está extraído exclusivamente de los *Moralia in Iob*¹³⁵. Mediante esta abreviación erudita de los *Moralia*, el glosista hizo que tanto el comentario de Gregorio como el propio libro bíblico fuesen más accesibles a los estudiantes del periodo escolástico. Pero es que la influencia omnipresente del comentario gregoriano también se dejó sentir en la poesía bíblica latina, género en el que destacan el *Liber Prefigurationum Christi et Ecclesiae* de finales del s. XI o la *Aurora* de Petrus Riga (1140-1209)¹³⁶, y en las *bibles moralisées*, paráfrasis bíblicas iluminadas muy difundidas en el siglo XIII que tenían una clara finalidad edificante¹³⁷.

En todos estos testimonios, siguiendo las líneas trazadas por la exégesis precedente y consolidadas por Gregorio Magno en sus *Moralia*, Job es visto como modelo de paciencia y de fortaleza, como *athletés* o *miles* de Dios y como *typum Christi*, pero el grito de un Job que se lamenta y se queja de unos sufrimientos cuya razón de ser desconoce —el grito de un hombre que, tensadas las cuerdas del dolor, alza su voz y clama al cielo rogándole a Dios volver a ver su rostro bueno— es ignorado por completo. Hemos visto cómo durante todo este tiempo muy diversos autores pasaron por alto aquellos versos casi blasfemos (o, en todo caso, se detuvieron a debatir si fueron blasfemos y ofendieron a Dios o no) que escupió Job desde sus entrañas; aquellos versos en los que se manifiesta toda la humanidad y religiosidad de una persona que, sabiéndose criatura, se dirige a su Dios exponiéndole

porque lidia con los malvados (*Vita* I,8; Job 29,17) y porque, como vivía en un ambiente hostil (*Vita* I,32), se dice que, como Job, fue «fratrer draconum et socius struthionum» (*Vita* I,32.41; Job 30,29). Dos siglos más tarde, Bernardo de Clairvaux (c. 1090-1153), uno de los mayores exponentes de la ideología cruzadista y de la religiosidad militar de la época de las cruzadas (vid. *De laude novae militiae*), también hizo uso del texto de Job. Comparte su visión de la vida como *militia* (OCSB IV: 700-701 y OCSB V: 84-85) y, basándose en la tríada Noé-Daniel-Job (sacerdotes-monjes-laicos), promueve la función del laico como *advocatus Ecclesiae*, defensor armado de la Iglesia (vid. Pastori Ramos 2012: 120). Con todo, el tema de la recepción de estos versos en la ideología guerrera y cruzadista medieval está por estudiar.

¹³¹ *Expositio in Iob*; PL 164: 551-696.

¹³² *Compendium in Iob*; PL 207: 795-870. Sigue muy de cerca la exégesis de Gregorio, pero la actualiza, aplicando las enseñanzas morales a sus críticas al clero corrupto de la época. Un siglo después circulaba una adaptación anónima del *Compendium* en verso y en francés antiguo con el nombre *L'Hystoire Job*.

¹³³ Besserman 1979: 73. Aelfrico, que dedica a la historia de Job una homilía (*Homiliae* II,30), cita a Job como ejemplo de paciencia en varias ocasiones (*Homiliae* I,31.472-474 y II, 19.252-259; *Vidas de Santos* 16.36-54 y 30.125-27). Es de justicia mencionar que Aelfrico, consciente de la simplificación a la que se veía sometido a menudo el libro de Job, reconoció que excedía sus capacidades: «We have said to you, and yet say, that we cannot recount to you all this narrative in detail, because the book is very great, and its hidden sense is above our capacity to investigate» (Besserman 1979: 74).

¹³⁴ *Remediarium conversorum*. Condensado a partir de los *Moralia*, contiene reflexiones sobre las artimañas del diablo y consejos prácticos a los cristianos como remedio contra el pecado (humildad, penitencia, buenas obras...).

¹³⁵ Smith 2016. Su estudio revela, además, que el glosista trabajó con una copia del texto entero de los *Moralia* y no con una de las versiones abreviadas que circularon a partir del s. VII

¹³⁶ Vid. Dinkova-Bruun 2016: 332-335.348-353 y 335-341. La autora analiza numerosos testimonios de poesía bíblica y concluye diciendo que «all of these interpretative works depend heavily on Gregory the Great's treatise *Moralia in Iob*, which was mined by the poets for both textual and theological inspiration» (Dinkova-Bruun 2016: 347).

¹³⁷ Brugger 2004, Christie 2004 y Madsen 2016: 316-318.

todo su dolor. Dichos versos eran, para los comentaristas e intérpretes, incómodos o incomprensibles y, por tanto, los evitaban o los disfrazaban mediante exégesis simbólicas y alegóricas, haciendo ver que Job no había dicho lo que el texto, leído literalmente, decía. *Allegory killed the bitterness star*. La alegoría cristiana antigua y medieval silenció el amargo grito de Job, el más amargo de los gritos más amargos proferidos a la divinidad en la historia de la humanidad.

2. Job al desnudo: los Maitines del Oficio de Difuntos medieval

En medio de este contexto, en el que predominaba la imagen de un Job paciente y santo, las palabras más dramáticas de Job se abrieron camino y encontraron un lugar privilegiado en el Oficio de Difuntos¹³⁸. En los Maitines de Difuntos —conocidos popularmente como *Dirige*, por su antífona inicial— se recitaban o cantaban, junto a nueve salmos y diversos responsorios, nueve *lectiones ex libri Job* en las que era la propia voz de Job, en sus momentos más amargos y dolorosos, hablando *in tribulatione spiritus sui y cum amaritudine animae suae* (7,11), la que era escuchada y acompañaba a los dolientes. En estos fragmentos de la parte poética de Job [anexo 5] no encontramos ni el más mínimo rastro de un Job paciente, sino que vemos a un Job que expresa su consternación y su tristeza¹³⁹, que se bate entre la desesperación¹⁴⁰ y la esperanza¹⁴¹ y que pide explicaciones al Dios que parece haberle abandonado¹⁴², al tiempo que le suplica misericordia y piedad¹⁴³. Las dudas, quejas, preguntas y temores de Job no son silenciadas, como lo eran en las obras exegeticas, sino que, ante la muerte, son vividas, conmemoradas, experienciadas y hechas carne por quienes recitaban el Oficio.

La voz de Job, en toda su confusión y desesperanza, representaba la de todo hombre y mujer ante el misterio del sufrimiento. Job mostraba cómo debían ser afrontadas la muerte y la pérdida y el hecho de que en el Oficio de Difuntos se diese cabida a sus palabras de desesperación, duda y protesta demostraba —como, por otra parte, hace el propio Yahveh en 42,7— que una actitud tan humana y religiosa como la suya frente al sufrimiento inmerecido es permitida e incluso apropiada: Job mostraba la manera lícita o adecuada de sufrir y llorar, en la que entraban tanto la aceptación de

¹³⁸ Sobre el Oficio de Difuntos medieval y Job, véase Besserman 1979: 57ss; Rouillard 1983; Larrimorre 2013: 116-134 y Baldó-Alcoz y Pavón-Benito 2016. Véase el texto que he transcrito de un libro de horas del s. XIII [anexo 5]. Este Oficio de Difuntos se mantuvo hasta el Vaticano II; desde entonces las *lectiones* del libro de Job fueron sustituidas por otras extraídas de cartas paulinas y sólo se mantiene Job 19,25-27 como responsorio.

¹³⁹ «Déjame pues, que lllore un poquito mi dolor» (Job 10,20, lectio ix).

¹⁴⁰ «Se hastía mi alma de mi vida; [...] hablaré desde la amargura de mi alma» (Job 10,1, lectio ii); «¿Por qué me sacaste de la matriz? Ojalá hubiera perecido, para que ningún ojo me viera. / Hubiera sido como si no fuera, desde el vientre trasladado al sepulcro» (Job 10,18-19, lectio ix).

¹⁴¹ «¿Dónde está, pues, ahora mi esperanza? ¿Y mi paciencia? {Eres tú, Señor Dios mío}» (Job 17,15, lectio vii); «Pues yo sé que vive mi Redentor, y que en el último día he de resucitar de la tierra; / y de nuevo he de ser rodeado de mi piel y en mi carne veré a mi Dios, / a quien he de ver yo mismo, y mis ojos lo han de mirar, y no otro: esta mi esperanza está depositada en mi pecho» (Job 19,25-27, lectio viii).

¹⁴² «¿Hasta cuándo no me perdonarás ni me dejarás tragar saliva?» (Job 7,19, lectio i); «Diré a Dios: No me condenes, indícame por qué me juzgas así. / ¿Acaso te parece bien calumniarme y oprimirme, que soy obra de tus manos, y favorecer el consejo de los impíos?» (Job 10,2-3, lectio ii); «¿Cuántas iniquidades y pecados tengo? Muéstrame mis maldades y delitos. / ¿Por qué escondes tu rostro, y me cuentas por enemigo tuyo?» (Job 13,23-24, lectio iiiii)

¹⁴³ «Perdóname, Señor, que nada son mis días» (Job 7,16b, lectio i); «Tú ciertamente contaste mis pasos, pero perdona mis pecados» (Job 14,16, lectio vi). Las súplicas de misericordia son acentuadas por muchos de los responsorios —en los que se funde las voces de Job, del difunto y de los orantes—: «Heme aquí, Señor, que he pecado mucho en mi vida. ¿Qué haré, pobre de mí? ¿Dónde iré sino hacia ti, Dios mío? Ten piedad de mí cuando vengas en el último día» (lectio iiiii); «No recuerdes mis pecados, Señor, cuando vengas a juzgar el mundo con fuego» (lectio v); «en el infierno no hay redención. Ten piedad de mí, oh Dios, y sálvame» (lectio vii); «Líbrame, Señor, de la muerte eterna aquel terrible día, cuando los cielos y la tierra tiemblen, cuando vengas a juzgar al mundo con fuego» (lectio ix).

la realidad como las dudas y la rabia contra las desgracias e incluso contra Dios¹⁴⁴. Mientras que en las lecturas filosóficas, exegéticas y teológicas del libro de Job las amargas dudas del protagonista eran de algún modo resueltas y acalladas con argumentaciones y certezas —como hicieran sus amigos en el libro bíblico—, en el *Officium Defunctorum* medieval estas dudas no son censuradas, sino que son custodiadas y convertidas en pregunta y petición. La lucha interna de Job —lucha que todo ser humano libra desde su razón y su corazón frente al sufrimiento y al mal— es presentada en el Oficio de Difuntos en toda su dureza y realismo, sin maquillaje ni censura: nos viene mostrado el drama de la vida tal cual es. Es significativo, de hecho, que en la *lectio ix*, habiendo afirmado rotundamente la fe en la resurrección en la *lectio* anterior, volvamos a encontrar las amargas palabras y dudas de Job. Esta disposición sugería, quizás, la idea de que un cristiano no podía confiarse y acomodarse en una creencia que pensaba ya adquirida, sino que una y otra vez había de convertirse y volver a creer, y que el enigma del sufrimiento —y tantos otros que surgen a lo largo de la vida— era algo con lo que había que lidiar cada día, una y otra vez, porque su solución no consistía en una doctrina o idea, sino en una relación con el Misterio.

El Oficio de Difuntos fue desde el s. VII —aunque posiblemente su origen sea anterior— cobrando creciente importancia y expandiéndose por toda la cristiandad latina¹⁴⁵: primero en monasterios, luego en catedrales, más tarde entre todo el clero secular y, finalmente, entre laicos de todas partes¹⁴⁶. El Oficio de Difuntos, y con él las nueve *lectiones ex libri Job*, se convirtieron en una experiencia diaria para los clérigos¹⁴⁷ y recomendada para los laicos¹⁴⁸, hasta el punto de poder afirmar que la voz de Job era escuchada y representada con mayor regularidad que quizá cualquier otra voz bíblica —aparte, por supuesto, de las de Jesús, David y María—¹⁴⁹.

En una época en la que la mayoría de la sociedad era iletrada y pocas personas podían leer la

¹⁴⁴ Larrimore 2013: 122.

¹⁴⁵ La presencia de Job en los ritos hispanos no ha sido estudiada. Hemos podido, no obstante, encontrar dos interesantes testimonios del libro de Job en dos códices hispanos de mediados del s. XI. El primero es el *Libro de Horas de Fernando I de León* (c. 1055; Biblioteca de la Universidad de Santiago de Compostela, Ms. 609, n° b1746931), en el que hay tres *cantica* que se corresponden con Job 19,25-27, 6, 7 y 31,23-40 (c. LXXXV-LXXXVIII; fol. 184v-187v). El segundo es un códice mozárabe que contiene salmos, cánticos, himnos y parte de un libro de Horas, procedente del Monasterio de Silos y datado a mediados del s. XI (BL Add. Ms. 30851), en el que hemos encontrado algunos versos del libro de Job dentro de dos Oficios de Difuntos: «Induta est caro mea putredini et sordibus pulueris cutis mea aruit et contracta est» (Job 7,5, fol. 199r); «Dies mei transierunt, cogitationis mee dissipatae sunt [17,11]. putredini dixi pater meus es mater mea et soror mea uermibus [17,14]. Liuera me Domine ea pone me iuxta te [17,3]. Induta est caro mea putredini et sordibus pulueris cutis mea aruit et contracta est [7,5]» (fol. 200r), y «Liuera me Domine et pone iuxta te et cuius ult manus pugnet contra me [17,3]» (fol. 200v). Por otro lado, Don Michael Randel encontró los responsorios del oficio mozárabe varios versos del libro de Job; entre ellos: “Quare data est misero lux” (3,20), “Quare non in vulva mortuus sum” (3,11), “Quare de vulva egressus sum” (10,18), “Quare non tollis peccatum meum” (7,21), “Quare persequimini me” (19,22), “Brebis sunt dies hominum” (14,5) (vid. Randel 1969: 248). Todos ellos, como podemos comprobar, expresan el grito de Job que vemos también en las nueve *lectiones* del *Dirige*.

¹⁴⁶ Besserman 1979: 57. Llama la atención una homilía del siglo XII sobre el «Libera me Domine» del *Dirige* —la única homilía medieval sobre Job que no se centra en el Job paciente— que dice que Job nos enseña a rezar: «[Job] raised his eyes to heaven and his heart to God, and his hands to his breasts, and sorely sighed, and struck his heart and implored God’s mercy, thus saying, “Libera me Domine, etc., deliver me, Lord, from eternal death in the horrible day, that heaven and earth shall quake and be in dread, then you come to judge all mankind with fire.” Thus the holy man himself prayed, and gave example to all men so to pray; and as often as the priest sings this prayer at the sepulchre he reminds all those who are there thus for themselves to pray—“Deliver me, Lord, from eternal death» (Chase 2016: 381).

¹⁴⁷ A inicios del s. IX no era más que algo ocasional en los monasterios ingleses, pero a finales del s. X había sido universalmente adoptado como una obligación monástica diaria (Symons 1933: 152).

¹⁴⁸ Larrimore 2013: 129. A través de los Libros de Horas, el Job del Oficio de Difuntos pasó a formar parte de la oración y devoción privada o personal, convirtiéndose en «figura» de cada hombre y mujer medieval que buscaba misericordia divina» (Madsen 2016: 319).

¹⁴⁹ Larrimore 2013: 121.

Biblia, el Oficio de Difuntos se convirtió en el único contacto directo que la gente tenía con el libro de Job, de modo que podemos afirmar que fue el medio más eficaz de popularización del mismo en el occidente medieval, y es que las manifestaciones litúrgicas y santorales de Job debieron de llegar a muchas más personas en la Edad Media que los textos originales —bíblicos, apócrifos o exegéticos— en los que se basaban¹⁵⁰. De hecho, cuando los escritores medievales en lenguas vernáculas volvieron su atención al Job bíblico —y no al personaje de la “leyenda de Job”, construido sobre tradiciones extrabíblicas—, lo hicieron a partir de estas nueve lecciones del *Dirige*, que fueron difundidas por separado como “pequeños Job”¹⁵¹ en los que el lector o receptor oral se identificaba plenamente con Job —más que en el Oficio de Difuntos, pues ahora se encuentra frente a frente únicamente con la voz del sufriente protagonista, aislada de otras voces como las de los salmos o los responsorios del Oficio—.

De nuevo, si en el tratamiento intelectual, filosófico y teológico, del libro de Job, las dudas del personaje eran de algún modo resueltas, en estos testimonios de devoción y cultura popular, en los que vemos cómo el libro de Job era encontrado en las vidas de la gente común, su grito fue mantenido vivo. Más que la gran cantidad de comentarios y tratados sobre Job, fueron el Oficio de Difuntos y estos testimonios los que respondieron al deseo de Job: «Quis michi tribuat ut scribantur sermones mei! Quis michi det ut exarentur in libro / stillo ferreo aut plumbi lamina uel certe sculpantur in silice!» (19,23-24).

3. Nuevos rumbos de la interpretación del libro de Job desde finales del siglo XII

El grito de Job —esas palabras con las que se ensimismaban quienes recitaban, en comunidad o en la soledad de la oración privada, los Maitines de Difuntos— tuvo que esperar hasta el apogeo de la escolástica en el siglo XIII para hacerse un hueco en el panorama intelectual y saltar desde los breviarios y libros de horas hasta los comentarios exegéticos y tratados filosófico-teológicos.

Esta nueva etapa de la historia de la recepción medieval del libro de Job estuvo marcada, en el ámbito teológico y exegético, por dos elementos: por un lado, la búsqueda del sentido literal del texto, a fin de contrarrestar los excesos de la interpretación simbólica —alegórica y moral— que había predominado desde los primeros momentos de la recepción cristiana, y, por otro, la incorporación a la teología y la exégesis bíblica de nuevas categorías y modos de pensamiento a través de la recepción del corpus aristotélico¹⁵². Ambos factores supusieron un enriquecimiento impresionante de la teolo-

¹⁵⁰ Besserman 1979: 65. No hemos abordado los interesantes temas de la devoción popular medieval relacionada con Job, de modo que permítaseme una breve nota. Nos consta que desde antiguo hubo santuarios y lugares de peregrinación asociados al personaje bíblico (Carnevale 2010: 78, 99-102 y 155-157). Particularmente llamativa es la tradición que nos cuenta que *in loco illo ubi Job sedebat in sterquilinio* había una fuente de aguas milagrosas, lo cual puede guardar relación con diversas tradiciones islámicas sobre Job (Carnevale 2010: 119). Por otro lado, Job fue venerado como santo a lo largo de toda la Antigüedad y Edad Media y sus patronatos (Carnevale 2010: 159-163) no tienen desperdicio: fue santo patrón de los enfermos —especialmente de aquellos que padecían enfermedades venéreas, cutáneas, como la lepra, o que tuvieran que ver con gusanos—, de los criadores de gusanos de seda (mencionados, por ejemplo, en el *Tārīj al-rusul wal-mulūk* de al-Ṭabarī, vid. Carnevale 2010: 120), de los esposos —en conexión con la exégesis antigua y medieval de Ez 14,14, según la cual Job era modelo a seguir por los casados— y de los músicos, en relación con elementos que aparecen en la *Life of Job* y *La Patience de Job* (Meyer 1954; Vicchio 2006: I.B y Carnevale 2010: 140-141).

¹⁵¹ Crawford 1977: 93-117. Basados en las nueve *lectiones* del *Dirige*, Destacan el *Pety Job* en Inglaterra (Crawford 1977 y Greer Fein 1988) y las *Vigiles des Morts* o *Paraphrase des neufs leçons de Job* de Pierre de Nesson (1383-1443) en Francia (Hausen 1972: 41-47, Crawford 1977: 143-158 y Shapley 1979). El *Pety Job* fue falsamente atribuido al eremita y místico Richard Rolle (c. 1300-1349), quien sí que fue, por otro lado, autor de un comentario al Oficio de Difuntos, *Postillae super nouem lectiones*, que, en una línea diferente de la del *Pety Job*, transformó el texto de Job para adaptarlo a su propio pensamiento místico (Moyes 1988). Para otras adaptaciones del libro de Job en la literatura medieval (entre ellos *Le Mistère du Viel Testament*, *La Patience de Job*, *The Life of Holy Job* o la *Storia di San Job propheta*), véase Besserman 1979: 79ss; Carnevale 2010: 131-145; Chase 2016 y Beal 2016.

¹⁵² El corpus aristotélico fue recibido en la cristiandad latina en tres momentos: en primer lugar, desde el siglo VI fueron

gía, la filosofía y la exégesis cristianas medievales al cual no fue ajeno el libro de Job. Asistimos, por tanto, a una renovada comprensión del libro de Job apreciado en su totalidad, en la que también el impaciente Job tuvo cabida.

El primer factor importante fue el desarrollo de nuevos planteamientos acerca de cómo era preciso leer la Sagrada Escritura que incidían en la necesidad de estudiar el sentido literal. Uno de los primeros centros cristianos para la exégesis literal de la Biblia fue la escuela parisina de San Víctor, cuyo iniciador y máximo representante fue Hugo de San Víctor (1096-1141). En su escuela se estudiaba hebreo, lo cual permitía un conocimiento directo no sólo de la Biblia sino también de las obras de exégetas judíos como Rashi y de las traducciones de Aristóteles, que empezó a ser utilizado como herramienta interpretativa.

Hugo, que se sigue la corriente origeniana de los tres sentidos de la Escritura (histórico-literal, alegórico y moral)¹⁵³, expresa una adhesión incondicional al sentido histórico-literal. Sitúa en primer lugar la historia, principio y fundamento de la doctrina sagrada a partir de la cual se extraerá la alegoría¹⁵⁴, y advierte del error en el que incurren quienes desprecian la historia y opinan que hay que dejar estos cuentos a los pseudoapóstoles: su conocimiento es como el de un asno¹⁵⁵. La historia, en sentido estricto, es la narración continuada de una serie de hechos —como la contenida en los libros históricos—, pero en un sentido más amplio, el concepto de historia rebasa el de narración exacta de hechos pasados y comprende el significado inmediato, primero y obvio de cualquier narración, que viene dado por el sentido propio de las palabras, de modo que todos los libros de la Escritura pueden ser leídos *secundum litteralem sensum*¹⁵⁶. Así, en el prefacio a sus diecinueve homilías sobre el Eclesiastés, Hugo declara que la Escritura se muestra con mayor claridad y más fácilmente inteligible al lector si se expone según su sentido propio o literal [*secundum propriam interpretationem*] y que muchos, buscando desvelar lo oculto (los sentidos tropológico y alegórico-tipológico), terminan por oscurecer lo manifiesto¹⁵⁷.

conocidas a través de las traducciones de Boecio las *Categorías*, el *De interpretatione* y el *Isagogé* de Porfirio; la segunda recepción de Aristóteles se produjo a mediados del siglo XII y comprendió una serie de escritos lógicos que conformarían la *Logica nova* (Los analíticos, Los tópicos y Los elencos sofisticos) y otras obras (*Física*, *Sobre la generación*, *Sobre el cielo*, *Sobre los meteoros*, *Sobre el alma*, *Metafísica 1-4* y *Ética a Nicómaco 1-3*), además de las grandes paráfrasis de Avicena (980-1037), el *Liber de causis* y el *Fons vitae*; la tercera recepción de Aristóteles se produjo a partir del segundo cuarto del siglo XIII a través de los grandes comentarios de Averroes (1126-1198), en cuya difusión jugó un papel fundamental Miguel Escoto (1175-1232), y de las traducciones directas de Roberto Grosseteste (1175-1253) y Guillermo de Moerbeke (1215-1286).

¹⁵³ Véase la explicación de la n. 25. Compárese el famoso dístico atribuido a Agustinus de Dacia (vid. n. 25) con éste de Hugo: «Habes in historia quo Dei facta mireris, in allegoria quo eius sacramenta credas, in moralitate quo perfectionem ipsius imiteris» (*Didascalion* VI.3; PL 176: 801).

¹⁵⁴ «Fundamentum autem et principium doctrinae sacrae historia est, de qua quasi mel de favo, veritas allegoriae exprimitur. Aedificaturus ergo primum fundamentum historiae pone, deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erige. Ad extremum vero, per moralitatis gratiam quasi pulcherrimo superducto colore aedificium pinget» (*Didascalion* VI.3; PL 176: 801). Está parafraseando a Gregorio Magno (*Ad Leandrum* 3; PL 75: 513; vid. n. 103).

¹⁵⁵ «Prius historiam discas et rerum gestarum veritatem, a principio repetens usque ad finem quid gestum sit, quando gestum sit, ubi gestum sit, et a quibus gestum sit, diligenter memoriae commendes. [...] Neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia. [...] Scio quosdam esse qui statim philosophari volunt. Fabulas pseudoapostolis relinquendas aiunt. Quorum scientia formae asini similis est. Noli huiusmodi imitari» (*Didascalion* VI.3; PL 176: 799).

¹⁵⁶ «Largius [...] historiam esse dicamus, non tantum rerum gestarum narrationem, sed illam primam significationem cuiuslibet narrationis, quae secundum proprietatem verborum exprimitur. Secundum quam acceptionem omnes utriusque testamenti libros eo ordine quo supra enumerati sunt ad hanc lectionem secundum litteralem sensum pertinere puto» (*Didascalion* VI.3; PL 176: 801); «Solet largius accipi, ut dicatur historia sensus qui primo loco ex significatione verborum habetur ad res» (*De Scripturis et Scriptoribus sacris*, III; PL 175: 12). Véase también *De Script.* I-V (PL 175: 9-15) y *De Sacramentis* VI (PL 176: 185). Sobre el método exegético de Hugo de San Víctor, vid. Gallart 1971.

¹⁵⁷ «Omnis Scriptura secundum propriam interpretationem exposita, et clarius elucescit, et ad intelligendam se faciliorem

En los albores del s. XIII, por tanto, encontramos que gracias a la recuperación y el énfasis que Hugo de San Víctor y sus seguidores pusieron en el sentido literal se había introducido en el panorama exegético un rival digno de la hasta entonces preeminente interpretación simbólica alegórico-moral del libro de Job representada por los *Moralia in Job* y la *Glossa Ordinaria*¹⁵⁸. Aunque ésta continuó viva a lo largo de los siglos XIII y XIV —especialmente en la literatura devocional—, veremos cómo tres de los comentarios más importantes que se hicieron al libro de Job fueron *secundum litteralem sensum*.

Asimismo, con la llegada del aristotelismo la historia de Job empezó a ser entendida no sólo como fuente de *exempla moralia*, sino también como un libro rico en contenido teológico y apto, si era leído *ad litteram*, para la argumentación teológica sobre cuestiones que en la época fueron de suma importancia. Gracias a la forma dialogada del libro, los tres comentarios que veremos a continuación entendieron el libro de Job como una *disputatio* universitaria en la que una *quaestio* era debatida por varios estudiantes en presencia del *magister*, que era quien finalmente resolvía la disputa. El tema a debate en el libro de Job no era para estos autores medievales “el problema del mal” tal y como ha sido entendido en la modernidad. La existencia del mal y del sufrimiento del inocente —temas centrales del libro de Job— no planteaba dudas acerca de la existencia de Dios, sino más bien acerca de su naturaleza y del modo que tenía de gobernar el mundo de los hombres —es decir, en última instancia, planteaba preguntas acerca de la relación entre el Creador y las criaturas—. Veremos, pues, cómo trataron estas cuestiones en sus comentarios al libro de Job tres de los más grandes autores de la filosofía y teología latina medieval: Tomás de Aquino (1225-1274), Alberto Magno (1206-1280) y Nicolás de Lira (1270-1349).

3.1. Santo Tomás (1225-1274) y su *Expositio super Iob ad litteram*

En 1261, a los cinco años de ser *Magister in Sacra Pagina*, Tomás de Aquino fue designado como lector conventual en Santo Domingo de Orvieto, donde permanecería hasta 1264. Allí pronunció una serie de lecciones sobre el libro de Job que, revisadas después (1269-1272), constituyen su *Expositio super Iob ad litteram*, uno de los escritos de mayor madurez y profundidad del Aquinate y uno de los comentarios que mejor refleja su práctica exegética, constituyendo «un modelo de teología bíblica, donde inciden todos los métodos de los exégetas medievales»¹⁵⁹. Preocupado por la adecuada formación de sus hermanos dominicos, entre todos los libros bíblicos sobre los que podía aleccionado escogió el de Job, por considerar que iluminaba algunos puntos capitales de la doctrina cristiana. La importancia que él mismo concedió a su comentario la indica el hecho de que, mientras que la mayoría de sus lecciones sobre libros bíblicos nos han llegado en forma de apuntes de estudiantes (*reportationes*), su comentario al de Job es una *expositio*, es decir, una obra cuidada, revisada y preparada para su publicación. Es, además, entre sus comentarios bíblicos, el único comentario *ad litteram* junto

legentibus pandit accessum. Multi virtutem Scripturarum non intelligentes, expositionibus peregrinis decorem ac pulchritudinem earum obnubilant; et cum occulta reserare debuerint, etiam manifesta obscurant. [...] Quapropter in hoc opere non multum ego laborandum existimo tropologiis, sive mysticis allegoariarum sensibus per total duntaxat narrationis ejus seriem perquirendis: praecipue cum ipse auctor hic non tam motifs instruendis, vel mysteriis enarrandis intendat, quam in cor humanum ad rerum mundanarum contemptum manifesta rationum veritate atque exhortatione evidenti commoveat» (*In Salomonis Ecclesiasten Homilie*, praef.; PL 175: 114-115).

¹⁵⁸ Así, afirma Besserman: «Only with the coming of scholasticism and the commentaries on Job by Albert the Great and Aquinas, culminating in the more literal exegesis of Job by Nicholas of Lyra in the fourteenth century, did the absolute dominance of the *Moralia* begin to wane» (Besserman 1979: 56).

¹⁵⁹ Ausín 1976: 477. Sobre la *Expositio super Iob* véase, en sentido general, Ausín 1976; Yaffe 1989 y Saranyana 2010.

a sus *Super Ysaïam* y *Super epistolam ad Romanos*.

Estos años en Orvieto fueron de gran productividad literaria: además de la *Expositio super Iob*, escribió la *Summa contra Gentiles*, buena parte de su *Catena aurea* y varios opuscula entre los que destacan *Contra errores Graecorum*, *De rationibus fidei* y *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*. En ellos trata temas que también aparecen en la *Expositio*, como la divina providencia, la persona y acción redentora de Cristo, el conocimiento humano natural de Dios y las realidades divinas, la necesidad de la fe, la resurrección de los cuerpos o el juicio final.

A) *SECUNDUM LITTERALEM SENSUM*: EL TIPO DE EXÉGESIS DEL AQUINATE

El comentario de Tomás es una *expositio ad litteram* o *secundum litterale sensum*. En el prólogo afirma que los misterios del libro de Job ya habían sido sutil y atinadamente desvelados por Gregorio Magno y que, dado que no quedaba nada por añadir en el nivel simbólico-espiritual, él se propuso exponer el libro de Job según su sentido literal¹⁶⁰. En una época en que la mayor parte de los comentaristas bíblicos derivan por una exégesis alegoricista, Tomás opta decididamente por el sentido histórico-literal, el único del cual, según él, puede partir la argumentación teológica¹⁶¹. Es por ello que en el caso del libro de Job sea tan importante el sentido literal del texto: es un libro —o al menos empieza a ser visto como tal— de argumentación filosófica y los argumentos requieren una literalidad clara y estable¹⁶². Además, Tomás entendía que el detalle narrativo literal de la historia de Job contenía enseñanzas autoritativas sobre temas importantes y que, por tanto, no se podía prescindir de él. Introduce también el criterio de la analogía de la fe, según la cual la doctrina deducida del sentido espiritual debe necesariamente estar expresada en sentido literal en otro lugar de la Biblia, de modo que un pasaje leído *secundum litteralem sensum* puede iluminar otro leído según su sentido simbólico¹⁶³.

No pensemos, no obstante, que Tomás rechazó la tradición exegética e interpretativa anterior; la acoge como una condición previa a su comentario, pero él, sin enfrentarse a aquélla, se sitúa en otro lugar para abordar el libro bíblico desde otra perspectiva. De este modo, al leer el libro *secundum litteralem sensum*, deja de ver en cada uno de los versículos del libro de Job tipologías de Cristo y de la Iglesia y lecciones morales sobre el comportamiento del cristiano. Asimismo, frente al método deductivo —desde el sentido general de la Escritura, revelado enteramente por fe, hasta las concreciones individuales del mismo—, Tomás emplea un método inductivo —desde lo particular hasta el sentido general—. En este sentido, la *Expositio super Iob ad litteram* marca el final del predominio de los *Moralia in Iob* y de la prioridad que habían tenido los sentidos espirituales u ocultos del texto.

El Aquinate centra su atención en el sentido literal, es decir, el sentido verdaderamente pretendido por el autor. Pero, ¿qué entendía exactamente por sentido literal? Si, por un lado, Tomás heredó de sus predecesores medievales la multiplicidad de los sentidos espirituales, por otro, diverge de la hermenéutica de su época en lo que respecta al sentido histórico-literal, pues encuentra formas dife-

¹⁶⁰ «Intendimus enim compendiose secundum nostram possibilitatem, de divino auxilii fiduciam habentes, librum istum qui intitulatur *Beati Iob* secundum litteralem sensum exponere; eius enim mysteria tam subtiliter et diserte beatus papa Gregorius nobis aperuit ut his nihil ultra addendum videatur» (*Super Iob*, pról.; 4⁹⁶⁻¹⁰³).

¹⁶¹ «Nada en la Escritura se presta a confusión, puesto que todos los sentidos parten de uno, el literal. Sólo del sentido literal puede partir el argumento, no del alegórico» (STh., I, q.1, a.10, ad 1).

¹⁶² Larrimore 2013: 96.

¹⁶³ «Lo que en algún lugar de la Escritura se transmite simbólicamente [*sub metaphoris*], en otros se hace explícitamente [*expressius*]» (STh., I, q.1, a.9, ad 2). «Sin embargo, no por eso se echa a perder algo de la Sagrada Escritura, puesto que, si en el sentido espiritual hay algún contenido necesario de fe, la Sagrada Escritura en algún otro lugar lo transmite explícitamente en sentido literal» (STh., I, q.1, a.10, ad 1).

rentes de entender un texto *secundum litteralem sensum*, distinguiendo entre sentido literal propio, que designa su objeto sin recurrir a figuras retóricas, y sentido literal impropio, figurado, metafórico o parabólico, que recurre a figuras retóricas —diferenciándose de autores como Hugo de San Víctor, que, como hemos visto, por sentido histórico-literal entiende sólo el significado primero y propio—. En su comentario del libro de Job, por ejemplo, Santo Tomás afirma que la Biblia expone y describe las cosas espirituales *sub figuris rerum corporalium*, simbólicamente y bajo enigmas, pero que dichas realidades espirituales, aunque sean presentadas por medio de figuras sensibles o corporales, no por ello pertenecen al sentido espiritual sino al literal, porque el sentido literal es aquel que se pretende en primer lugar por las propias palabras, ya sea en sentido propio o figurado¹⁶⁴. Por tanto, el sentido histórico-literal de la Escritura es polisémico, pues puede ser expuesto o revelado por palabras *proprie dicta* —propriamente— *sive figurate* —de manera figurada—. Además, que Dios se haya revelado a sí mismo y las realidades divinas de manera figurada a través de imágenes corpóreas es, para Tomás, algo providencial y pedagógicamente útil para que el hombre pueda comprenderlas¹⁶⁵. El sentido literal de un texto es el verdadero sentido pretendido por el autor del mismo (*vero sensus litteralis est quem auctor intendit*) y, en el caso de la Sagrada Escritura, no hay inconveniente en que a su vez tenga varios sentidos¹⁶⁶. En definitiva, dirá, «los términos [*voces*] significan algo propio y algo figurado. El sentido literal no se detiene en la figura misma, sino en lo figurado»¹⁶⁷. Así, hay realidades que *in figuram alterius describuntur*, como el demonio, figurado en el Leviatán y Behemot¹⁶⁸.

La figura de Cristo, como bien explica F. T. Harkins, es central en la interpretación del Aquinate sobre cómo Dios, a través del libro de Job, enseña que la divina providencia gobierna los asuntos humanos¹⁶⁹. Esta centralidad de Cristo en el entendimiento del Aquinate del libro de Job y de la cuestión de la providencia divina es evidente ya desde el principio, cuando Tomás explica cómo Dios habla y se comunica con sus criaturas. El decir o hablar divino ha de ser entendido de dos modos: primero, cuando se refiere al *conceptum cordis*, el decir de Dios es eterno y no es otra cosa que engendrar al Hijo, que es el mismo Verbo o Palabra de Dios; segundo, cuando se refiere a la expresión externa (oral, escrita o por otro modo) de dicho concepto objetivo, es decir, al término, palabra o signo¹⁷⁰,

¹⁶⁴ «Hoc [quomodo Deus de rebus humanis curam habet et eas dispensat] autem symbolice et sub aenigmate proponitur secundum consuetudinem sacrae Scripturae, quae res spirituales sub figuris rerum corporalium describit [...]. Et quamvis spiritualia sub figuris rerum corporalium proponantur, non tamen ea quae circa spiritualia intenduntur per figuras sensibiles ad mysticum sensum <pertinent> sed litteralem, quia sensus litteralis est qui primo per verba intenditur, sive proprie dicta sive figurate» (*Super Job* 1,6; 7²²²⁻²³⁴). Llama *mysticum* al sentido espiritual en general.

¹⁶⁵ «Es conveniente que la Sagrada Escritura transmita lo divino y espiritual a través de imágenes tomadas de lo material» (STh., I, q.1, a.9, sol.). Más aún, «es preferible que lo divino se transmita en la Escritura bajo el ropaje simbólico de cuerpos viles que de cuerpos nobles» (STh., I, q.1, a.9, ad 3).

¹⁶⁶ «El sentido que se propone el autor es el literal. Como quiera que el autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual tiene exacto conocimiento de todo al mismo tiempo, no hay inconveniente en que el sentido literal de un texto de la Escritura tenga varios sentidos, como dice Agustín en el XII Confessionum» (STh., I, q.1, a.10, sol.)

¹⁶⁷ STh., I q.1, a.10, ad 3.

¹⁶⁸ Ausín 1976: 517-522.

¹⁶⁹ Harkins 2016a. Muestra cómo Cristo es un *significatum* indispensable en sentido literal del libro de Job, es decir, ocupa un lugar significativo con respecto a la intención primaria de las palabras mediante las cuales Dios se revela a Job y a través del libro de Job. Específicamente, la acción redentora de Cristo, en la que Job espera *ante litteram* («Job per spiritum fidei praevidebat», *Super Job*, 19,25; 116²⁵⁹⁻²⁶⁰), permite a Job y a los lectores del libro entender algo que no pueden aprehender mediante el solo intelecto natural: que el gobierno bueno y justo de Dios sobre las cosas humanas se extiende más allá de la existencia terrena, es decir, el alcance eterno de la divina providencia.

¹⁷⁰ El *conceptum cordis* es el “concepto objetivo”, el verbo mental o palabra interior: el producto que genera la mente a través de la concepción mental. No es el hecho mismo del concebir (“concepto formal”), sino su resultado. La expresión externa del concepto objetivo (oral, escrita o por otro modo) se denomina de distintas maneras: término, palabra, signo, etc. Vid. Saranyana 2010: 38, n. 35

Dios habla a lo largo del tiempo de diferentes maneras (por sonidos corporales o físicos, por medio de visiones imaginarias y, a veces, con expresiones inteligibles), según convenga a aquellos a quienes se dirige¹⁷¹. Según Tomás, en cómo Dios habla a Job y al resto de la humanidad a través del libro de Job, Cristo, que es su Palabra, juega un papel fundamental. Santo Tomás no deja de leer el libro de Job desde la óptica cristiana —necesariamente cristocéntrica—, leyendo el Antiguo Testamento desde el Nuevo y por ello, aun sin llegar a los excesos de la lectura alegórica de épocas precedentes, incluye la obra salvífica de Cristo dentro del plan providente del Dios Uno y Trino cuyas todas acciones ad extra (la creación, la redención, la inspiración, la retribución escatológica...) caen en el ámbito de la providencia. El lector moderno se preguntará si es legítimo que Tomás haga esto en su *expositio ad litteram*. ¿No estaría haciendo eiségesis en lugar de exégesis? ¿No estaría saltando al sentido espiritual típico, contradiciendo su propósito de atenerse al sentido literal?¹⁷² La respuesta es negativa y se basa en la noción abierta y doble del sentido literal que maneja el Aquinate: Santo Tomás no abandona la *littera*, pero va más allá del sentido literal propio y explorando el sentido literal impropio del texto llega hasta Cristo como un *significatum figuratum*. Como escribe S. Ausín, «Tomás, sin salirse del texto, tampoco se siente constreñido por él. Menos aún se siente esclavizado por un esquema preconcebido»¹⁷³. Al tiempo que moderaba «la exhuberancia sin control, y muchas veces sin fruto, de las interpretaciones alegóricas», daba muestras de «una exégesis literal llena de penetración y de finura»; en esto, según C. Spicq, consistió el genio del Doctor Angélico¹⁷⁴.

B) UNA DISPUTA SOBRE LA PROVIDENCIA DIVINA...

En el prólogo de su *Expositio* Tomás explica que el libro de Job fue escrito en respuesta a un problema que afecta al ser humano y a su visión del mundo: la dificultad que experimenta para comprender de forma natural que la providencia divina gobierna todas las cosas naturales, incluidas las humanas. La providencia divina es, en la teología aquiniana, la razón que dispone el orden de las

¹⁷¹ «Sciendum autem est quod dicere dupliciter accipitur, nam quandoque refertur ad conceptum cordis, nam quandoque refertur ad conceptum cordis, quandoque autem ad significationem qua huiusmodi conceptus alteri exprimitur. Secundum igitur primum modum dicere Dei est aeternum et nihil est aliud quam generare Filium qui est verbum ipsius. Secundo autem modo temporaliter Deus aliqua dicit, diversimode tamen secundum quod congruit eis quibus dicit: nam hominibus corporeos sensus habentibus aliquando Deus locutus est corporeo sono formato in aliqua subiecta creatura, sicut vox sonuit in baptismo et <in> transfiguratione Christi: ‘Hic est filius meus dilectus’; aliquando autem per imaginariam visionem, sicut multotiens legitur in prophetis; aliquando autem intelligibili expressione, et hoc modo intelligendum est Deum ad Satan dixisse [...]» (*Super Iob*, 1,7; 9³³⁶⁻³⁵¹).

¹⁷² «Modern readers may legitimately ask whether Thomas is inappropriately reading Christ into the text of Job (i.e., eisegeting rather than exegeting), particularly given his self-avowed aim of proceeding ad litteram in this commentary» (Harkins 2016a: 168).

¹⁷³ Ausín 1974: 527. Santiago Ausín, no obstante, sí cree que, al menos en el pasaje 40,19, Tomás pasa del sentido literal al sentido espiritual alegórico (Ausín 1974: 526).

¹⁷⁴ «El lugar prominente que, según nuestra opinión, ocupa en la historia de la hermenéutica, se debe menos al método que ha empleado y a los resultados que ha conseguido [...], que a la perfecta actualización de las tendencias y adquisiciones de sus anteriores. Santo Tomás ha heredado mucho del culto por el sentido literal de la escuela de San Víctor y también de San Alberto; cree en el valor profundo de la interpretación espiritual, porque ni siquiera la mejor exégesis del mundo podrá agotar todo el sentido religioso puesto por Dios bajo cada palabra de su revelación: “El autor principal de las Sagradas Escrituras es el Espíritu Santo, que en una sola palabra de la Sagrada Escritura quiso decir muchas más cosas que las que exponen o distinguen los expositores de la Sagrada Escritura” (*Quodlibet* VII, q.6, a.1, ad 5). Pero el genio de Santo Tomás ha consistido, por una parte, en moderar la exhuberancia sin control, y muchas veces sin fruto, de las interpretaciones alegóricas, definiendo las reglas de su distinción y el modo de su adhesión a la letra y al contexto; y, por otra parte, en practicar él mismo una exégesis literal llena de penetración y de finura. [...] Debido al espíritu de su exégesis, uniendo el respeto hacia el documento con una curiosidad teológica inspirada por la fe, Santo Tomás sobrepasa notablemente a sus contemporáneos. La prueba de esto es que Nicolás de Lyra, mejor preparado por su erudición hebrea para la penetración del sentido literal, le seguirá fielmente sin atreverse a contradecirle» (Spicq 1946: 736-737; trad. Revuelta 1971: 578-579).

cosas a su fin [*ratio ordinis rerum in finem*]¹⁷⁵. Esta providencia es universal (se extiende a seres inanimados y animados; a animales y a seres racionales, y a ángeles y a hombres, tanto buenos como malos, incluido el demonio), ordenada (según la naturaleza de los seres y mediante las causas segundas), inmediata (respecto a todo el universo y respecto a los seres singulares, aún insignificantes), cierta y eficaz (sin excluir la contingencia de los seres ni la libertad del hombre) y escatológica (culmina y se completa en la otra vida, incluyendo la remuneración por parte de Dios)¹⁷⁶.

En la Antigüedad, dice Tomás, muchos erraron acerca de la verdad a causa de una *imperfectam cognitionem* y, negando la divina providencia, todo lo achacaron a la casualidad¹⁷⁷. Los filósofos profundizaron más en la verdad y, a partir del orden que las cosas naturales manifiestan claramente, demostraron que éstas no son gobernadas por la casualidad sino por la providencia, pero todavía muchos dudaron acerca de si tal orden existía en los asuntos humanos, es decir, si las cosas humanas suceden por casualidad o son gobernadas por cierta providencia u ordenación superior, duda que se apoya en el hecho de que no hay ningún orden cierto aparente en el acontecer humano, pues sobrevienen bienes y males indistintamente a buenos y malos¹⁷⁸. Este dato de la realidad movió los corazones humanos a opinar que los asuntos humanos no estaban regidos por la providencia sino por la casualidad y por los propios planes humanos, o, según otros, por el *fatum caeleste*¹⁷⁹.

Este error, epistemológico y teológico, resulta especialmente nocivo para el género humano, afectando directamente a la religiosidad y la moralidad del mundo¹⁸⁰. Por ello, quienes por inspiración divina alcanzaron la sabiduría para adoctrinar a los demás, tuvieron como primer y principal objetivo erradicar de los corazones de los hombres esta opinión equivocada (a saber, que los asuntos huma-

¹⁷⁵ «Es necesario que en Dios haya providencia. Pues, como se demostró (q.6 a.4), todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. En las cosas se encuentra el bien no sólo en cuanto algo sustancial, sino también en cuanto que las cosas están orientadas a un fin, en especial el fin último que, como hemos sostenido (q.21 a.4), es la bondad divina. Así, pues, este bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Como Dios por su entendimiento es causa de las cosas, y cualquiera de sus efectos precisa preexistir en Él como en su razón de ser, según se deduce de todo lo dicho (q.15 a.2; q.19 a.4); es necesario que la razón de orden hacia el fin que hay en las cosas [*ratio ordinis rerum in finem*] preexista en la mente divina. Y esta razón de orden al fin, propiamente, es la providencia. Ya que es la parte principal de la providencia a la que están subordinadas las otras partes, que son la memoria de lo pasado y la comprensión de lo presente; en cuanto que del pasado recordado y del presente comprendido extraemos la previsión del futuro. Según el Filósofo en VI *Ethic.*, propiamente la prudencia es ordenar las cosas al fin. Bien el propio fin, como cuando se dice que el hombre prudente por el bien ordena sus actos hacia el fin de su vida. Bien el fin de los demás como miembros de la familia o del reino, según lo que se dice en Mt 24,45: *Siervo fiel y prudente a quien el Señor puso al frente de su familia*. En este sentido, la prudencia o providencia puede corresponderle a Dios, pues en Dios no hay nada que esté orientado a un fin ya que Él mismo es el último fin. Así, pues, la misma razón de orientación a un fin, en Dios se llama providencia [*Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur*]. Por eso, en el IV *De Consol.* 5 dice Boecio: *La providencia es la misma razón divina asentada en el sumo príncipe de todo que todo lo dispone*. Dicha disposición puede ser llamada tanto ordenación de las cosas al fin [*ratio ordinis rerum in finem*] como ordenación de las partes al todo [*ratio ordinis partium in toto*]]» (STh., I, q.22, a.2c). Sobre la providencia en sus escritos sistemáticos (*Sententiarum*, I, dist.39, q.2; *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.5; *Summa contra Gentiles*, III, c. 64-110 y *STh.*, I, q.22), véase Ausín 1976: 479-493.

¹⁷⁶ Ausín 1976: 487-543 (esp. 487-493).

¹⁷⁷ «Multos a principio propter imperfectam cognitionem circa veritatem errasse. Inter quos aliqui extiterunt qui divinam providentiam auferentes omnia fortunae et casui attribuebant» (*Super Iob*, pról.; 3⁷⁻¹⁰).

¹⁷⁸ «Utrum res humanae casu procederent an aliqua providentia vel ordinatione superiori gubernarentur. Cui quidem dubitationi maxime fomentum ministravit quod in eventibus humanis nullus certus ordo apparet: non enim semper bonis bona eveniunt aut malis mala, neque rursus semper bonis mala aut malis bona, sed indifferenter bonis et malis et bona et mala» (*Super Iob*, pról.; 3²⁸⁻³⁵).

¹⁷⁹ «Hoc igitur est quod maxime corda hominum commovit ad opinandum res humanas providentia divina non regi, sed quidam eas casualiter procedere dicunt nisi quatenus providentia et consilio humano reguntur, quidam vero caelesti fato eorum eventus attribuunt» (*Super Iob*, pról.; 3³⁵⁻⁴⁰).

¹⁸⁰ «Haec autem opinio maxime humano generi nociva invenitur; divina enim providentia sublata, nulla apud homines Dei reverentia aut timor cum veritate remanebit, ex quo quanta desidia circa virtutes, quanta pronitas ad vitia subsequatur satis quilibet perpendere potest: nihil enim est quod tantum revocet homines a malis et ad bona inducat quantum Dei timor et amor» (*Super Iob*, pról.; 3⁴¹⁻⁴⁸).

nos no son gobernados por la providencia), de modo que, después de la Torah y los Profetas, el libro de Job se cuenta entre los primeros hagiográficos —libros escritos con sabiduría por el Espíritu de Dios para ilustrar a los hombres—, porque, según Tomás, toda su finalidad estriba en demostrar, con argumentos razonados y válidos, que la providencia de Dios gobierna las cosas humanas¹⁸¹. Y ello lo hace el libro de Job abordando el mayor obstáculo que encuentra la razón humana para reconocer la providencia divina en los asuntos humanos: el sufrimiento del justo¹⁸².

La *Expositio* del Doctor Angélico ha de entenderse en el contexto de la segunda mitad del s. XIII, cuando, con la tercera recepción de Aristóteles a través de los *falāsifa* musulmanes (vid. n. 152), la disputa intelectual sobre la providencia divina era de suma actualidad. Pensemos que a finales de la centuria anterior Maimónides (1135-1204) ya había utilizado el libro de Job para discutir sobre la providencia divina¹⁸³ y que Alberto Magno (1206-1280), maestro de Tomás, escribiría después un comentario al libro de Job también centrado en la providencia. Santo Tomás lee el libro como un debate o *disputatio*, al más puro estilo medieval, entre Job y sus amigos sobre el crucial tema [*quasi quoddam thema*] de si los asuntos humanos son gobernados por la divina providencia o no, al hilo de los múltiples y graves sufrimientos del justo y religioso Job. Partiendo, por tanto, de la idea de que toda la intención del libro es mostrar de qué modo los asuntos humanos son regidos por la providencia divina¹⁸⁴, Tomás ve en las adversidades del protagonista, los diálogos con los amigos, el discurso de Yahveh desde la tormenta, la restitución de los bienes materiales, etc., «diversos estadios de la revelación del cuidado amoroso de Dios sobre todas las cosas y más concretamente sobre el hombre»¹⁸⁵.

Así, el Aquinate declara que la acción providente de Dios —junto a la sabiduría divina, pues van de la mano— se manifiestan de dos maneras: en el orden de las cosas naturales, a pesar de que nos brindan un conocimiento deficiente o limitado de los *invisibilia Dei*¹⁸⁶, y en los asuntos humanos. Tres cosas nos muestran la providencia y la sabiduría divinas *in rebus humanis*: primero, que Dios dispensa beneficios, regalos y bondades a los seres humanos, aunque lo hace de forma tan discreta y

¹⁸¹ «Unde eorum qui divino spiritu sapientiam consecuti sunt ad aliorum eruditionem, primum et praecipuum studium fuit hanc opinionem a cordibus hominum amovere; et ideo post legem datam et prophetas, in numero Hagiographorum, idest librorum per spiritum Dei sapienter ad eruditionem hominum conscriptorum, primus ponitur liber Iob, cuius tota intentio circa hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur res humanas divina providentia regi» (*Super Iob*, pról.; 3⁴⁸⁻⁵⁷).

¹⁸² «Id autem quod praecipue providentiam Dei circa res humanas impugnare videtur est afflictio iustorum: nam quod malis interdum bona eveniant, etsi irrationabile primo aspectu videatur et providentiae contrarium, tamen utcumque habere potest aliquam excusationem ex miseratione divina; sed quod iusti sine causa affligantur totaliter videtur subruere providentiae fundamentum» (*Super Iob*, pról.; 3⁶⁰⁻⁶⁸).

¹⁸³ En su *Guía de perplejos* (1190) lee el libro de Job como «una parábola» en la que «se enlazan pensamientos profundos, de las cosas que constituyen el misterio del universo» y «cuyo objetivo es ilustrar las opiniones de los hombres acerca de la Providencia» y corregir las opiniones erradas de quienes «sienten perplejidad hasta el extremo de objetar contra el conocimiento de Dios y su Providencia» (*Guía de perplejos*, III.22; ed. cit., p. 426). Al respecto véase Yaffe 1979-1980 y García Larrain 2013.

¹⁸⁴ «Intentio huius libri tota ordinatur ad ostendendum qualiter res humanae providentia divina regantur» (*Super Iob*, 1,1; 5²⁻⁴). «Et ne quis putaret adversitates iustorum absque divina providentia procedere et per hoc aestimaret res humanas providentiae subiectas non esse, praemittitur quomodo Deus de rebus humanis curam habet et eas dispensat» (*Super Iob*, 1,6; 7²¹⁸⁻²²³).

¹⁸⁵ Ausín 1976: 478.

¹⁸⁶ «Ab intellectu divinatorum duplici ratione deficiamus: primo quidem quia cum *invisibilia Dei* cognoscere non possimus nisi *per ea quae facta sunt*, ea vero quae facta sunt multum deficiant a virtute factoris, oportet quod remaneant multa in factore considerata quae nobis occultantur, et haec vocantur secreta sapientiae Dei» (*Super Iob*, 11,6; 75⁵¹⁻⁵⁷). Por ello no somos capaces de comprender el orden de la creación en sí mismo ni la manera en que es gobernado por la divina providencia. La percepción del orden que gobierna las cosas naturales hace que el hombre interroge a la creación acerca del origen de ese orden, que no puede ser otro que una cierta sabiduría superior: «tunc autem homo creaturas interrogat quando eas diligenter considerat, sed interrogatae respondent dum per considerationem ipsarum homo percipit quod tanta ordinatio quae invenitur in dispositione partium, in ordine actionum, nullo modo posset esse nisi ab aliqua superiori sapientia dispensante» (*Super Iob*, 12,9; 80¹⁴⁰⁻¹⁴⁵).

sutil que ellos no siempre son conscientes de ello¹⁸⁷; segundo, que conoce y examina con profundidad las acciones humanas y las cosas tal como ocurren en el mismo hombre¹⁸⁸, y, tercero, que restaura el orden de la justicia castigando al culpable¹⁸⁹.

Según el Aquinate, Dios gobierna de modo absoluto los seres que son perpetuos tanto en especie como individualmente. Así, los animales —perpetuos en especie, pero no individualmente— son gobernados según el bien de las especies¹⁹⁰. El hombre, en cambio, dado que es perpetuo individualmente, es gobernado por Dios teniendo en cuenta que es libre y que está destinado a la bienaventuranza. Por ello, los seres humanos se dirigen a su fin «non solum secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quod congruit individuo»¹⁹¹. De este modo, si la providencia divina está particularizada para cada hombre, el mal se presenta en atención al bien de un hombre determinado. De primer intento, Dios siempre concede a los justos bienes espirituales y temporales, y les suceden desgracias, ello se debe a una *specialem causam*¹⁹², pero nunca deben tomarse la prosperidad y la adversidad temporales como premio o castigo de las obras humanas¹⁹³. El mal puede ser, en ocasiones, para la enmienda de la propia vida —en tal caso, quien padece males debe ser considerado afortunado¹⁹⁴—, pero las desgracias no constituyen necesariamente la penalización por los propios pecados, pues la prosperidad no es siempre el premio de la virtud, ni la desgracia temporal el castigo por el pecado¹⁹⁵. En otras palabras, la purificación es siempre para el bien, pero no implica necesariamente una vida descarriada, pues también el justo puede ser probado para mayor perfección. Además, la desgracia del impío siempre es más grave que la del justo, porque, cuando el justo sufre una desgracia temporal, todavía le queda el apoyo de la virtud y el consuelo en Dios, mientras que, a los malvados no les queda ningún apoyo una vez perdidos los bienes temporales¹⁹⁶.

¹⁸⁷ «Quia tam profunde et subtiliter suis subditis providet sua beneficia quod etiam eis qui recipiunt incomprehensibile est, et hoc est quod dicit *si venerit ad me non videbo, si abierit non intelligam eum*» (*Super Iob*, 9,11; 61²⁹⁸⁻³⁰³).

¹⁸⁸ «In examinatione humanorum actuum, quia videlicet sic subtiliter et efficaciter examinat ut eius examinationem nullus per quamcumque cavillationem subterfugere possit, et hoc est quod dicit *si repente interroget, quis respondebit ei?* Interrogat autem Deus hominem quando eum ad considerandum suam conscientiam reducit, vel interius inspirando vel exterius provocando beneficiis aut flagellis [...]» (*Super Iob*, 9,11; 62³²⁶⁻³³⁴).

¹⁸⁹ «Tertio autem ostenditur divinae sapientiae profunditas in punitione delictorum, quia quocumque se vertat homo, nulla astutia, nulla potentia Dei vindictam declinare potest» (*Super Iob*, 9,11; 62³⁵¹⁻³⁵⁴).

¹⁹⁰ «Sciendum est autem quod secundum modum quo aliqua participant perpetuitatem, essentialiter ad perfectionem universi spectant, secundum autem quod a perpetuitate deficiunt, accidentaliter pertinent ad perfectionem universi et non per se: et ideo secundum quod aliqua perpetua sunt, propter se disponuntur a Deo, secundum autem quod corruptibilia sunt, propter aliud. Quae igitur perpetua sunt et specie et individuo, propter se gubernantur a Deo; quae autem sunt corruptibilia individuo, perpetua specie tantum, secundum speciem quidem propter se disponuntur a Deo, secundum individuum propter speciem tantum, sicut bonum et malum quod accidit in brutis animalibus, utpote quod haec ovis occiditur ab hoc lupo vel aliquid aliud huiusmodi, non dispensatur a Deo propter aliquod meritum vel demeritum huius lupi vel huius ovis, sed propter bonum specierum, quia divinitus unicuique speciei ordinatus est proprius cibus» (*Super Iob*, 7,17; 50³⁶⁶⁻³⁹⁰).

¹⁹¹ *Summa contra Gentiles*, III, c. 113. Véase el capítulo 113 entero.

¹⁹² «Ex prima Dei intentione iustis semper bona tribuuntur non solum spiritualia sed etiam temporalia; sed quod aliquando iusti adversitatibus premantur accidit propter aliquam specialem causam: unde et a principio homo sic institutus fuit ut nullis subiaceret perturbationibus si in innocentia permanisset» (*Super Iob*, 1,1; 5⁴⁷⁻⁵³).

¹⁹³ «Unde manifestum est quod bona quae agimus non referuntur ad prosperitatem terrenam quasi ad praemium, alias non esset perversa intentio si quis propter prosperitatem temporalem Deo serviret; et similiter e contrario adversitas temporalis non est propria poena peccatorum, de quo fere in toto libro quaestio erit» (*Super Iob*, 1,10; 11⁵¹⁸⁻⁵²⁴).

¹⁹⁴ «Quibusdam [hominibus] ad correptionem qui per adversitates emmendantur, quos asserit esse beatos» (*Super Iob*, 5,17; 38²⁹³⁻²⁹⁴).

¹⁹⁵ «Sic ergo evidentissime confutavit eorum sententiam, ostendens quod prosperitas temporalis non semper est praemium virtutis nec adversitas temporalis est poena peccati, quia impii frequenter prosperantur in hac vita nihil boni merentes a Deo, et cum hoc nullas graves adversitates patiuntur» (*Super Iob*, 21,14; 124-125¹⁴⁰⁻¹⁴⁵).

¹⁹⁶ «Est autem considerandum ulterius quod adversitas impii gravior est quam iusti, quia cum iustus adversitatem patitur temporalem remanet ei fulcimentum virtutis et consolatio in Deo, unde non totaliter dissipatur; sed malis, amissis temporalibus bonis quae sola sibi quaesierunt, nullum remanet fulcimentum» (*Super Iob*, 21,17; 125¹⁶⁶⁻¹⁷²).

En el libro, la cuestión es desarrollada magistralmente en los diálogos entre el protagonista y sus interlocutores. Job va desmontando los argumentos de sus amigos y mostrando su falsedad. Por ejemplo, Elifaz había tratado de consolarlo con promesas de felicidad terrena, pero Job revela la incongruencia de ese discurso¹⁹⁷ a partir, primero, de la condición de la vida humana, que no tiene su fin último en sí misma, sino que, como el movimiento al reposo, el camino al término o el soldado a la victoria, tiende a un fin más allá, que la trasciende —la vida futura, hacia la cual se dirige el deseo humano—¹⁹⁸, y, segundo, de su propia situación, en la cual, por la enfermedad y porque le quedan pocos días, ya no cabe esperar la felicidad terrena¹⁹⁹. Añade, además, que, tratándose de una promesa frívola, aun cumpliéndose, seguiría triste y desesperado²⁰⁰. Así, según Tomás, Job pone de manifiesto que basándose en la teoría de la retribución terrenal no hay evidencia alguna de la providencia divina en la propia experiencia y que necesariamente, por tanto, ha de entenderse en relación con la *vita futura*. Con todo, el anuncio de la vida del Más Allá no es fácil de concebir o comprender para los que lo desconocen, así que el Job de Tomás lo va articulando poco a poco: empezando en el capítulo 7, como acabamos de ver; de forma más clara en el 14²⁰¹ y, por último, de manera explícita en los famosos versos finales del capítulo 19, donde elabora todo un tratado de escatología²⁰².

¹⁹⁷ «Eliphaz in superioribus, volens beatum Iob a desperatione remove, ei quandam terrenam beatitudinem repromiserat si increpationem Domini non reprobaret; unde beatus Iob, postquam tristitiae suae rationabiles causas ostendit, vult ulterius ostendere praedictam consolationem Eliphaz ex repromissione terrenae felicitatis esse incongruam. Et primo hoc ostendit ex condicione praesentis vitae, postmodum vero id ostendet ex sua propria condicione» (*Super Iob*, 7,1; 46¹⁻¹⁰).

¹⁹⁸ «Circa condicionem vero praesentis vitae [...] hanc autem sententiam Intendit Iob reprobare et vult ostendere quod praesens vita hominis non habet in se ultimum finem, sed comparatur ad ipsum sicut motus ad quietem et via ad terminum; et ideo comparat eam illis statibus hominum qui tendunt ad aliquem finem, scilicet statui militum qui militando ad victoriam tendunt, et hoc est quod dicit *militia est vita hominis super terram*, ac si dicat: vita praesens qua super terram vivimus non est sicut status victoriae sed sicut status militiae. [...] Nam semper homo quasi non contentus praesentibus futura desiderat: unde manifestum est in hac vita ultimum finem non esse, sed hanc vitam ordinari ad alium finem sicut ordinatur militia ad victoriam et dies mercennarii ad mercedem. Sciendum est autem quod in praesenti vita praesentia non sufficiunt sed desiderium tendit in futura propter duo: scilicet propter afflictiones praesentis vitae [...]; et propter defectum perfecti boni et finalis quod hic non habetur» (*Super Iob*, 7,1; 46¹¹⁻⁷³).

¹⁹⁹ «Nunc autem intendit ostendere eandem consolationem ineptam esse ex sua propria condicione. Et proponit duo quae impediunt ipsum expectare prosperitatem super terram, quorum primum est infirmitas corporis quam patiebatur [...]. Secundum est quia plurimum tempus vitae suae iam praeterierat, unde modicum tempus restabat nec in eo poterat magnam felicitatem expectare» (*Super Iob*, 7,5-6; 47^{100-105.121-124}).

²⁰⁰ «Postquam ostendit Iob consolationem Eliphaz promittentis prosperitatem terrenam fuisse incongruam per rationes ostensivas, nunc ostendit deducendo ad inconvenientia, quia si illi consolationi inniteretur quae ex spe terrenae prosperitatis sibi ab Eliphaz data erat, cum ista spes frivola sit, ut ostensum est, sequebatur quod oporteret eum adhuc in tristitia remanere et doloris verba proferre et penitus desperare» (*Super Iob*, 7,11; 49²⁴²⁻²⁵¹).

²⁰¹ «Admiratus fuerat Iob de dignatione divina circa homines, cum tamen homo sit tam fragilis et miserae condicionis considerato statu vitae praesentis, sed haec admiratio cessat si consideretur quod post hanc vitam homini alia vita reservatur in qua in aeternum permaneat: et ideo ad hoc ostendendum ex nunc conatur. [...] Tempus autem retributionis hominis non est in hac vita, ut amici Iob opinabantur, sed in illa vita ad quam homo resurgendo reparatur. [...] Non enim sic negat adversitates praesentes esse punitiones quasi Deus hominum actus non remuneret vel puniat, sed quia tempus retributionis proprie est in alia vita» (*Super Iob*, 14,5-6; 9^{11-8.51-61}); «Et notandum est quod optatum finem non expectat in aliqua parte temporis huius vitae, quia cunctos dies huius vitae statui militiae deputat dicens *Cunctis diebus quibus nunc milito*. Item notandum est quod non expectat aliam vitam huic similem, quia tunc et illa esset militia, sed expectat vitam in qua non militet sed triumphet et regnet» (*Super Iob*, 14,14; 93¹⁸²⁻¹⁸⁹).

²⁰² «Est autem haec spes de gloria resurrectionis futurae, circa quam primo assignat causam cum dicit *redemptor meus vivit*. Ubi considerandum quod homo qui immortalis fuerat constitutus a Deo mortem per peccatum incurrit, secundum illud Rom. V 12 *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*, a quo quidem peccato per Christum redimendum erat genus humanum, quod Iob per spiritum fidei praevidebat. [...] Est ergo primordialis causa resurrectionis humanae vita filii Dei, quae non sumpsit initium ex Maria, sicut Ebionitae dixerunt, sed semper fuit. [...] Fuerunt alii qui dixerunt quod homines resurgent resumendo non terrena sed quaedam caelestia corpora, sed ad hoc excludendum subdit *et rursum circumdabor pelle mea*, quod signanter dicit quia supra dixerat solam pellem circa ossa remansisse; ex ipso autem modo loquendi rationem resurrectionis assignat, ne scilicet anima a proprio indumento semper remaneat denudata. Rursus fuerunt alii qui dicerent animam idem corpus quod deposuerat resumpturam sed secundum condicionem eandem, ut scilicet indigeat cibis et potibus et alia opera carnalia huius vitae exerceat, sed hoc excludit subdens *et in carne mea videbo Deum*. Manifestum est enim quod caro hominis secundum statum vitae praesentis co-

Resumiendo el asunto, Santo Tomás explica que Elifaz, Bildad y Sofar coincidían con Job en que tanto las cosas naturales como las humanas están sometidas a la providencia divina; pero disentan de él al afirmar —según la clásica teoría de la retribución— que Dios remunera al hombre con la prosperidad temporal por el bien que hace y le castiga con daños temporales por el mal que obra, como si aquélla fuese el premio de la virtud y estos el castigo propio del pecado, opinión que no compartía Job, que creía que las obras buenas de los hombres se ordenan a una remuneración espiritual verdadera después de esta vida y que los pecados han de ser castigados con futuros suplicios²⁰³.

C) ...Y SOBRE LA VERDADERA SABIDURÍA

Pero Job, dice Tomás, no logra convencer a sus amigos y por ello la solución final se pone en boca de Dios mismo: dado que la sabiduría humana no es suficiente para comprender la verdad de la divina providencia, fue necesario que la disputa fuera determinada, como *quaestionis determinator* —*quasi per sententiam iudicii*—, por la autoridad divina²⁰⁴. Esta resolución divina sucede en y a través de la tormenta, lo cual puede ser entendido literalmente como la milagrosa voz de Dios en el aire o metafóricamente como una inspiración interior de Job insuflada por la divinidad pero oscura, no obstante, como la tormenta, pues en esta vida no podemos percibir con claridad la inspiración divina²⁰⁵.

Este énfasis en el límite epistemológico del ser humano recorre toda la *Expositio*, y es que, como pone de manifiesto Piotr Roszak²⁰⁶, Santo Tomás concibe el libro de Job no sólo como una disputa acerca de la providencia divina, sino también como una lección sobre cuál es y cómo se obtiene la verdadera sabiduría, pues sólo ésta es capaz de interpretar correctamente la situación del sufriente

rruptibilis est; [...] et ideo nullus in hac mortali carne vivens potest Deum videre; sed caro quam anima in resurrectione resumet eadem quidem erit per substantiam sed incorruptionem habebit ex divino munere [...], et ideo illa caro huius erit condicionis quod in nullo animam impedit quin Deum possit videre, sed erit ei omnino subiecta. Quod ignorans Porphyrius dixit quod *animae, ad hoc quod fiat beata, omne corpus fugiendum est*, quasi anima sit Deum visura non homo, et ad hoc excludendum subdit *quem visurus sum ego ipse*, quasi dicat: non solum anima mea Deum videbit sed *ego ipse* qui ex anima et corpore subsisto. [...] His igitur praemissis de causa resurrectionis, tempore et modo, et gloria resurgentis et identitate eiusdem, subiungit *reposita est haec spes mea in sinu meo*, quasi dicat: non est spes mea in terrenis quae vane promittitis, sed in futura resurrectionis gloria. Signanter autem dicit *reposita est in sinu meo*, ad ostendendum quod hanc spem non solum habebat in verbis sed in corde absconditam, non dubiam sed firmissimam, non quasi vilem sed quasi pretiosissimam: quod enim in sinu absconditur in occulto habetur et firmiter conservatur et carum reputatur. Expositio super Iob 19:28: “Sic ergo ostensa altitudine spei suae quam habebat de Deo, excludit eorum calumnias quas contra eum quaerebant, quasi Dei spem et timorem abiecisset quia in temporalibus spem non ponebat, unde subdit *Quare ergo nunc dicitis: Persequamur eum*, scilicet tamquam de Deo desperantem vel Deum non timentem, et *radicem verbi inveniamus contra eum*, improbando dicta mea quasi providentiam Dei negaverim? Quam non nego sed assero dicens praemia et poenas a Deo praeparari hominibus etiam post hanc vitam [...]; et *scitote esse iudicium*, non solum in hac vita sed etiam post hanc vitam in resurrectione bonorum et malorum» (*Super Iob*, 19,25-29; 116-117²⁵¹⁻³⁶⁶).

²⁰³ «[Elifaz, Bildad y Sofar] conveniebant siquidem cum Iob quod non solum res naturales sed etiam res humanae divinae providentiae subiacerent, sed differebant ab eo quod putabant hominem pro bonis quae agit remunerari a Deo prosperitate terrena, et pro malis quae agit puniri a Deo adversitate temporali, quasi temporalia bona sint praemia virtutum et temporalia mala sint propriae poenae peccatorum. [...] Iob autem huius opinionis non erat, sed credebat bona opera hominum ordinari ad remunerationem spiritualem futuram post hanc vitam, et similiter peccata futuris suppliciis esse punienda» (*Super Iob*, 2,11; 18²⁰⁴⁻²¹⁹).

²⁰⁴ De algún modo, la aparición de Dios es una formalidad, porque Job ya ha presentado la visión correcta, aunque Dios hace una indispensable contribución, «quia humana sapientia non sufficit ad veritatem divinae providentiae comprehendendam, necessarium fuit ut praedicta disputatio divina auctoritate determinaretur» (*Super Iob*, 38,1; 199⁵⁻⁸).

²⁰⁵ «Modum autem respondendi ostendit subdens de turbine, quod quidem potest et ad litteram intelligi ut dicatur formatam esse vocem Dei miraculose in aere cum quadam aeris turbatione, sicut in monte Sinai factum legitur Exodi XX 18, vel sicut ad Christum vox facta est quando quidam dixerunt tonitruum factum esse, ut legitur Iob XII 29; vel potest intelligi ut sit metaphorice dictum, ut haec responsio Domini sit inspiratio interior divinitus facta ipsi Iob, et sic dicitur Dominus ei de turbine respondisse tum propter turbationem quam adhuc patiebatur, tum etiam propter turbationem obscuritatem, quia scilicet divinam inspirationem in hac vita non possumus clare percipere sed cum quadam obumbratione sensibilibus similitudinum, ut Dionysius dicit I cap. caelestis hierarchiae; et hoc etiam significavit Dominus si de turbine corporali vocem suam sensibiliter fecit audiri» (*Super Iob*, 38,1; 19920-37).

²⁰⁶ Roszak 2017.

y ofrecerle una compañía y un consuelo efectivos. En los discursos que conforman el libro de Job, Tomás encuentra importantes elementos para reflexionar acerca de la verdadera y última sabiduría o *sapientia*²⁰⁷, que consiste en la correcta comprensión y juicio sobre las cosas divinas²⁰⁸.

Según el Aquinate la profundidad de la sabiduría divina [*immensa profunditas divinae sapientiae*] se manifiesta, como hemos apenas visto, en la acción providente de Dios, pero no resulta evidente, porque Dios la lleva a cabo de forma tan discreta y sutil [*tam profunde et subtiliter*] que los hombres a menudo no son conscientes de ello. «Saber discernirla en el curso habitual de la vida y el orden de la creación —dice Roszak—, es el signo de una postura humana sabia», y, también, «aprender a ver el mundo en clave sapiencial significa dejarse asombrar e interpelar por las cosas creadas»²⁰⁹. En este sentido, según Tomás, ser sabio es reconocer con humildad —*principium sapientiae*— el origen del que brota todo lo que uno ha recibido en la vida²¹⁰. Pero, ¿quién es sabio en el libro de Job?

Volvamos a la determinación de la *quaestio*: Dios reprende a Elihú por su impropio intento de haber querido resolver la disputa; a los tres amigos *quod non recte sentiebant*, es decir, por su falta de comprensión de los *secreta sapientiae Dei*, y porque habían defendido falsos dogmas: interpretando el misterio divino con falsos raciocinios, como si la riqueza terrena dependiera de la justicia o si los sufrimientos fueran consecuencia de los pecados cometidos y no hubiera que esperar nada tras la muerte²¹¹; y a Job por haber exagerado al hablar: su error no consistía en lo que decía, pues pensaba rectamente acerca de la providencia divina, sino su *modus loquendi* exagerado, que había escandalizado a sus amigos, de modo que Job, aún teniendo razón y siendo, de todos, quien más cerca de la sabiduría se encuentra, había sido un mal maestro²¹². Por ello, la enseñanza sagrada de Dios en esta parte del libro es, tanto en contenido como en forma, absolutamente necesaria: que sea Él mismo *quien enseña* contrarresta la presunción humana de Elihú; *lo que enseña* corrige las equivocadas opiniones de Elifaz, Bildad y Sofar, y *cómo enseña* compensa el problemático modo de hablar de Job²¹³.

²⁰⁷ Sobre la sabiduría en el pensamiento de Aquino, véase STh., II-II, q. 8, 9, 15, 16 y 45. La sabiduría (*sapientia*), que es un don del Espíritu Santo asociado a la caridad, es, según Tomás, como una ciencia saboreada o sabrosa [*quasi sapida scientia*] y no radica exclusivamente en el entendimiento, sino también en el afecto: «tunc est vera sapientia, quando operatio intellectus perficitur et consummatur per quietationem et delectationem affectus. Unde sapientia dicitur, quasi sapida scientia» (*Super II Cor.*, cap. 13, lect. 3). Es decir, la sabiduría es verdadera cuando la actividad del intelecto es perfeccionada y llevada a su plenitud mediante el reposo y el deleite del afecto.

²⁰⁸ Tomás se refiere a ella de diversas maneras: «recte sentitur de Deo» (*Super Iob*, 6,30; 45³²³⁻³²⁴); «cognitionem divinum» (*Super Iob*, 10,2; 68⁶⁴⁻⁶⁵); «in cognitione magnitudinis Dei consistat sapientia» (*Super Iob*, 12,1; 79²⁸⁻²⁹) o «rectum iudicium de rebus [divinis]» (*Super Iob*, 12,16; 82²⁴³⁻²⁴⁵).

²⁰⁹ Roszak 2017: 195 y 192. Recordemos que «stultus est qui propter stuporem non movetur» (STh., II-II, q.46, a.1, co).

²¹⁰ «Sicut autem humilitas principium est sapientiae, ita et superbia sapientiae est impedimentum» (*Super Iob*, 15,27; 99²⁶⁰⁻²⁶²). Por eso el sabio, a diferencia del soberbio, «no oculta a sus padres» ni la fuente de lo que conoce: «non erubescam dicere quod ab aliis audivi, eos in auctoritatem inducens, quia sapientes confitentur et non abscondunt patres suos, a quibus scilicet sapientiam perceperunt: hoc enim insipientium et superborum est ut quae ab aliis acceperunt sibi ascribant. [...] Sapientibus enim solis terra data esse dicitur quia bonorum terrenorum ipsi sunt Domini, utentes eis ad suum bonum, insipientes autem utuntur eis ad suum damnum» (*Super Iob*, 15,18; 98^{158-163.167-170}).

²¹¹ «Primo autem intendit corrigere eorum inconvenientem processum. Quia enim ponebant bonorum et malorum operum praemia et poenas in hac vita retribui, ad iustitiam Dei defendendam oportebat quod quaedam mendacia assumerent: cum enim manifestum sit quosdam innocentes et iustos in hac vita adversitatibus premi, necesse erat eis iustis imponere crimina ad Dei iustitiam defendendam, et sic Iob quem afflictum videbant impietatis arguebant» (*Super Iob*, 13,6; 84⁶¹⁻⁷⁰); «Sic igitur manifestum est quod divina bonitas et iustitia mendacio non indiget ad sui defensionem quia veritas sine mendacio defendi potest: ex quo etiam patet quod, si positus eorum dogmatibus hoc inconueniens sequitur quod iustitia Dei mendacio indigeat ad sui defensionem, manifestum fit dogmata proposita esse falsa» (*Super Iob*, 13,9; 85¹²¹⁻¹²⁷).

²¹² «Sed quia Iob circa divinam providentiam recte sentiebat, in modo autem loquendi excesserat intantum quod in aliorum cordibus exinde scandalum proveniret dum putabant eum Deo debitam reverentiam non exhibere, ideo Dominus, tamquam quaestionis determinator, et amicos Iob redarguit de hoc quod non recte sentiebant, et ipsum Iob de inordinato modo loquendi, et Eliud de inconvenienti determinatione» (*Super Iob*, 38,1; 199⁹⁻¹⁷).

²¹³ Harkins 2016a: 191. Tanto en la determinación divina de la disputa como en el hecho de que quedase escrita en el libro

Pero la sabiduría, según Tomás, no consiste en la acumulación de conocimientos y teorías abstractas, sino más bien en un saber afectivo, distinto de la *scientia* y superior a la mera virtud intelectual, que se convierte en experiencia y se traduce en una determinada forma de actuar²¹⁴: la sabiduría no es solamente un mero conocimiento sobre Dios, sino que cumple también una función reguladora de la vida humana, ordenado la propia vida a su fin según las razones divinas²¹⁵. Así pues, la verdadera sabiduría, aquella de la que trata el libro de Job, transmite no tanto un conocimiento sobre Dios cuanto la posibilidad de lograr una familiaridad personal con Dios. También en este punto demuestra Job ser más sabio que sus amigos.

Los amigos del protagonista son descritos como «penosos consoladores» (16,2), pues sus intentos de consuelo giraban siempre en torno a la misma idea —que sus adversidades se debían a sus pecados, por lo que debía confesarlos para mejorar su situación—; pero Job sabía que no había pecado y que, por tanto, la solución no es adoptar una actitud penitente, y la tozuda insistencia de sus amigos en este punto era para él exasperante²¹⁶. El error de los amigos, según el Doctor Angélico, consistía no sólo en suponer que los sufrimientos que padecía Job se debían necesariamente a sus pecados, sino que no eran capaces de elevarse desde el nivel de lo temporal al de lo eterno y espiritual: sus corazones estaban puestos únicamente en los bienes terrenos y temporales, por lo que el único consuelo que son capaces de ofrecer es la esperanza en la recuperación de la prosperidad terrenal. Sin embargo, Job, que ya ha mostrado la incongruencia e insuficiencia de sus promesas, como hemos visto más arriba, dice que sus consuelos son *verba ventosa, inutilia et falsa*²¹⁷ y una *vana consolatio*: lo que deseaba él —lo único que podría consolarlo— era, según Tomás, conseguir la fruición de Dios [*in Dei fruitione adipiscenda*]²¹⁸, volver experimentar a Dios presente y conocer sus misterios, pues en ello consiste la felicidad humana²¹⁹.

de Job para las generaciones venideras, vemos claramente lo que Rudi Te Velde ha llamado el «aspecto sacramental de la doctrina sagrada»: se trata de un conocimiento por el cual el ser humano es conducido a través de la acción de Cristo a su fin sobrenatural: una vida eterna de beatitud en unidad con Dios (Te Velde 2006: 22).

²¹⁴ «La parte superior de la razón está destinada a la sabiduría, y la inferior, a la ciencia» (STh., II-II, q.45, a.3, sol.), y «De ahí que la sabiduría que es don [del Espíritu Santo] es más excelente que la sabiduría que es virtud intelectual, ya que estando más cerca de Dios por cierta unión del alma con Él, tiene el poder de dirigir no solamente la contemplación, sino también la acción» (STh., II-II, q.45, a.3, ad 1).

²¹⁵ «Siendo la sabiduría, como luego diremos (q.45 a.1), conocimiento de las cosas divinas, nosotros —los teólogos— y los filósofos la consideramos de manera diferente. Ya que, efectivamente, nuestra vida está ordenada y se dirige a la fruición de Dios por cierta participación de la naturaleza divina que nos confiere la gracia, los teólogos consideramos esa sabiduría no sólo como mero conocimiento de Dios, como lo hacen los filósofos, sino también como orientadora de la vida humana, que se dirige no sólo por razones humanas, sino también por razones divinas» (STh., II-II, q.19, a.7, sol.). «Inutilis est intellectus sine sapientia, quia sapientia iudicat, et intellectus capit, et non valet capere, nisi iudicet, et e converso» (*Super Col.*, cap. 1, lect. 3)

²¹⁶ «[Su] locutio semper circa idem versatur. Diversis enim verbis ad idem intendebant, scilicet ad arguendum Iob quod pro peccatis suis in adversitates inciderat, et ideo subdit consolatores onerosi omnes vos estis: consolatoris enim officium est ea dicere quibus dolor mitigetur; onerosus ergo consolator est qui ea loquitur quae magis animum exasperant» (*Super Iob*, 16,2; 101⁷⁻¹³) y «Consolationis eorum vanum ostendit: consolabantur enim eum dicentes huiusmodi adversitates propter peccata ei provenisse, de quibus si paeniteret ad prosperitatem rediret; sed ipse hoc excludens dicit non peccavi, quia scilicet non habebat conscientiam remordentem de aliquo gravi peccato propter quod tantas adversitates incurrisset» (*Super Iob*, 17,2; 106²⁵⁻³³).

²¹⁷ «*Verba ventosa* [...] quod inutilia et falsa erant, soliditatem non habentia» (*Super Iob*, 16,3; 101²²⁻²⁴).

²¹⁸ «[Job] procedit ulterius ad improbandum vanam consolationem quam amici eius ei frequenter iterabant, scilicet de spe temporalis prosperitatis recuperandae [...]. Unde huius consolationis vanitatem ostendere intendens, praemittit verbosi amici mei, quasi dicat: verba inania mihi promittunt; non enim in temporalibus recuperandis est consolatio mea sed in Dei fruitione adipiscenda, et hoc est quod subdit ad Deum stillat oculus meus, idest lacrimatur prae Dei desiderio, secundum illud Psalmi fuerunt mihi lacrimae meae panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie: ubi est Deus tuus?» (*Super Iob*, 16,21; 104²⁷⁷⁻²⁹⁰).

²¹⁹ «Desiderabat ergo Deo praesens existere et rationes divinorum operum et iudiciorum cognoscere, in quo felicitas humana consistit, in cuius spe erat eius consolatio, non in vanis amicorum verbis quibus recuperationem temporalis pros-

Job muestra su sabiduría no sólo porque pone de manifiesto la falsedad e insuficiencia de los consuelos humanos que le ofrecían sus amigos, sino también porque sabe que sólo Dios podía liberarle y consolarle²²⁰. Por eso, su oración o acto de habla culmina cuando, anhelando únicamente el auxilio divino, se dirige a Dios mismo diciendo: «Libera me et pone iuxta te et cuiusvis manus pugnet contra me» (17,3). La liberación que sabiamente anhela Job no es de tipo material sino espiritual: no busca librarse de las adversidades, como si el consuelo y la felicidad dependieran de no sufrir, sino ser llevado *ad celsitudinem spiritualem* y ser puesto *iuxta Deum*²²¹. Job, dice Roszak, buscaba estar *iuxta Deum* «para no perder el horizonte último de sus anhelos: su plena felicidad», porque consolar «consiste en mostrar el horizonte o perspectiva última con la que se puede juzgar de manera adecuada lo que ocurre en la vida humana. [...] Consolar es mostrar esta perspectiva y no dejar que el hombre se fije en lo particular sin este punto de referencia»²²². Sus amigos, *quod non recte sentiebant*, incapaces de elevarse desde su *insipientia*, cuya mayor aspiración son los bienes terrenales, hasta la verdadera *sapientia*, que apetece los bienes espirituales, no consiguieron entender el tipo de *spiritualem consolationem* que Job anhelaba y, por tanto, ofrecieron vanos consuelos²²³.

Otro aspecto en el que se manifiesta la sabiduría de Job es en su modo de sobrellevar las adversidades, de modo que, según Tomás de Aquino, el libro de Job también muestra cómo y en qué medida puede el sabio experimentar tristeza²²⁴. La perfecta *sapientia* consiste en distinguir lo que de verdad tiene un valor infinito en la vida humana y en no desear los bienes temporales sino en razón de los espirituales y eternos, de modo que el hombre sabio, aun siendo natural deleitarse y gozarse en las cosas agradables y dolerse y entristecerse en las nocivas²²⁵, no tiene por qué abatirse ante la privación

peritatis promittebant» (*Super Iob*, 16,22; 104²⁹⁵⁻³⁰¹). La gloria, dice más adelante, sólo se puede lograr por participación en la cognición divina: «ad quam gloriam homo pervenire non potest nisi participando cognitionem divinam» (*Super Iob*, 40,5; 214¹⁰⁰⁻¹⁰²).

²²⁰ Y es que, dice el de Aquino, el consuelo verdaderamente efectivo, para todo tipo de mal, solamente puede venir de Dios: «Secundo indigent ut sustententur in malis quae adveniunt. Et illud est proprie consolari, quia nisi homo haberet aliquid in quo quiesceret cor eius, quando superveniunt mala, non subsisteret. Tunc ergo aliquis consolatur aliquem, quando affert ei aliquod refrigerium, in quo quiescat in malis. Et licet in aliquibus malis homo possit in aliquo consolari et quiescere et sustentari, tamen solus Deus est, qui nos consolatur in omnibus malis» (*Super II Cor.*, cap. 1, lect. 2).

²²¹ El ser humano, añade el Aquinate, llega *iuxta Deum* en cuanto se aproxima a Él *per cognitionem et amorem*, lo cual sucede de forma imperfecta en este estado pasajero [*in statu viae*] y de forma perfecta en la otra vida [*in statu ultimae felicitatis*]: «Quod ad solum divinum auxilium intendebat, et ideo hic subdit Libera me: intelligebat enim se ab eo solo liberari posse qui eum apud iniquum concluderat. Non autem sic se liberari ab adversitate petebat sicut qui post adversitatem prosperitatem terrenam assequuntur, sed petit ut ad celsitudinem spiritualem perducat, unde subdit et pone me iuxta te: quia enim Deus est ipsa essentia bonitatis, necesse est ut qui iuxta Deum ponitur a malo liberetur. Ponitur autem homo iuxta Deum in quantum ei mente appropinquat per cognitionem et amorem, sed hoc quidem imperfecte contingit in statu viae in quo homo impugnationes patitur, et quia est iuxta Deum positus ab eis non superatur; perfecte autem homo mente iuxta Deum ponitur in statu ultimae felicitatis in quo impugnationes iam pati non potest, et hoc est quod desiderare se ostendit dicens et cuiusvis manus pugnet contra me, quia scilicet quantumcumque aliqui me velint impugnare, si iuxta te perfecte positus fuero nullius impugnatio me molestabit: hoc est ergo in quo Iob inter amaritudines consolationem habebat, sperans se iuxta Deum ponendum ubi impugnationes timere non posset» (*Super Iob*, 17,3; 106-107⁴⁸⁻⁷¹).

²²² Roszak 2017: 202-203.

²²³ «Hanc autem spiritualem consolationem ipsius Iob amici eius verbosi non intelligebant, et ideo subdit *Cor eorum longe fecisti a disciplina*, scilicet tua spirituali, per quam doces spiritualia bona contemptis temporalibus sperare; et quia in solis temporalibus et infimis rebus spem ponunt, ad spiritualem altitudinem pervenire non possunt ut iuxta Deum ponantur [...]. Et ex hoc quod longe facti sunt a disciplina spirituali, procedit quod sola temporalia Eliphaz Iob in consolationem promittebat. [...] Non est autem hoc universaliter verum ut post poenitentiam homines temporalem prosperitatem recuperent, quia nec boni semper temporali prosperitate florent, unde subdit *et oculi filiorum eius deficient*; filios eius dicit illos qui eius promissioni credentes ex bonis quae agunt temporalia sperant, sed dum ea non assequuntur oculi eorum deficient, quasi a spe sua decedentes. Sicut autem bene agentibus temporalia Eliphaz promittebat, ita etiam omnes adversitates temporales propter peccata eius qui patitur assebat provenire» (*Super Iob*, 17,4-5; 107^{72-82.86-96}).

²²⁴ Saranyana 1974 y Roszak 2017: 205-206.

²²⁵ «Est autem naturale sensibili naturae ut et convenientibus delectetur et gaudeat et de nocivis doleat et tristetur» (*Super Iob*, 3,1; 20⁸⁻¹⁰).

de los bienes temporales, ni engreírse si rebosa en ellos, tal y como muestra Job en el prólogo cuando le sobrevienen las desgracias²²⁶. Job ha entendido que los bienes temporales son accidentales al hombre, que es Dios quien los da y los quita y que todo esto sucede según el beneplácito de la voluntad divina²²⁷. Ello le permite afrontar la adversidad con la tristeza del sabio: una tristeza moderada (no dolerse es propio de corazones duros e insensibles, pero es de virtuosos que el dolor sea moderado) guiada por la razón, que no se ve perturbada por el dolor²²⁸. El hecho de que sus pasiones están sujetas a la razón, como es propio del sabio, se manifiesta también a través de dos detalles narrativos: que Job permanece en silencio siete días, mientras que si su mente hubiera estado dominada por sus pasiones habría hablado antes²²⁹, y que abrió sus labios por sí mismo y no movido por un arrebató pasional²³⁰. Por último, mostrando una tristeza sujeta a la razón, Job se asemeja en ello a Cristo²³¹.

Pero, examinemos la interpretación que ofrece Santo Tomás de los momentos en que Job da rienda suelta a su amargo llanto. Al comentar el pasaje en que el protagonista maldice su vida (3,3-10), el *magister* de Aquino dice que Job está hablando desde la parte inferior o sensible de su alma, incapaz, a diferencia de la razón, de comprender que de la desgracia pueda obtenerse algún bien. Así, aunque las adversidades que sufría podían parecer útiles, en algún aspecto, a su razón, la parte inferior de su alma, que estaba muy afectada por la tristeza, las repudiaba totalmente, hasta el punto de que el mismo vivir resultaba odioso²³². Job, añade Tomás, no aborrece la vida en sí misma, lo cual sería absolutamente irracional, sino solo a causa de los males que padece²³³. Además, Santo Tomás

²²⁶ «Cum enim temporalia bona et corporalia non sint amanda nisi propter spiritualia et aeterna, istis salvatis quasi principalioribus, non debet homo deici si illis privetur nec elevari si eis abundet. Docet ergo nos Iob tantam animi constantiam habere ut et bonis temporalibus, si nobis a Deo dentur, sic utamur ut ex hoc in superbiam non elevemur, et contraria mala sic sustineamus ut ex eis noster animus non deiciatur» (*Super Iob*, 2,10; 18¹⁷⁸⁻¹⁸⁷).

²²⁷ «Nam in prima ratione ponitur quod bona temporalia sunt homini extranea, in secunda quod a Deo homini dantur et auferuntur, in tertia quod hoc accidit secundum beneplacitum divinae voluntatis» (*Super Iob*, 1,21; 15⁸³⁹⁻⁸⁴²).

²²⁸ Job muestra esta actitud sabia con sus actos (1,20): «Hanc igitur sententiam Iob secutus, tristitiam quidem in adversitate monstravit, tamen sic moderatam ut rationi subiecta esset [...]. Non dolere duri et insensibilis cordis esse videtur, sed virtuosus est hunc dolorem non immoderatum habere [...]. Vero tristitiam patiebatur sed non penetrantem usque ad intima rationis perturbanda. [...] Tunc autem mens erecta stat quando humiliter Deo subicitur: unumquodque enim tanto in maiori nobilitatis altitudine consistit quanto magis suo perfectivo substat [...]. Quod igitur mens beati Iob per tristitiam deiecta non erat sed in sua rectitudine persistens, manifestatur per hoc quod Deo se humiliter subdidit» (*Super Iob*, 1,20; 14⁷⁴⁴⁻⁷⁸⁵); y con sus palabras (1,21): «Secundo ostendit idem ex divina operatione dicens Dominus dedit, Dominus abstulit: ubi primo consideranda est vera eius sententia de providentia divina circa res humanas. In hoc enim quod dixit Dominus dedit, confessus est prosperitatem mundanam hominibus advenire non casualiter neque ex fato stellarum nec ex solo humano studio sed ex dispensatione divina; in hoc vero quod dicit Dominus abstulit, confitetur etiam adversitates mundanas in hominibus divinae providentiae iudicio provenire. Hoc autem inducit quod non habet homo iustam querelam de Deo si temporalibus bonis spoliatur, quia qui gratis dedit potuit vel usque ad finem vel ad tempus largiri: unde cum ante finem homini temporalia aufert, homo conqueri non potest» (*Super Iob*, 1,21; 14-15⁸¹⁴⁻⁸³⁰).

²²⁹ «Dicit autem post haec, idest post septem taciturnitatis dies; ex quo manifestum fit quod verba quae sequuntur sunt secundum rationem prolata per tristitiam non perturbata; si enim ex perturbatione mentis dicta fuissent, prius ea protulisset quando vis tristitiae vehementior erat: tristitia enim quaelibet longitudine temporis mitigatur et in principio magis sentitur; unde propter hoc tandiu tacuisse videtur ne perturbata mente loqui iudicaretur» (*Super Iob*, 3,1; 20²¹⁻³⁰).

²³⁰ «Quod etiam ostenditur per hoc quod dicitur *aperuit os suum*; cum enim aliquis loquitur ex impetu passionis, non ipse aperit os suum sed agitur passione ad loquendum: non enim per passionem nostri actus Domini sumus sed per solam rationem» (*Super Iob*, 3,1; 20³⁰⁻³⁵).

²³¹ «Loquendo autem tristitiam quam patiebatur ostendit: consuetum est enim apud sapientes ut ex ratione loquantur passionum motus quos sentiunt, sicut et Christus dixit 'Tristis est anima mea usque ad mortem'» (*Super Iob*, 3,1; 20³⁵⁻³⁹).

²³² «Bonum autem quod ex aliqua miseria expectatur sola ratio apprehendit, vis autem sensitiva non percipit, sicut amaritudinem medicinae gustus percipit sed sola ratio in fine sanitatis delectatur. [...] Sic igitur miseria quam beatus Iob sustinebat rationi quidem poterat videri quantum ad aliquid utilis esse, sed inferior pars animae quae ex ea tristitia afficiebatur adversitatem totaliter repudiabat, unde et ipsum vivere sub tali adversitate odiosum ei erat» (*Super Iob*, 3,3; 21⁸⁹⁻¹⁰¹).

²³³ «Et quia hoc etiam videbatur irrationabile quod aliquis vitam abhorreret cum omnibus desiderabile sit esse et vivere, ostendit ex qua ratione id dixerit cum subdit nec abstulit mala ab oculis meis, quasi dicat: non ipsam vitam propter se abhorreo sed propter mala quae patior; etsi enim vita secundum se desiderabilis sit, non tamen vita miseriis subiecta» (*Super Iob*, 3,10; 23³⁰⁹⁻³¹⁶).

advierde de que los discursos dramáticos de Job están repletos de figuras poéticas para darle dramatismo, y que por ellas no ha de entenderse que está maldiciendo la vida en sí misma, sino que una vida sujeta a tantas adversidades no resulta apetecible a esa parte inferior del alma desde la que Job está hablando²³⁴. Más tarde (3,20-26), dice Tomás, tras detestar su propia vida en muchos aspectos, Job detesta, en general, la vida de todo ser humano, tanto la de los que están en prosperidad como la de los que padecen muchas adversidades²³⁵. Para éstos, los miserables, cosas tan nobles y agradables como el vivir o el conocer se convierten, a causa de tantas desgracias y amarguras, en penosas, pues, ¿de qué les sirve vivir o conocer si en la vida solo encuentran penurias?²³⁶ Es normal, por tanto, que éstos anhelan el sepulcro (3,22)²³⁷. Pero, sigue Tomás, la vida es inútil no solo para los desgraciados, sino también para los que están en prosperidad, porque ¿de qué le sirve a un hombre vivir si su camino está escondido, es decir, si ignora a dónde puede conducirle la presente prosperidad?²³⁸ Para terminar, el Aquinate resume cuanto Job ha dicho «en este llanto [*deploratione*]»: Job ha probado, primero, que su vida le es tediosa; segundo, que es grande la desgracia que padece, y tercero, que es inocente²³⁹.

Terminado el llanto del capítulo tercero, en el resto de los diálogos Job vuelve a hablar sometiendo las pasiones a la razón para así poder deliberar y debatir con los amigos. Hay un momento, de hecho, después de la primera respuesta de Elifaz, en que Job (7,11), habiendo mostrado la incongruencia de sus argumentos mundanos (vid. p. 41), afirma, según Tomás, que, puesto que es vano esperar la prosperidad terrena y que no le ofrecen ningún consuelo válido, se verá obligado a hablar nuevamente según lo que la angustia de su espíritu y la amargura de su alma le empujen a decir²⁴⁰ —lo cual se opone al *aperuit os suum* voluntario de 3,1 (vid. n. 230)—.

²³⁴ «Et sic patet quod liber iste ex hinc per modum poematis conscriptus est, unde per totum hunc librum figuris et coloribus utitur quibus poetae uti consueverunt. Solent autem poetae, ut vehementius moveant, ad eandem sententiam diversa inducere, unde et hic Iob ad maledicendum diei suae secundum modum quem dicimus ea inducit quibus aliquis dies solet esse odiosus» (*Super Iob*, 3,3; 21¹³⁵⁻¹⁴²); «Per omnia igitur haec nihil aliud dicere intendit quam quod dies suae nativitatibus non debet iudicari dies gaudii sed maeroris, cum per suam nativitatem ad vitam tantae adversitatis subiectam devenerit» (*Super Iob*, 3,5; 22²⁰⁸⁻²¹²).

²³⁵ «Postquam Iob vitam propriam detestatus fuerat multipliciter, nunc detestatur communiter totius humani generis vitam, tam quantum ad eos qui in prosperitate sunt quam quantum ad eos qui in adversitate» (*Super Iob*, 3,20; 25⁴³³⁻⁴³⁷).

²³⁶ «Et quidem ipsum cognoscere quamvis delectabilissimum sit et nobilissimum, tamen cognoscere ea quae hominem affligunt poenosum est, et ideo dicit *Quare data est misero lux?* Quasi dicat: ad quid prodest homini miseriis subiecto quod lucem cognitionis habet, cum per eam consideret mala quibus affligitur? Vivere autem nobile est propter animam; quod si anima in amaritudine sit, ipsum vivere redditur amarum, et ideo dicit *et vita his qui in amaritudine animae sunt*, resume ‘quare data?’ Et quod inutiliter detur ostendit hac ratione quia contrarium eius desideratur a miseris, unde dicit Qui, scilicet in amaritudine existentes, expectant mortem et non venit, scilicet tam cito sicut optant» (*Super Iob*, 3,20-21; 25⁴⁴⁰⁻⁴⁵⁴).

²³⁷ Nótese que en el comentario a este verso Aquino rechaza explícitamente la interpretación alegórica de Gregorio Magno (*Moralia* 5.6.10; PL 75: 684-685) y dice que es más aceptable leer la frase literalmente, como expresión de quienes ansían el sepulcro para poner fin a sus desgracias: «Et quia desiderium cum completur gaudium parit, subiungit *gaudentque vehementer cum sepulcrum invenerint*, id est cum vident se pervenire ad mortem per quam sepulcrum inveniunt. Quidam autem hoc referunt ad eos qui thesaurum effodiunt, qui gaudent sepulcro invento, quia in sepulcris antiquis consueverunt thesauri inveniri; sed prima expositio melior est» (*Super Iob*, 3,22; 25⁴⁵⁸⁻⁴⁶⁵).

²³⁸ «Et quia posset aliquis dicere quod vita etsi inutiliter detur miseris, utiliter tamen datur his qui in prosperitate sunt, ad hoc removendum subdit *Viro cuius abscondita est via*, supple quare data est lux et vita? Viri enim via abscondita est quia nescitur quo status praesentis prosperitatis perveniat» (*Super Iob*, 3,23; 25⁴⁶⁶⁻⁴⁷¹).

²³⁹ «Si quis igitur colligere velit quae in hac deploratione Iob dicta sunt, sciendum est tria in ea contineri: primo enim ostendit sibi suam vitam esse taediosam, secundo magnitudinem miseriae quam patiebatur, ibi ‘Antequam comedam’ etc., tertio ostendit suam innocentiam cum dicit ‘Nonne dissimulavi’ etc.» (*Super Iob*, 3,26; 26⁵⁵⁵⁻⁵⁶⁰).

²⁴⁰ «Et ideo quasi contra positionem disputans, concludit quapropter, quia scilicet vanum est expectare prosperitatem terrenam, ut ostensum est, et vos aliunde non habeatis unde me consolemini, et ego, quasi consolatione destitutus, *non parcam ori meo* quin loquar verba lamentationis prout mens suggerit: et hoc est quod subdit *loquar in tribulatione spiritus mei*, id est secundum quod tribulatio quam patior spiritum meum impellit ad loquendum. Nec solum aderat ei tribulatio exterior sed tristitia interior exinde concepta, et ideo subdit *confabulabor cum amaritudine animae meae*, id est inania et quasi fabulosa verba loquar secundum quod amaritudo animae meae mihi ministrabit» (*Super Iob*, 7,11; 49²⁵¹⁻²⁶⁴).

Así pues, Tomás distingue en los discursos de Job tres *modi loquendi* (recordemos que lo que va cambiando es la forma o modo de hablar, no así el contenido de lo dicho, que, según Santo Tomás, no se apartó de la verdad de la fe²⁴¹): uno, a lo largo del capítulo tercero, refleja el afecto de sus sentidos; el segundo, durante los diálogos con sus amigos, representa la deliberación de la razón humana; el tercero, cuando en presencia de Dios y de su conciencia habla *secundum inspirationem divinam* y rectifica las palabras que había dicho *secundum rationem humanam*²⁴². Así, el de Aquino interpreta que, tras la primera intervención divina, Job (40,4-5²⁴³) reprueba su modo de hablar anterior, pero no porque hubiese hablado falsamente o con soberbia, pues lo había hecho desde la puridad de su alma, sino por haber hablado a la ligera [*leviter*] y con palabras que rozaban la arrogancia, provocando el escándalo de sus amigos²⁴⁴. Más adelante, después de que Dios le regañase por su forma incauta de hablar (afirmaba ser justo con tanta firmeza que a algunos les parecía soberbio y que estaba negando la justicia divina), Job (42,2-6²⁴⁵) responde humildemente considerándose convencido: reconoce la excelencia divina en poder (Dios podía eliminar las adversidades infligidas por el Diablo) y en conocimiento (reconoce que había sido disturbado en su interior por cierta soberbia y que esto no había escapado a la atención Dios)²⁴⁶. En consecuencia, sigue Tomás, Job se dirige contra quienes niegan la divina providencia²⁴⁷, considera su propia culpa por haber hablado *insipienter*, es decir, sin la debida reverencia a la excelencia divina y hablando sobre la justicia divina, que excede su conocimiento, y dice que a partir de ese momento hablará *sapienter*, es decir, reconociendo su culpa e interrogando (*petendo, orando, pulsando*) a Dios acerca de lo que desconoce, para que le instruya interiormente²⁴⁸.

²⁴¹ «Contra tres amicos Iob graviter dicitur fuisse iratus quia graviter peccaverant perversa dogmata asserendo, ut supra habitum est, unde subdit *quoniam non locuti estis coram me rectum*, idest fidelia dogmata, *sicut servus meus Iob*, qui scilicet a veritate fidei non recessit» (*Super Iob*, 42,7; 228⁶⁰⁻⁶⁵).

²⁴² «Est autem considerandum quod si praedicta locutio Domini ad Iob non fuit per exteriorem sonum prolata sed interius inspirata, Iob tripliciter in hoc libro invenitur fuisse locutus: primo quidem quasi repraesentans affectum sensualitatis in prima conquestione cum dixit pereat dies, secundo exprimens deliberationem rationis humanae dum contra amicos disputaret, tertio secundum inspirationem divinam dum ex persona Domini verba induxit; et quia humana ratio dirigi debet secundum inspirationem divinam, post verba Domini, verba quae secundum rationem humanam dixerat reprehendit» (*Super Iob*, 39,33-35; 212³⁶⁸⁻³⁷⁹).

²⁴³ «Qui leviter locutus sum respondere quid possum? Manum meam ponam super os meum / Unum locutus sum quod utinam non dixissem et alterum quibus ultra non addam» (39,34-35 en la Vulgata).

²⁴⁴ «Iob coram Deo et sua conscientia loquens non de falsitate locutionis aut de superba intentione se accusat, quia ex puritate animi fuerat locutus, sed a levitate sermonis: quia scilicet etiam si non ex superbia animi locutus fuerat, verba tamen eius arrogantiam sapere videbantur, unde amici eius occasionem scandali sumpserant; oportet autem vitare non solum mala sed etiam ea quae habent speciem mali» (*Super Iob*, 39,34; 212³⁴⁵⁻³⁵²). En concreto, de lo que se arrepiente, según Tomás, es de haber dicho que quería disputar con Dios (13,3) y de haber preferido su propia justicia cuando se trataba de los juicios divinos (6,2): «et de his quae dixi paeniteo [...], scilicet quod dixi me velle disputare cum Deo, et [...] quod meam iustitiam praetuli dum de divinis iudiciis ageretur» (*Super Iob*, 39,35; 212³⁵⁷⁻³⁶¹). No se arrepiente, en cambio, de la tercera acusación que erróneamente Elihu le impugnaba (33,10): «ut scilicet diceret iudicium Dei esse iniustum, non recognoscit, quia hoc non pertineret ad levitatem locutionis sed ad blasphemiam. Sic autem de leviter dictis paenitet quod emendationem proponit» (*Super Iob*, 39,35; 212³⁶²⁻³⁶⁶).

²⁴⁵ «Scio quia omnia potes et nulla te latet cogitatio. / Quis est iste qui celat consilium absque scientia? Ideo insipienter locutus sum et quae ultra modum excederent scientiam meam. / Audi et ego loquar; interrogabo et ostende mihi. / Auditu auris audivi te nunc autem oculus meus videt te. / Idcirco ipse me reprehendo et ago paenitentiam in favilla et cinere».

²⁴⁶ «Postquam Dominus redarguit Iob de incauta locutione quae superbiam sapere videbatur, quia scilicet se intantum iustum asserbat quod hoc quibusdam videbatur in derogationem cedere divini iudicii, Iob humiliter se convictum reputans respondet: primo quidem confitendo divinam excellentiam quantum ad potentiam [...] et etiam quantum ad scientiam [...]. Per quorum primum confitebatur quod Deus poterat adversitatem remove a Diabolo inductam, quem Dominus sub figura Vehemot et Leviathan descripserat; per secundum autem recognoscit se interius fuisse aliqua cogitatione superba pulsatum, quod Deum non latuisse recognoscit» (*Super Iob*, 42,1-2; 228¹⁻¹⁶).

²⁴⁷ «Et ideo consequenter invehitur contra eos qui divinam providentiam negant dicens *Quis est iste qui celat consilium absque scientia?* Idest quis est tam praesumptuosus et stultus qui dicit humanum consilium posse celari a Deo absque hoc quod Deus illud cognoscat?» (*Super Iob*, 42,3; 228¹⁶⁻²¹).

²⁴⁸ «Ex consideratione autem divinae excellentiae procedit ad considerationem propriae culpae cum subdit *Ideo insipienter locutus sum*, scilicet debitam reverentiam non exhibens divinae excellentiae in meis verbis, *et quae ultra modum*

El motivo del cambio de actitud en Job, la clave de su apaciguamiento, se encuentra, según Tomás, en la afirmación «Sólo de oídas te conocía, mas ahora te han visto mis ojos» (42,5): Job conoce ahora a Dios más plenamente [*plenius*] y con más certeza [*certius*] que antes, y verdaderamente ha crecido a partir de su sufrimiento [*percussione*] y de la revelación divina²⁴⁹.

Por último, puesto que los bienes materiales o mundanos son bienes reales, pero no los únicos ni los más altos, el Doctor Angélico tiene menos dificultades que otros intérpretes con la restauración final de la fortuna de Job en el epílogo. Job, que tenía puesta su esperanza únicamente en conseguir la felicidad futura, no buscaba recuperar la prosperidad terrena, pero Dios se la restituyó, tal y como promete el Evangelio («Buscad ante todo el reinado de Dios y su justicia, y lo demás os lo darán por añadidura», Mt 6,33)²⁵⁰. Explica además Tomás que esta restitución material de Job era conveniente o adecuada según el *statum* del Antiguo Testamento, que prometía bienes temporales —de modo que así, al recuperar su prosperidad, fuese un *exemplum* más claro para que otros se convirtiesen— y según la propia persona de Job, cuya imagen había quedado dañada a causa de las muchas adversidades que había padecido —de modo que, recuperando la prosperidad, recuperaría también su buena reputación—²⁵¹. Job, concluye Tomás, pasó el resto de sus días en abundancia de bienes materiales [*bona fortunae*] y espirituales [*bona gratiae*], a través de los cuales fue llevado hasta la gloria eterna²⁵².

El libro de Job, por tanto, nos enseña en opinión del Aquinate a distinguir la verdadera *sapientia*, aquella que está sujeta a la sabiduría divina y consiste en el conocimiento y culto de Dios, de la *insipientia*, *apparentis sapientia saecularis*, falsificación mundana de la sabiduría que pone como fin último del hombre los bienes temporales²⁵³. El primer tipo nos lo muestra la actitud sabia de Job; el

excedunt scientiam meam, scilicet discutiendo divina iudicia. Et quia ‘insipienter locutus sum’, de cetero loquar sapienter, unde subdit *Audi et ego loquar*, meam scilicet culpam confitendo; et quia ‘locutus sum quae excedunt scientiam meam’, de cetero de ea non audeo loqui sed solum de his te interrogare, unde subdit *interrogabo te*, scilicet petendo, orando, pulsando [Mt 7,7], et responde mihi, scilicet interius instruendo» (*Super Iob*, 42,3-4; 228²²⁻³⁴).

²⁴⁹ «Quare autem sic mutatus sit ostendit subdens *Auditu auris audivi te*, scilicet olim cum insipienter loquerer, *nunc autem oculus meus videt te*, idest plenius te cognosco quam prius, sicut id quod videtur oculis certius cognoscitur quam quod aure auditur: profecerat enim tum ex percussione tum ex revelatione divina» (*Super Iob*, 42,5; 228³⁴⁻⁴¹).

²⁵⁰ «Plus autem prodest unicuique sua paenitentia quam aliis, unde si oratio et paenitentia Iob meruit amotionem indignationis divinae ab amicis, multo decentius fuit ut etiam ipse ab adversitate liberaretur. Et quamvis Iob spem suam non referret ad prosperitatem temporalem recuperandam sed ad consequendam futuram felicitatem, Dominus tamen ex abundantia etiam prosperitatem temporalem ei restituit, secundum illud Matth. VI 33 *primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis*» (*Super Iob*, 42,10; 229⁹⁹⁻¹⁰⁹).

²⁵¹ «Et hoc quidem tempori congruum erat propter statum Veteris Testamenti in quo temporalia bona promittebantur, ut sic per prosperitatem quam recuperaverat aliis daretur exemplum ut converterentur ad Deum; erat etiam congruum personae ipsius Iob, cuius apud aliquos opinio laesa erat propter multiplices adversitates quae supervenerant ei, et ideo ut ei famam restitueret, ad statum maioris prosperitatis eum reduxit, unde sequitur et addidit quoque Dominus omnia quaecumque fuerant Iob duplicia» (*Super Iob*, 42,10; 229¹⁰⁹⁻¹¹⁹).

²⁵² «Et ista prosperitas datur intelligi durasse usque ad mortem, unde sequitur et mortuus est senex, quod pertinet ad diurnitatem vitae, et plenus dierum, quod pertinet ad vitae prosperitatem, unde supra ad designandum suam adversitatem dixit ‘Sic et ego habui menses vacuos’; unde et per plenitudinem dierum designatur abundantia ipsius et quantum ad bona fortunae et quantum ad bona gratiae, quibus perductus est ad futuram gloriam quae durat per omnia saecula saeculorum. Amen» (*Super Iob*, 42,17; 230¹⁹⁸⁻²⁰³).

²⁵³ «Hay una doble sabiduría y una doble necedad. En efecto, hay una sabiduría según Dios [*sapientia secundum Deum*], que es necedad ante el mundo, según aquello de 1 Cor 3,18: *Si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio*. Pero también hay una sabiduría mundana que, como allí mismo se dice (v. 19), es necedad [*stultitia*] ante Dios. Así, pues, el que es ayudado por Dios confiesa ser el más necio según la estimación del mundo: porque efectivamente desprecia lo que persigue la sabiduría de este mundo» (STh., II-II, q.113, a.1, ad 1); «Vera sapientia, quae in cognitione et cultu Dei consistit» (*Super Romanos*, cap. 10, lect. 3); «Tamdiu est sapientia, quamdiu est subiecta sapientiae divinae; sed quando recedit a Deo, tunc vertitur in insipientiam; unde cum contradicat sapientiae divinae, vocat eam insipientem» (*Super I Cor.*, cap. 15, lect. 5); «Una especie de sabiduría mala, como queda expuesto (q.45 a.1 ad 1), llamada sabiduría del siglo [*sapientia saeculi*], porque considera como causa suprema y último fin algún bien terreno» (STh., II-II, q.46, a.1, ad 2); «Ad hoc ergo vitandum dicit *Si quis inter vos videtur esse sapiens in hoc saeculo*, id est, sapientia saeculari, quae in eo quod contrariatur veritati fidei, non est sapientia, licet videatur esse, *stultus fiat*,

segundo, la actitud necia de sus amigos, que incurren en una «perversión de la razón»²⁵⁴. La sabiduría que propone el Aquinate a través del comentario al libro de Job, no lo olvidemos, no se limita a un aspecto teórico —la *cognitio divinorum*—, sino que implica una postura o actitud práctica ante la vida, ordenada y orientada según su fin último, y, nos advierte, «el hombre que carece de sabiduría es sórdido y similar a los burros, pues el honor y el decoro del hombre radican en la sabiduría»²⁵⁵.

3.2. El comentario *Super Iob* de Alberto Magno (1206-1280)

Alberto Magno (1206-1280) escribió entre 1272 y 1274 su propio comentario *Super Iob*²⁵⁶, inspirado por la *Expositio* de su discípulo de Aquino. Una diferencia significativa entre los comentarios de ambos es que, mientras que Tomás sostenía que Job no se apartó en ningún momento de la verdad y que su error consistió exclusivamente en el *modus loquendi*, Alberto cree que Job cambió de opinión a lo largo del debate: en el prólogo, a pesar de las adversidades, se mantuvo en la opinión recta, expresada en el famoso «Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit ita factum est. Sit nomen Domini benedictum!» (1,21); más adelante, hundido y angustiado por la enfermedad, Job intentó someter el misterio del gobierno divino a unos parámetros demasiado humanos; finalmente, tras ser instruido por Dios, Job se dio cuenta de que la justicia y gobierno divinos son diferentes de los de los hombres y regresó al punto de vista correcto que había sostenido en el prólogo²⁵⁷.

La originalidad del comentario de Alberto Magno, más allá de las diferencias interpretativas con Tomás u otros exégetas, es que entiende y lee el libro estrictamente como una *disputatio* medieval. Esta idea ya estaba presente en la *Expositio* de Tomás, que había comparado en varias ocasiones el libro de Job con una disputa académica, pero ahora su *magister* la explotó *in extenso*, interpretando, por primera y única vez en la historia de la exégesis, el libro entero de Job como una disputa escolástica de manera explícita, utilizando, a diferencia del Aquinate, terminología específica de la *disputatio* como una herramienta exegética fundamental para la adecuada comprensión del libro²⁵⁸. Hace una distinción fundamental entre *disputatio rethorica* y *disputatio demonstrativa* o *doctrinalis*. La primera corresponde a los estudiantes, sirve para formar opinión y en ella se opera en base a principios fácilmente comprensibles y silogismos simples²⁵⁹ y tienen cabida las críticas, ataques verbales y bur-las. La segunda, superior, es necesaria para extraer conocimiento en materias de teología, medicina

abiciendo istam sapientiam apparentem, ut sit sapiens, scilicet secundum sapientiam divinam, quae est vera sapientia. Et hoc etiam observandum est non solum in his in quibus saecularis sapientia contrariatur veritati fidei, sed etiam in omnibus in quibus contrariatur honestati morum» (*Super I Cor.*, cap. 3, lect. 3).

²⁵⁴ «Perversitas autem rationis stultitia est» (*Super Iob*, 5,2; 35²³⁻²⁴). Al respecto, Roszak escribe que la sabiduría puramente humana, el *intellectus sine sapientiam*, queda atrapada «en una “esclerosis” racionalista que intenta explicar toda la realidad sin ningún recurso a la trascendencia. Es un intelectualismo que se cierra a ciertas dimensiones de la realidad y no admite las limitaciones de su propio conocimiento» (Roszak 2017: 206).

²⁵⁵ «Homo enim qui sapientia caret similis iumentis videtur et sordidus, quia in sapientia honor hominis et ornatus consistit» (*Super Iob*, 18,3; 109²⁹⁻³¹).

²⁵⁶ *Postilla Super Iob*, ed. M. Weisser, Freiburg: Breigsan, 1904. Véase Jutras 1955, Coggi 1981 y Meyer 2016.

²⁵⁷ «Quod enim sic gubernari deberet, videtur eo, quod iustitia gubernationis humanae exemplata est ab ordine iustitiae divinae et ita videretur, quod cum illa concordare deberet; et quod nihil esset in una, quod non esset in alia. Unde quasi ex fama per auditum ex ordine iustitiae humanae dicitur iustitia divina. Sed quia ex determinatione Domini cognovit postea Iob, quod ordo iustitiae divinae penitus dissimilis est ordini iustitiae humanae; homo enim ex luto factus vilior est, quam quod Deus respiciat ipsum ad ordinem iustitiae humanae. Ideo rediens ad intellectum verum in fine dicit (42,5): ‘Auditu auris audivi te,’ quasi praedicatum ex ordine iustitiae humanae (42,5): ‘Nunc autem oculus meus videt te,’ ac si dicat: ex tua determinatione rediens ad intellectum, cognovi gubernationem tuam dissimilem esse humanae» (*Super Iob*, 3,1; col. 51, ll. 22-43).

²⁵⁸ Meyer 2016: 201-202.

²⁵⁹ Por ejemplo: «A iusto iudice non damnatur, nisi qui peccavit; tu condemnatus es, ergo peccasti. Haec sunt enim prima, quae supponuntur in rhetoricis, et talia fuerunt omnia, quae dixerunt tres amici» (*Super Iob*, 3,1; col. 369, ll. 37-41).

y derecho; requiere un procedimiento exclusivamente racional y libre de retórica; está reservada al *magister*, pues sólo él, gracias a su experiencia y conocimiento, dispone de los principios ontológicos primeros necesarios, que en teología provienen de la revelación y no son accesibles, por tanto, a los principiantes, y culmina en una *determinatio usque ad particularia*. Alberto, que entiende el libro de Job como una *disputatio*, considera fundamental, y así lo hace a lo largo de su comentario, discernir si un argumento concreto es retórico o demostrativo: el libro de Job emplea recursos estilísticos que son puramente retóricos y poéticos, por lo que no podrá constituir una base segura para la argumentación teológica hasta que la exégesis demuestre satisfactoriamente que el texto bíblico realmente contiene afirmaciones de principios y una *determinatio magistralis*.

En la lectura de Alberto, Job 3 es la formulación de la *quaestio* y el inicio de la disputa con Elifaz, Bildad, Sofar y Elihú, que se extiende hasta el capítulo 37²⁶⁰, quedando la cuestión abierta y con dos posiciones acerca de la divina providencia enfrentadas: los tres amigos y Elihú mantienen la teoría clásica de la retribución, una visión de la providencia según la cual a cada humano le va bien o mal en función de sus méritos, aunque no están de acuerdo en cuándo y cómo exactamente sucede esta retribución²⁶¹. Job, en cambio, cree que Dios no tiene en cuenta los méritos y asuntos temporales en su gobierno de la vida humana y que la providencia divina difiere totalmente de cualquier forma de gobierno humano²⁶². Entonces interviene Dios como auténtico *magister*, único capaz de determinar la cuestión²⁶³, y presenta la solución de la misma a favor de Job y en contra de los amigos²⁶⁴ en dos discursos (38-41) que constituyen una auténtica *determinatio usque ad particularia*, a pesar de la dificultad que entrañan por el lenguaje utilizado.

El primer discurso obliga a Job a renunciar al estrecho horizonte de preguntas referidas únicamente a sí mismo y a su sufrimiento, y a contemplar, en cambio, la grandeza y la complejidad de la creación de Dios. Humildemente Job admite haber hablado con *levitas* y decide permanecer en silencio para no volver a hablar con ignorancia y decir algo *contra Deum* (40,4-5). Pero Dios, dice Alberto, no quiere que el hombre calle y renuncie a las preguntas más difíciles, por lo que desafía a Job con un nuevo discurso. Tras éste, Job se ve obligado a tomar el paso decisivo: reconocer los límites de su entendimiento y pedir a Dios que le instruya (42,3-4) *per illuminationem*. Alberto utiliza la figura de

²⁶⁰ Alberto sugiere una caracterización poco halagadora de los amigos de Job como oradores: Elifaz, cuyo nombre significa “desprecio por el Señor” (*contemptus Domini*), expresa desprecio no solo por Dios sino también por Job; Bildad prueba ser más charlatán que sabio, preocupado solo por su fama póstuma (*sola vetustas*) y Sofar, mediante su elocuencia, rompe en pedazos el espejo de la verdad (*speculum veritatis*). Elihú, aunque no introduce nuevos argumentos, resume bastante bien los de los tres amigos, pero incurre en el grave error de pretender solucionar la disputa como si fuera *magister*: cree poseer una *scientia perfecta* y un *habitus conclusionis* y otorga a sus declaraciones la categoría de principios ontológicos primarios, afirmando que los había recibido por medio de la revelación. Sin embargo, como muestra Alberto, Elihú no posee ni las habilidades metodológicas ni el conocimiento para llegar a una *determinatio magistralis*, pues ni siquiera es capaz de dar una explicación correcta de los argumentos de Job. Es más, no está respetando las normas de la disputa (su método de disputa es meramente retórico, acusando por ejemplo a Job de blasfemia injustamente, táctica que no tiene cabida en una *disputatio demonstrativa*, al tiempo que intenta argumentar en base a principios ontológicos primeros, que no se pueden utilizar en una *disputatio theorica*) ni el papel que se le ha asignado, tratando, impropiedadmente, de ser el *determinator quaestionis*. Vid. Meyer 2016: 205-207.

²⁶¹ Elifaz opina que durante la vida terrena; Bildad habla de una *retributio finalis* y Sofar cree que la discusión no tiene sentido porque ningún humano llegará a conocer los designios divinos, *cuius causa non est quaerenda*.

²⁶² «Iob autem solus negat hoc, quod respiciendo ad merita hominum provideat et gubernet Deus humanam vitam, sed regimen suum dissimile sit omni regimini humano et ad nihil temporale respiciat gubernando vitam humanam» (*Super Iob*, 37,24; col. 440, ll. 18-24).

²⁶³ «Hanc autem disputationem solus deus determinare potest, et ideo inducitur ut determinans eam» (*Super Iob*, 37,24; col. 440, ll. 24-26).

²⁶⁴ «Hic inducit iudex quaestionem de regimine humanae vitae determinans. Determinat autem pro beato Job et contra amicos» (*Super Iob*, 38,1; col. 440, ll. 32-35).

Job como modelo de lo que él entiende que ha de ser la postura auténticamente razonable del teólogo: el desafío que supone tratar de entender los misterios divinos mediante el entendimiento humano no debe llevar al error de pensar según parámetros exclusiva y estrictamente humanos o de decir cosas contrarias a las Escrituras; pero rendirse desalentados por la dificultad de la tarea y permanecer en silencio —sin preguntarse— tampoco es la solución. Por el contrario, el hombre debe, como Job, elevar su mirada por encima de los parámetros limitados del entendimiento humano y pedir humildemente la instrucción divina para poder, *per illuminationem*, reconocer la verdad y dar con la respuesta correcta. Sólo Job, modelo de teólogo para Alberto Magno, se deja enseñar por la Palabra de Dios (sus amigos, en cambio, persistían cerrados en su visión, demasiado humana, incapaces de ver sus posibles errores) y sólo él consigue, por tanto, llegar a una solución para la cuestión que él mismo había planteado por medio de la iluminación, *secundum quod audivit a Domino*²⁶⁵. La inspiración es un don de Dios necesario para el hombre si quiere hablar a otros con autoridad sobre asuntos divinos. De hecho, Alberto Magno considera que la *determinatio magistralis* no concluye con los discursos de Dios desde la tormenta, sino que se extiende al capítulo 42, utilizando al propio Job como vehículo para expresar las *refutationes* de los argumentos de Elifaz, Bildad y Sofar (42,7-8), convirtiéndose así el alumno Job en un *magister* para sus amigos²⁶⁶.

3.3. Nicolás de Lira (1270-1349) y su *Postilla litteralis*

En el s. XIV los estudiosos de la Biblia desarrollaron la exégesis iniciada en el s. XIII, llevando a cabo un estudio más profundo de las palabras utilizadas en el texto original con un interés mayor aún en el sentido literal. Destaca, sin duda alguna, el *opus magnum* del teólogo y exégeta franciscano Nicolás de Lira (1270-1349): la *Postilla litteralis super totam Bibliam* (1322-1331)²⁶⁷, que gozaría de una amplísima difusión. En los siglos XV y XVI, por ejemplo, la Biblia glosada estándar la constituían la *Postilla litteralis*, su posterior *Postilla moralis* (1339) y la *Glossa ordinaria*.

El exégeta franciscano estaba muy interesado, más aún que los dominicos Tomás y Alberto, en entender y explicar el sentido literal del texto bíblico para contrarrestar el excesivo énfasis que la tradición cristiana había hecho en los sentidos simbólicos del mismo. A diferencia de otros comentaristas latinos anteriores, Nicolás de Lira sabía hebreo suficiente como para leer el texto original y manejar las fuentes exegéticas judías rabínicas y de los *Hebraei moderni* (Maimónides, Ibn Ezra, Rashi, Nahmánides y Gersónides). La posibilidad de leer en hebreo, además de incentivar la curiosidad por el sentido literal, supuso en sus Postillae una gran innovación y un enorme enriquecimiento. Su gran contribución fue su profundo respeto a la filología hebrea y su énfasis en la necesidad de restaurar el texto sobre la base de los manuscritos hebreos.

Si bien Nicolás en su comentario al libro de Job depende en buena medida de la exégesis de Tomás de Aquino —que prefiere por encima de la de Gregorio y el resto de Padres de la Iglesia—, en algunos puntos no se conforma con las conclusiones a las que éste había llegado. Así sucede, por ejemplo, al preguntarse sobre la finalidad y mensaje general del libro. Reconoce que Tomás acierta cuando subraya la importancia de conocer la verdad acerca de la divina providencia, por las

²⁶⁵ «Et secundum quod [Iob] audivit a Domino, determinat quaestionem. Is L, (4): ‘Erigit mane, mane erigit mihi aurem, ut audiam eum quasi magistrum’» (*Super Iob*, 42,4; col. 506, ll. 4-7).

²⁶⁶ Meyer 2016: 209-212.

²⁶⁷ *Biblia sacra cum glossa ordinaria*, ed. F. Feu-Ardentius, J. Dadraeus y J. de Cuilly, Lyon, 1589.

consecuencias nocivas que tiene negar su existencia, y que por ello refutar las opiniones erróneas al respecto fue la primera preocupación de los hombres doctos que tenían conocimiento por inspiración [*per infusionem*] o por adquisición [*sive acquisitionem*], entre los cuales uno de los primeros fue el santo Job²⁶⁸. Diverge en cambio con el Aquinate al considerar cuál es el mensaje general del libro. Tal y como hemos analizado en detalle, Tomás concibe el libro de Job como una disputa sobre si la providencia divina rige los asuntos humanos o si, por el contrario, se desocupa de ellos; y entiende que el objetivo fundamental del libro es mostrar, con razones demostrables, que la providencia divina gobierna no sólo sobre las cosas naturales sino también sobre las humanas. En opinión de Nicolás, la conclusión de Santo Tomás no capta el tema fundamental del libro y una lectura detenida del texto muestra que el propósito de Job es más profundo.

Los amigos sostienen que la teoría de que la retribución divina a los seres humanos por sus actos sucede en esta vida terrena, es decir, que la justicia divina se cumple en la tierra, de modo que la prosperidad y la adversidad terrenas son el premio y el castigo que Dios, en su justo gobierno de los asuntos humanos, otorga a cada persona en función de su comportamiento. Job, en cambio, cree que la justicia y providencia divinas se extienden más allá de la existencia terrena hasta una vida futura en la que se producirá la retribución real y definitiva: allí los buenos serán premiados y los malvados castigados. En consecuencia, si Job y sus amigos están de acuerdo en que los asuntos humanos están guiados por la divina providencia, no puede ser éste el tema de la disputa, como decía Santo Tomás, sino que tendrá que ser aquello en lo que discrepan, a saber, cuándo tiene lugar la retribución divina de los actos humanos. De este modo, el libro de Job no es, en opinión de Nicolás de Lira, un argumento a favor de la divina providencia para rechazar los errores de otras explicaciones filosóficas y cosmológicas que niegan el providente gobierno divino de los asuntos humanos, sino una narrativa muy rica en contenido teológico sobre por qué los buenos sufren desgracias en esta vida mientras los malvados prosperan, aspecto en el que Job y sus amigos no coinciden.

Este punto de partida diverso hace que Nicolás difiera de Tomás en algunos puntos de su interpretación. Por ejemplo, Tomás afirmaba que el desgarrador grito y maldición de Job en el capítulo tercero no era expresión de la verdadera intención de su razón —que se adhería *sapienter* a los bienes espirituales— sino del dolor que sentía la parte sensible de su alma. Nicolás no está de acuerdo con esta interpretación y propone una más literal. Si fuese como dice Tomás —si Job no estuviera realmente quejándose con toda su humanidad, sino únicamente dando rienda suelta a la angustia de su *anima inferior*—, el resto de la disputa entre Job y los amigos no tendría sentido, pues los amigos no hacen esa distinción que hace Tomás y cuando argumentan contra Job lo hacen entendiendo que está expresando algo más que su angustia: Job realmente se ha quejado y, defendiendo su inocencia frente a Dios, ha puesto en tela de juicio la justicia divina, o así lo creen los amigos. De lo contrario, si partimos de la premisa que introduce Tomás —que el grito de Job 3 no es más que expresión poética de la parte inferior y sensible del alma de Job, y no lo que realmente pretende defender mediante la razón—, no habría una disputa real entre Job y los amigos, que estarían hablando uno detrás de otro

²⁶⁸ «Sed hoc dictum est fidei et moribus contrarium, quia tollit poenas et praemia a Deo pro demeritis et meritis reddenda: et per consequens timorem Dei pariter et amorem, propter quod dicit hic sanctus Thomas de Aquino, qui hunc librum exposuit eleganter, quod studium sanctorum doctorum, qui scientiam habuerant per infusionem vel acquisitionem, fuit hunc errorem a cordibus hominum removere, inter quos de primis fuit sanctus Job: et in hoc bene dicit» (*Biblia sacra cum glossa ordinaria*, III: 5).

sin identificar los argumentos del contrario²⁶⁹.

La queja de Job, dice el franciscano, ha de ser leída a la luz de la afirmación de sus amigos de que la retribución divina se produce durante la propia vida terrena, porque, de ser así, las desgracias de Job serían un castigo divino. Así lo entienden los amigos y contra ello se queja Job, pues percibe una clara contradicción entre lo que sabe y defiende desde lo más íntimo de su conciencia (que es inocente y, por tanto, sus sufrimientos no pueden ser un castigo) y la conclusión lógica de la cosmovisión de sus amigos (que está siendo castigado con sufrimientos y, por tanto, no es inocente). Este es, pues, el contenido del debate. Nicolás, en este sentido, lee el libro de Job en un modo mucho más próximo a las interpretaciones modernas.

El hecho de que Job defienda su inocencia en medio de sus sufrimientos mina el principio básico de la retribución terrena defendida por sus amigos y muestra, según Nicolás, que Job piensa que la recompensa a su rectitud es algo que sucederá en la vida futura, creencia que los amigos no aceptan. Precisamente porque sostienen que la retribución divina se produce en esta vida terrena y no son capaces de ver más allá saltan todas sus alarmas: Job, al defender su inocencia, está comprometiendo la bondad y la justicia divinas, por lo que necesariamente, según su lógica, no puede ser inocente. Interpretada a la luz de esta problemática, Nicolás entiende la queja de Job del capítulo tercero no como una expresión irracional de las pasiones de su alma, como decía Tomás, sino como un recurso retórico mediante el que Job pone en evidencia que la tradicional teoría de la retribución defendida por sus amigos hace aguas por todas partes: Job se queja y se lamenta asumiendo, de forma retórica, la visión terrena de la providencia y la justicia divina que manejan sus amigos —contra la que precisamente se está quejando— para evidenciar sus defectos. Así, cuando en el capítulo décimo vuelve a lamentarse por sus miserias y a preguntarse por qué Dios le trajo a la vida, Nicolás afirma de nuevo que Job no está realmente desesperado, sino que está adoptando la posición de sus amigos de forma retórica, para mostrar que Dios es justo y misericordioso; que su justicia y providencia se extienden a una vida más allá de la existencia terrena, y que las aflicciones que padece, precisamente por no ser proporcionales —y, por tanto, debidas— a sus pecados, son permitidas por el justo Dios como una oportunidad para aumentar sus méritos y su recompensa en el cielo. Esta interpretación permite a Nicolás afirmar que Job está siendo totalmente razonable y racional y explicar por qué en ocasiones suena desesperado y en otras parece confiar plenamente en la salvación de Dios y su futura resurrección.

A pesar de las críticas de sus amigos, Job sigue manteniendo su inocencia, incluso de una forma que puede parecer orgullosa o arrogante (13,1-4). Nicolás, sin embargo, defiende que Job no está siendo temerario argumentando su inocencia, sino buscando la verdad humildemente²⁷⁰. También Elihú verá en la afirmación de Job de su propia inocencia una inadmisibles acusación de injusticia a Dios, y le reprende por ello (34,5). En los discursos de este cuarto *disputans*, sin embargo, Nicolás encuentra dos datos interesantes: por un lado, está enfadado con los tres amigos por haber negado la retribución del más allá y, por otro, ve expresados en unas de sus palabras (33,14-19²⁷¹) los tres modos que tiene Dios de comunicarse con los hombres: primero, “Dios habla” a todos por medio de la luz natural del intelecto; segundo, “les abre los oídos” mediante sueños y visiones por la noche, cuando el

²⁶⁹ Canty 2016: 235-237.

²⁷⁰ «Non temerarie eius facta arguendo, sed humiliter veritatem inquirendo» (*Biblia sacra cum glossa ordinaria*, III: 158).

²⁷¹ «Semel loquitur Deus et secundo id ipsum non repetit. / Per somnium in visione nocturna quando inruit sopor super homines et dormiunt in lectulo; / tunc aperit aures virorum et erudiens eos instruit disciplinam / ut avertat hominem ab his quae facit et liberet eum de superbia. / [...] / Increpat quoque per dolorem in lectulo et omnia ossa eius marcescere facit» (Job 33,14-17.19).

alma es más apta para recibir la revelación divina; tercero, se comunica mediante “el lecho del dolor” y el “temblar de sus miembros”. Este último modo de comunicación divina, la aflicción del cuerpo, es el que Job está experimentando y es especialmente importante según Nicolás porque causa angustia al intelecto y le hace volverse hacia Dios²⁷².

Igual que en los comentarios de Tomás y Alberto Magno —a quien Nicolás sigue en su división del libro al estilo de una *disputatio* universitaria—, es Dios mismo, como *magister*, quien ofrece la *determinatio* de la cuestión en los capítulos 38-42. Sin embargo, Dios, *magister*, invierte los papeles y asume el rol de *opponens*: si antes había sido Job quien le había hecho multitud de preguntas, ahora Dios responde poniendo delante de Job y sus cuatro interlocutores una serie de preguntas a las que, evidentemente, no pueden responder. Reprende, en orden, a Elihú por su *presumptione*, a Job por su *indiscreta locutione* y a los tres amigos por su *falsa assertione*²⁷³. Dios reprende, en primera instancia, a Elihú no solo por el contenido de sus discursos (aunque algunas de sus afirmaciones sobre la providencia eran correctas, pero estaban mezcladas con errores doctrinales), sino por el presuntuoso intento de resolver él la disputa²⁷⁴. En segundo lugar, corrige a Job por la falta de discreción de su modo de hablar, pues algunas de sus palabras podían parecer arrogantes y presuntuosas a ojos del resto de asistentes (Elifaz, Bildad, Sofar y Elihú), que no dejaban de ser otros estudiantes aprendiendo del *magister* y que quedaron escandalizados por el *modus loquendi* de Job, especialmente cuando declara que desea *disputare cum Deo*²⁷⁵ y cuando insiste en su inocencia²⁷⁶. Aunque la actitud de Job era en realidad humilde [*sicut humilis discipulus*], sus palabras parecieron arrogantes al resto de *disputantes*, impidiéndoles aprender adecuadamente del maestro²⁷⁷, por lo que merecía la corrección del maestro. A través de sus discursos, Dios instruyó a los cinco estudiantes acerca de la inmensidad de su sabiduría (38-39) y de su poder (40-41). Por último, reprende a los tres amigos de *falsi assertione*: aunque Job había hablado indiscretamente, había dicho la verdad; sus amigos, en cambio, hablaron sin verdad tanto acerca de Dios como del propio Job.

²⁷² «Hic consequenter declarat, quod Deus sufficienter ei responderit. Circa quod ponit primo triplicem divinae responsionis. Et secundo infert propositum per modum conclusiones [...]. Primus autem modus est per hoc quod Deus dedit homini naturale lumen intellectus [...]. Hic ponitur secundus modus divinae locutionis cum homine seu responsionis, scilicet per revelationem divinam [...]. Hic ponitur tertius modus divinae locutionis cum homine seu responsionis, scilicet per infirmitatem carnis a Deo immisam, quia vexatio dat intellectum, et facit reverti ad Deum» (Biblia sacra cum glossa ordinaria, III: 310-312). De hecho, cuando Nicolás interprete el verso 42,5, dice que Job ha conseguido un conocimiento más perfecto sobre Dios gracias a la flagellatio que había recibido: «Quia nunc habeo de te cognitionem perfectiorem, sicut visa plenius cognoscuntur quam solum audita. Fuerat enim Iob plenius instructus de divina virtute per flagellationem, quia vexatio dat intellectum: et per revelationem et allocutionem divinam sibi factam, ut patet ex praedictis: et quia ad cognitionem pleniorum sequitur perfectior poenitentia de commissis. Ideo subit Iob: Idcirco ipse me reprehendo, et ago poenitentiam in favilla et cinere» (Biblia sacra cum glossa ordinaria, III: 407).

²⁷³ «Finita disputatione Iob et amicorum eius, hic ponitur ipsius Domini determinatio in qua primo arguit Elihu de presumptione; secundo reprehendit ipsum Iob de indiscreta locutione [...]. Tertio tres amicos Iob de falsi assertione [...], et sic determinat questionem pro ipso Iob quantum ad conclusionem intentam, licet ipsum increpet de modo loquendi indiscreto» (Biblia sacra cum glossa ordinaria, III: 347-348).

²⁷⁴ El mero hecho de que Dios intervenga indica que Elihú no tenía que haber hablado: «Circa primum dicitur Respondens autem dominus. i., pro ipso Iob qui tacebat, ut dictum est» (Biblia sacra cum glossa ordinaria, III: 348). Considera, además, que el verso 38,2 («¿Quién es ése que oscurece el Consejo con palabrería sin conocimiento?») está dirigido a Elihú.

²⁷⁵ Job 13,1-3: «Ecce omnia et vidit oculus meus et audivit auris mea et intellexi singula. / Secundum scientiam vestram et ego novi nec inferior vestri sum. / Sed tamen ad Omnipotentem loquar et disputare cum Deo cupio».

²⁷⁶ Véase, por ejemplo, Job 12,4; 13,18; 23,10; 27,5-6 y todo el capítulo 31.

²⁷⁷ «Hic consequenter arguit Iob de indiscreta locutione, specialiter in duobus. Primo quia dixerat supra xiii.a. ‘Disputare cum Deo cupio’: quod dixerat non praesumptiose, sed sicut humilis discipulus disputat cum magistro, quaerens amplius doceri ab eo: sicut ibidem fuit expositum tamen ex modo loquendi poterat aliter iudicari ab assistantibus. Secundo quia commemorando suam iustitiam, ex modo loquendi videbatur assistantibus quod diceret et aliqua in divinae iustitiae derogationem, et ideo utrumque dictum licet fuerit verum, sicut patet ex supradictis, tamen habuit speciem mali et fuit generativum scandali» (Biblia sacra cum glossa ordinaria, III: 349).

IV. CONCLUSIONES

Nuestro objetivo último mediante este trabajo era trazar sobre el lienzo algunas pinceladas mínimas que ayuden a comprender —o al menos sirvan para reflexionar al respecto— cómo eran vividos y concebidos el mal y el sufrimiento en el Medievo cristiano. Ello lo hemos querido hacer a través del estudio particular de la recepción del libro de Job, por razones que hemos explicado en la introducción. Veamos de manera concisa las principales conclusiones a las que hemos llegado.

En primer lugar, hemos podido comprobar que, aunque durante siglos —y hasta hoy— predominó la imagen del “paciente santo Job”, la historia de la recepción del libro de Job es una realidad mucho más rica y compleja. La recepción medieval del libro no presenta un único perfil de Job, sino una diversidad de retratos y fotogramas que corresponde a la aparente variedad de imágenes de Job dentro del propio libro y, sobre todo, a la pluralidad de actitudes humanas —y a la complejidad de la reacción y preguntas del creyente— frente al misterio del sufrimiento. La existencia del mal y la experiencia del sufrimiento provocan en el ser humano reacciones, actitudes y preguntas muy distintas e incluso cambiantes. De igual manera, la historia de los sufrimientos de Job suscitó afectos muy diferentes que dieron lugar a una lectura y una imagen plural y diversa del personaje. Así, aunque gozó de mayor popularidad la interpretación —fácil— de Job como modelo virtuoso de paciencia y resistencia ante el sufrimiento y de lucha contra el mal (así es en la mayor parte de la literatura cristiana antigua [II.3.2], culminando en los *Moralia in Iob* [III.1], cuya influencia se extendió a lo largo de todo el periodo y no empezó a disminuir hasta la irrupción en el panorama del comentario de Tomás de Aquino), lo cierto es que también el Job impaciente, inquieto, atribulado y angustiado encontró sus espacios para expresarse (pensemos en libros devocionales como el de Fernando I de León, en el Oficio de Difuntos [III.2], en la literatura que surgió a partir de éste o en ciertas representaciones artísticas como la de la Biblia de Worms [fig. 1]).

En segundo lugar, hemos verificado que el problema de la unidad del libro es algo exclusivamente moderno; es decir, que los intérpretes medievales no veían esas insalvables contradicciones internas que llevan a muchos estudiosos contemporáneos a hablar de dos *Jobs* radicalmente diferentes, a pensar en una autoría múltiple y un proceso compositivo demasiado complejo que excluye la posibilidad de interpretar el libro entero como una unidad de significado coherente. Aunque es cierto que durante siglos se privilegió el aspecto paciente del Job de la prosa hasta el punto de no prestar ninguna atención al resto del libro (del que no se esperaba poder hacer una lectura global o completa, sino tan solo extraer pequeñas lecciones morales y doctrinales a partir de versos aislados o, a lo sumo, de breves perícopas), también es cierto que autores como Tomás de Aquino, Alberto Magno o Nicolás de Lira realizaron comentarios al libro en su totalidad concebido como una unidad, sin plantearse lo que la crítica bíblica contemporánea ha denominado el problema de la unidad del libro. Los tres comentaristas se las ingeniaron para explicar la diferente actitud de Job en el prólogo y en la sección poética: Tomás identifica un cambio en el *modus loquendi* del personaje, que, tras el intento inicial de sobrellevar los sufrimientos con entereza, en el capítulo tercero expresa las pasiones de su alma inferior para después retomar el discurso racional en los debates con los amigos y finalmente hablar según la inspiración divina; Alberto Magno cree que Job cambió realmente de opinión, siendo el punto de vista correcto el expresado en el prólogo, y Nicolás de Lira interpreta los versos más dramáticos de

los discursos de Job (3 y 10) como un recurso retórico mediante el que Job, asumiendo las premisas de sus amigos (que la retribución se produce en la vida terrena), pone en evidencia que la tradicional teoría de la retribución defendida por sus amigos hace aguas por todas partes. Los tres consiguen salvar las aparentes contradicciones entre el Job paciente y el Job querellante y preservar la unidad del libro que muchos autores contemporáneos han cuestionado.

Hemos visto, en tercer lugar, que para entender adecuadamente el libro de Job es necesario prestar atención, en primer lugar, a su sentido literal o histórico, que es, en palabras de Santo Tomás, el pretendido por el autor del texto. El excesivo énfasis en los sentidos simbólicos que hicieron los primeros autores cristianos [II.3.2], Gregorio Magno y quienes en la Edad Media escribieron a la sombra de sus *Moralia* [III.1], hizo que la historia de Job fuese interpretada exclusivamente como fuente de enseñanzas morales para el cristiano (Job como ejemplo de paciencia, fortaleza, resistencia, castidad, esponsalidad; como *athletés* o *miles Christi* luchando contra los vicios y contra el mal, etc.) y de alegorías y tipologías de Cristo y de la Iglesia. Gracias a las nuevas tendencias en la exégesis bíblica desde finales del siglo XII y a la tercera recepción de Aristóteles, se empezó a prestar mayor atención al sentido literal del libro de Job, que pronto se reveló como más conveniente y útil que el alegórico y el moral para la reflexión filosófico-teológica acerca del mal y del sufrimiento. Destacan los comentarios de Santo Tomás, Alberto Magno y Nicolás de Lira en los siglos XIII y XIV, que utilizaron el libro de Job para discutir y argumentar sobre un tema de suma actualidad en la época: la providencia divina y sus características.

En cuarto lugar, hemos examinado el tipo de problemas y preguntas que el libro de Job suscitaba a los comentaristas medievales. Durante los primeros siglos de su recepción, las preguntas giraban en torno al protagonista: ¿quién fue? ¿Era un rey o un señor adinerado? ¿Cuándo vivió? ¿De quién era descendiente? ¿Era judío o gentil? ¿Quién era su mujer? ¿Y sus amigos? Los exégetas antiguos parecían interesados en esclarecer quién fue exactamente aquel virtuoso hombre de la tierra de Uz que padeció tantas desgracias y que logró superarlas con paciencia y resistencia, cual *athletés* de Dios luchando contra el mal, los vicios y las tentaciones, pues de la respuesta a esas preguntas dependían aspectos doctrinales importantes. En este sentido hay que entender, por ejemplo, el temprano apéndice griego al final del libro (42,17a-e) o el paralelo desarrollo del apócrifo Testamento de Job. Así también, Justino Mártir, polemizando contra los judíos, argumentaría que, siendo Job gentil y no judío, la Ley judía no era indispensable para la salvación, pues la Gracia de Dios era universal, alcanzando incluso a hombres como Job. Otros, como Agustín y Pelagio, utilizaron a Job en sus polémicas acerca del pecado original y la necesidad de la Gracia frente a la bondad natural del hombre y la autosuficiencia de su naturaleza, de modo que sus preguntas giraban en torno a si pecó o no pecó. Durante mucho tiempo la interpretación del libro de Job no varió y se centró, casi exclusivamente, presentar al personaje como ejemplo moral.

Hubo que esperar a los comentarios de Tomás de Aquino [III.3.1], Alberto Magno [III.3.2] y Nicolás de Lira [III.3.3] para encontrar, al hilo de la historia de Job, temas nuevos de reflexión, más próximos al que los autores contemporáneos consideran el fondo argumental del libro, a saber, el problema del mal y del sufrimiento humano. El contexto de la tercera recepción de Aristóteles en el auge de la escolástica brindaba nuevos problemas y modos de filosofar, y el libro de Job, por su forma dialogada tan parecida a las *disputationes* universitarias medievales —paralelismo que desarrolla in

extenso Alberto Magno—, se prestaba a la reflexión filosófica. Para estos comentaristas medievales el libro de Job no suscitaba preguntas sobre la existencia de Dios —como si el sufrimiento humano y el mal pudieran suponer una objeción a la misma, como lo han sido en tiempos más recientes—, sino más bien sobre su naturaleza. Por ello, no trataron de hacer una teodicea o justificación de Dios al estilo moderno, porque para ellos la existencia del mal no constituía una objeción a la existencia de Dios, que daban por supuesta. En cambio, el problema del sufrimiento humano y, concretamente, del sufrimiento de los justos —central en Job— sí despertaba preguntas acerca del funcionamiento del orden divino. La cuestión era, por tanto, entender cómo funcionaba el *kósmos* creado por Dios; cómo éste gobernaba y regía ordenadamente el mundo de las criaturas y cómo era el orden de su gobierno. En la filosofía medieval escolástica todas estas preguntas se resumían en una: ¿cuál es la naturaleza, funcionamiento y alcance de la providencia divina? Pero es que, además de suscitar preguntas sobre estas cuestiones, el libro de Job era para ellos ya un indicio y un inicio de respuesta: Dios, a través del libro de Job nos revela o desvela algo sobre su naturaleza y sobre la divina providencia. De este modo el libro de Job fue visto por muchos como una especie de obertura o insinuación de Dios mismo; como una lección acerca de lo que los seres humanos pueden llegar a entender sobre la providencia y cómo pueden alcanzar ese conocimiento²⁷⁸. Al mismo tiempo, además, el libro de Job mostraba cuál era la verdadera sabiduría y cómo alcanzarla; exponía cómo —y cómo no— discutir filosóficamente acerca de estas cuestiones, y señalaba los límites de la filosofía humana ante las preguntas y misterios más difíciles de responder²⁷⁹.

Así, para Alberto Magno y especialmente Tomás de Aquino, el libro de Job es, dentro de las Escrituras cristianas, el que trata de disipar los errores y dudas al respecto y de demostrar que la providencia divina gobierna los asuntos humanos, a pesar de que las apariencias sugieran lo contrario, pues parece contradecir la providencia divina sobre las cosas humanas que los justos sufran. Nicolás de Lira va un paso más allá y subraya que el tema fundamental de la disputa entre Job y sus amigos no es tanto si la providencia gobierna o no los asuntos humanos, punto en el que están de acuerdo, cuanto por qué los justos sufren y los malvados prosperan. Los tres proponen una solución parecida: la raíz del desacuerdo entre Job y sus amigos es que estos defienden una doctrina sobre la providencia en la que la retribución divina de los actos humanos se produce en la vida terrena (Dios premia a los justos y castiga a los malvados con prosperidad y desgracias materiales), mientras que Job ha entendido que la providencia divina se completa y culmina en la vida del más allá, de modo que la retribución se produce en esa otra vida (Dios premiará a los justos con la vida eterna y castigará a los malvados con el fuego eterno). Los amigos sostienen la teoría tradicional de la retribución y Job es la voz crítica que, hablando desde la experiencia más elemental, demuestra que dicha forma de concebir el gobierno divino de los asuntos humanos no funciona y no hace justicia a los hechos. La solución a la aporía del sufrimiento del justo que estos teólogos cristianos medievales ofrecen es la idea de que el cumplimiento de la justicia y la providencia divinas se produce en la vida del más allá.

Al hilo del libro de Job, estos tres autores —especialmente Tomás— bosquejan una teología

²⁷⁸ «What could humanly comprehensible concepts hope to understand of creation, let alone of the creator? The book of Job was seen by many as a crucial overture from the divine, a lesson about what human beings might nevertheless grasp of providence, and how» (Larrimore 2013: 80-81).

²⁷⁹ «The book of Job shows how far human philosophy can go when facing the most difficult questions of all» (Larrimore 2013: 83).

de la providencia que pretende mostrar la coherencia de la doctrina cristiana de que Dios cuida de todas las criaturas racionales individualmente, llevándolas a través de esta vida presente hacia la vida venidera, una vida eterna en la que serán justamente castigadas o recompensadas. El libro de Job, por tanto, sirve para demostrar la doctrina cristiana acerca de la divina providencia, que es universal, ordenada, inmediata, eficaz y escatológica. Tomás, Alberto y Nicolás pretenden haber mostrado esta doctrina sobre la divina providencia *per probabiles rationes*; razones disponibles para quienes observan la naturaleza de los seres y de los acontecimientos del mundo a la luz de la Palabra de Dios. Aunque la verdad acerca del gobierno divino y del cuidado individual de todas las criaturas no sea algo demostrable —científicamente, diríamos hoy—, comprender la doctrina de la providencia tal y como aparece revelada en el Nuevo Testamento, incluyendo la promesa de la resurrección y de un juicio futuro, es un enorme paso, pues la conciencia de que hay una vida tras la muerte no es para ellos una fantasía de críos, sino una nueva mirada que «aumenta la inteligibilidad del mundo»²⁸⁰.

Las soluciones que proponen Tomás de Aquino, Alberto Magno o Nicolás de Lira no son, naturalmente, suficientes para el lector contemporáneo: incluso si aceptamos por un momento que Job sabía acerca de Dios y de la providencia divina todo lo que estos exégetas cristianos presuponen que sabía, ¿no debería escandalizarle la sola consideración de la cantidad de sufrimientos injustos presentes en la creación de Dios? No olvidemos que nos separan de ellos varios siglos de historia y un abismo en la forma de pensar y de concebirnos a nosotros mismos en relación con el *kósmos* en el que vivimos. Para los pensadores medievales que hemos estudiado, el sufrimiento injusto no supone un motivo de escándalo si uno conoce, cree y confía plenamente en la doctrina cristiana sobre la divina providencia.

Esto se pone de manifiesto también en la quinta conclusión a la que hemos llegado. Decíamos antes que la recepción medieval del libro de Job presenta una pluralidad de imágenes que se corresponde con la complejidad y diversidad de reacciones, preguntas y actitudes humanas frente al misterio del sufrimiento. Pues bien, la disputa entre Job y sus interlocutores, zanjada por Dios mismo siguiendo el paralelismo medieval, representa no sólo distintas posturas intelectuales acerca de la providencia divina o diversos tipos de sabiduría humana —como muestran los comentarios estudiados—, sino también dos actitudes existenciales frente al sufrimiento humano bien diferenciadas que no se circunscriben al libro de Job, sino que podemos ver en nuestra propia experiencia: una consiste en mantener abierta y viva la pregunta ante el misterio de sufrimiento; la otra, en tratar de acallarla por lo insoportable que resulta no hallar respuesta.

La primera postura es la encarnada por un Job que no reduce la exigencia de su razón y de su corazón, que no se conforma con las baratijas de los consuelos que le ofrecen sus amigos y que apela a quien considera que es el único que puede ofrecerle una respuesta satisfactoria. La otra postura es la de los amigos de Job, que, blindados tras unos razonamientos dogmáticos y una interpretación ideológica y apriorística de la realidad con los que intentan acallar la amarga pregunta del protagonista —defendiendo su idea acerca de Dios y de la justicia divina, en contra de lo que dice la experiencia—, se aíslan del sufrimiento de su amigo para no verse afectados por el mismo y evitar así el dolor. La actitud de los amigos de Job es la de todos aquellos que, incapaces de soportar el horror del sufrimiento y de padecer con (compadecer) aquel que está sufriendo, tratan de acallar su dolor y su pregunta

²⁸⁰ Yocum 2005: 22.

con consejos, fórmulas, doctrinas, dogmas y teorías de todo tipo. La otra actitud es la que anhela Job, la que le hubiera gustado encontrar en sus amigos, en la que hubiera encontrado un verdadero consuelo: es la actitud de quienes dejan espacio a la pregunta, al dolor, a la expresión hondamente humana, acompañando al sufriente en silencio, padeciendo junto a él y permitiéndole que recorra el camino personal que ha de hacer de frente al sufrimiento. Pretender confortar o ayudar a alguien que está sufriendo con consejos o teorías —que, por muy verdaderos que sean, no consolarían ni a uno mismo en esa situación— es inútil y es, en realidad, portarse como los amigos de Job: aislarse tras un “Tranquilo, todo saldrá bien” para no mirar el misterio del sufrimiento a la cara y tratar de silenciar el dolor con una frase anestésica. La otra actitud es la de ser una presencia dentro del sufrimiento: un estar sin imponer ninguna idea o doctrina, abrazando el sufrimiento y acompañando al que padece. Es sintomático, de hecho, que Dios se revela en el libro de Job no como una nueva doctrina, idea o teoría, sino como una presencia que en sí misma es confortante para Job. Y es que, como afirma P. Roszak, consolar «consiste en mostrar el horizonte o perspectiva última con la que se puede juzgar de manera adecuada lo que ocurre en la vida humana»²⁸¹.

En cierto sentido, la mayoría de exégetas, teólogos, filósofos y demás sabios que se han acercado a los sufrimientos de Job y han tratado de interpretar el libro y de explicar el sufrimiento humano, lo han hecho como lo hacen los amigos de Job, silenciando, en mayor o menor medida, el dramático grito del protagonista²⁸². Sin embargo, en la historia de la recepción medieval del libro de Job hemos encontrado también algunos espacios de expresión en los que la pregunta de Job ante el sufrimiento humano fue mantenida abierta y viva durante siglos, despojada de todo tipo de interpretaciones o explicaciones ajenas al texto. Destacan los fragmentos del libro de Job que hemos encontrado en el *Libro de Horas de Fernando I de León* o del *Ms. 30851* de Silos (vid. n. 145) y, sobre todo, los que se recitaban en los Maitines de Difuntos cuando el fiel cristiano se enfrentaba, ante la muerte, al misterio del sufrimiento en toda su dureza. En estos testimonios era la propia voz de Job, en sus momentos más amargos y dolorosos, la que era escuchada, y no la de los amigos del relato bíblico ni la de tantos otros amigos-intérpretes a lo largo de la historia de la recepción. Era Job, expresando toda su tristeza, batiéndose entre la desesperación y la esperanza, pidiendo explicaciones a un Dios que parece haberle abandonado y suplicándole misericordia, el que acompañaba al doliente en el momento de velar o de recordar a los Difuntos. Las dudas, quejas, preguntas y temores de Job no son silenciadas, sino custodiadas y convertidas en pregunta y petición; vividas, conmemoradas, experimentadas y hechas carne por quienes recitaban el Oficio de Difuntos. La *oratio* —acto de habla— de Job era revivida en una nueva *oratio* en la que el cristiano medieval se identificaba con los sufrimientos, palabras y experiencia de Job. Conviene recordar que, para los fieles cristianos, todas esas palabras eran más

²⁸¹ Roszak 2017: 202-203.

²⁸² Dice Larrimore que «haríamos bien en asumir que todos los intérpretes de Job vienen a la historia como lo hacen los amigos de Job. Nosotros no somos Job, y no conocemos la mente de Dios ni lo que sucede en su corte. Llegamos a esta insoportable historia con prejuicios y tratamos de darle sentido con nuestra imaginación limitada. [...] No hay lugar para nosotros en el texto excepto como amigos —tal vez como tardías apariciones como Elihú—, aunque ha sido grande la tentación de hacerlo mejor que el propio Dios de Job. Parte de la biografía del libro de Job es la historia de los amigos de Job a lo largo de los siglos, lectores que creen conocer y comprender los sufrimientos de Job, su naturaleza y el significado de su historia» (Larrimore 2013: 22-24). Con todo, los antiguos parecen haber escrito sobre estas cuestiones bastante mejor que los autores contemporáneos, pues, como afirma Vicchio, en nuestro tiempo «el sufrimiento y el mal han sido medicados y trivializados. En el proceso, las cuestiones metafísicas y morales sobre la responsabilidad se han perdido por completo» (Vicchio 2006: I.1.conclusions).

que meras palabras y que el texto era más que texto, tal y como expresan magníficamente Agustín de Hipona («In manibus nostris sunt codices, in oculis nostris facta»²⁸³) o el franciscano Éloy Leclerc («todas estas fórmulas tenían para ellos el sabor de las cosas reales. Y no estaba Dios por un lado y la realidad por otro. Dios mismo era real, en el corazón mismo de las cosas reales»²⁸⁴).

El hecho de que en el Oficio de Difuntos se diese cabida a las palabras de Job de desesperación, duda y protesta demostraba que una actitud frente al sufrimiento tan humana como la suya es no sólo permitida sino incluso apropiada (algo que confirma el veredicto de Dios en los versos 42,7-8²⁸⁵): Job mostraba la manera lícita o adecuada de sufrir y llorar, en la que entraban tanto la aceptación de la realidad como las dudas y la rabia contra las desgracias e incluso contra Dios. En este sentido, el libro de Job puede llevar no sólo a una reflexión filosófica que cuestione la existencia, naturaleza o propósitos de Dios, sino también a un auténtico cuestionamiento que no tiene a Dios como objeto sino como interlocutor. Si la filosofía tiende a debatir y preguntarse *sobre Dios*, una religiosidad como la medieval, como la que vemos en el Oficio de Difuntos, pregunta directamente *a Dios*. Lo importante —nos lo enseña el propio libro— es no acallar la *oratio* o acto de habla de Job. Job —y con él todos los *Jobs* de la historia— debe abrir la boca y hablar, debe orar.

Si algo ha quedado claro a lo largo del trabajo es que el libro de Job es un libro vivo con una larga y rica historia; un libro abierto que no concluye en sí mismo, sino que se extiende y se mezcla con la propia vida de sus lectores. El «diálogo de conciencias»²⁸⁶ que se produce al leer el libro de Job es de tal naturaleza que lo que inicialmente es solo un relato literario termina cobrando vida y encarnándose en la del lector: la historia de Job se funde con la de cada lector y el personaje ficticio del libro bíblico se convierte en una persona real que, igual que aquél, es llamada a vivir personalmente el drama del sufrimiento y a buscar una experiencia liberadora o respuesta al mismo. A cada uno de nosotros, nuevos *Jobs* que hemos de enfrentarnos al misterio del mal y del sufrimiento, no nos vale con seguir el ejemplo —sea cual sea éste— de Job²⁸⁷; no se trata de que debamos imitarlo o de que estemos llamados a vivir la misma experiencia que narra el libro bíblico —que no deja de ser literaria—. A lo que sí estamos llamados, en cambio, es a vivir en primera persona y con toda nuestra humanidad el drama del sufrimiento, sin censurar ningún aspecto del mismo (dudas, grito, llanto, esperanza, desesperación...); a crecer en sabiduría humana y a crecer en una autoconciencia que nos permita afrontar adecuadamente el misterio del sufrimiento. El libro de Job no da respuestas a la pregunta por el sufrimiento del inocente, pero en sí mismo constituye un indicio o inicio de respuesta, al proponernos a cada uno de sus lectores recorrer un camino como el de su protagonista. El problema del sufrimiento queda, en el libro de Job, abierto. Quizás su mayor mérito haya sido mantener abierta y viva la pregunta de aquel Job de Uz durante más de dos mil años. Su historia continúa en la vida de cada uno y el problema del sufrimiento que planteó como nunca antes sigue pendiente como “asig-

²⁸³ Agustín de Hipona, *Sermo sancti Augustini cum pagani infrederentur (Sermo 360/B)*, § 20.

²⁸⁴ Leclerc 2007: 27.

²⁸⁵ Escribe Alonso Schökel: «El veredicto de Dios [42,7-8] abarca todo el proceso de Job, trabajoso, apasionado, sincero y humilde al final. Y eso es gran consuelo para los lectores. Así quiere Dios que lo trate el hombre que sufre: honradamente, en búsqueda afanosa, con valentía para no rendirse, hasta el encuentro [con el Misterio], que es don suyo. Eso es hablar como un auténtico siervo. Lo demás, las pías trivialidades, el sistema férreamente construido, las supuestas verdades sin caridad lo ofenden e irritan. Job ora en nuestro nombre y nos enseña a orar» (Alonso Schökel y Sicre Díaz 2002: 735).

²⁸⁶ Losada Goya 2019: 15-16.

²⁸⁷ D. Clines, por ejemplo, se pregunta qué ejemplo hemos de seguir, si el del Job pío y paciente del prólogo o el del Job querellante de los diálogos (Clines 1990: 119-120).

natura práctica” en la “carrera de la vida” de cada uno. Problema del sufrimiento que no se resolverá jamás más que en el corazón de cada uno de los nuevos *Jobs* que, como el personaje bíblico, tengan que enfrentarse a él y recorrer un camino de experiencia, maduración y reconocimiento como el que recorrió el protagonista de aquel relato bíblico.

En definitiva, a lo largo del presente Trabajo de Fin de Máster hemos podido comprobar cómo la recepción medieval del libro de Job, de gran pluralidad y riqueza, refleja no sólo distintas concepciones teóricas acerca del sufrimiento humano, sino también diferentes posturas prácticas o actitudes humanas ante el sufrimiento humano. Y es que quizá debamos asumir, siguiendo a autores como Tomás de Aquino, que el verdadero y real problema del sufrimiento humano, tanto en el libro de Job como para nosotros mismos, no es “¿Por qué el sufrimiento?”, sino “¿Qué debo hacer ahora que estoy sufriendo?” o “¿Cómo debo sufrir?” —haciendo hincapié en la cuestión existencial más que en la pregunta puramente intelectual acerca de los orígenes y razones del sufrimiento—. El análisis de cada uno de los aspectos aquí introducidos puede ser de gran utilidad para una investigación más amplia y profunda sobre la experiencia y comprensión del mal y del sufrimiento en la mentalidad y la religiosidad medievales. El mal y el sufrimiento son, por lo pronto, un misterio, por lo que, para comprender cómo han sido afrontados a lo largo de la historia, será necesario comprender históricamente primero la relación del hombre con el Misterio.

Figs. 3 y 4. Miniaturas de los Maitines del Oficio de Difuntos en un Libro de Horas (París, c. 1440-1450; British Library, Ms. Egerton 2019). En la izquierda (fol. 175r), Job, lacerado y arrodillado junto al sepulcro, dirige su *oratio* a Dios mismo. En la derecha (fol. 176r), un individuo —el cristiano que estuviera rezando el Oficio de Difuntos— se une a Job en su *oratio* ante el misterio del sufrimiento humano.



V. BIBLIOGRAFÍA

I. ABREVIATURAS

- ANCL = *Ante-Nicene Christian Library*, ed. A. Roberts y J. Donaldson, 1867-1885 (Edimburgo: T. & T. Clark).
- CCSL = *Corpus Christianorum Series Latina*, desde 1954 (Turnhout: Brepols).
- CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, desde 1864 (Österreichischen Akademie der Wissenschaften y, desde 2012, Universidad de Salzburgo / De Gruyter). Volúmenes 1-67 disponibles en <<http://www.earlymedievalmonasticism.org/Corpus-Scriptorum-Ecclesiasticorum-Latinorum.html>>
- NETS = PIETERSMA, A. y WRIGHT, B. G. (2007) (eds.), *A New English Translation of the Septuagint*, Nueva York: Oxford University Press.
- PG = *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, 1857-1866. Volúmenes disponibles en <<http://patristica.net/graeca/>> [acceso: 5/06/2019].
- PL = *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, 1844-1855. Volúmenes disponibles en <<http://patristica.net/latina/>> [acceso: 5/06/2019].
- STh. = TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001[1988].
- Super Job* = TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Iob ad litteram*, en *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, ad Sanctae Sabinae, Romae, 1965, tomus XXVI.

2. VERSIONES DE LA BIBLIA

- Alonso Schökel = Alonso Schökel, L. (1997), *Biblia del Peregrino. Edición de estudio*, Bilbao/Navarra: Mensajero/Ega/Verbo Divino. Salvo que indique lo contrario, los textos de la Biblia citados son, exceptuando el libro de Job, de esta versión.
- Biblia romanceada medieval pre-alfonsí E8 de mediados del s. XIII (Biblioteca del Monasterio del Escorial, I.i.8). Digitalizada en <<http://bh.bibliamedieval.es/consultas.html>> [acceso el 29/08/2019].
- Cantera-Iglesias = Cantera Burgos, F. e Iglesias González, M. (2015), *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Libro de Job = Cito según la traducción de Treballe y Pottecher 2011.
- LXX = *La Biblia griega. Septuaginta*, ed. N. Fernández Marcos y M. V. Spottorno Díaz-Caro, Salamanca: Sígueme, 2008-2015, 4 vols. El libro de Job se encuentra en el volumen III (2013).
- Vulgata = *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, ed. R. Weber, Stuttgart: Duetsche Bibelgesellschaft, 1994. La traducción española que manejo y cito es la de F. Scío de San Miguel, *La Biblia Vulgata latina traducida en español, y anotada conforme al sentido de los santos padres y expositores católicos* (Madrid: Imprenta de la Hija de Ibarra, 1808). El libro de Job se encuentra en el sexto tomo.

3. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L. (2002), *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid: Cristiandad.
- ANDUEZA SOTERAS, J. M. (2018), *Desterrad da Elihú*, Barcelona: Ediciones Oblicuas.
- AUSÍN, S. (1976), «La providencia divina en el libro de Job: estudio sobre la “Expositio in Iob” de Sto. Tomás de Aquino», *Scripta Theologica*, 8: 477-550.
- AYALA MARTÍNEZ, C. de (2004), *Las Cruzadas*, Madrid: Sílex.
- BAJTIN, M. (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Mineápolis: University of Minnesota Press.
- BALDA-TILLIER, M. (2006), «La version arabo-chrétienne de l'histoire de Job: itinéraire d'un récit», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 42: 311-333.
- (2012), «Une version arabo-chrétienne de l'histoire de Job: interactions et intertextualité dans les Écritures», *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 64: 415-432.
- BALDÓ-ALCOZ, J. y PAVÓN-BENITO, J. (2016) «El Oficio de difuntos en la Edad Media. La Liturgia funeraria en dos códices monásticos del Archivo General de Navarra», *Hispania Sacra*, 68: 187-199.
- BEAL, J. «Patience on Pilgrimage: Job in Chaucer's *Canterbury Tales*», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 392-409.
- BEGG, C. (1994), «Comparing Characters: The Book of Job and the Testament of Job», en W. A. M. Beuken (ed.), *The Book of Job*, Lovaina: Leuven University Press/Peeters, pp. 435-445.
- BESSERMAN, L. L. (1979), *The Legend of Job in the Middle Ages*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- BIANCO M. G. (2002), «Interpretazioni di Giobbe nella patristica delle origini», en G. Marconi y C. Termini, *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, Bologna: EDB: 111-125.
- BORGES, J. L. (1967), «El libro de Job», en *Conferencias*, Buenos Aires: Instituto de Intercambio Cultural Argentino Israelí. Texto transcrito disponible en línea en <<http://absta.info/centro-virtual-estudios-judaicos--jorge-luis-borges->

- [y-el-judas.html](#)> [acceso: 20/11/2018].
- BOSKAMP, K. (2010), «La identificación del Testigo-abogado de Job, Parte I. Un estudio exegético de Job 16:19-21», *DavarLogos*, 9: 135-155.
- BREED, B. (s.f.), «What Is Reception History?», *Bible Odyssey*, disponible en línea en <www.bibleodyssey.org/en/tools/bible-basics/what-is-reception-history> [acceso: 22/02/2019].
- BRUGGER, L. (2004), «Les “paraphrases bibliques” moralisées: l’exemple du Livre de Job», *Bibliothèque de l’école des chartes*, 162: 75-96.
- BUCCELLATI, G. (2017), *Il pensiero nell’argilla*, Milán: Jaca Book.
- CABODEVILLA, J. M. (1967), *La impaciencia de Job. Estudio sobre el sufrimiento humano*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CABRERA, I. (1998), *El lado oscuro de Dios*, México: Paidós/UNAM.
- CANTY, A. (2016), «Nicholas of Lyra’s Literal Commentary on Job», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 225-253.
- CAPOGRASSI, G. (2007), *Pensieri a Giulia [1918-1924]*, Milán: Bompiani.
- CARBAJOSA PÉREZ, I. (2012), «Análisis diacrónico y lectura canónica del libro de Job», en *Un escriba en la corte del rey. Leer el Antiguo Testamento desde Cristo*, Madrid: Encuentro: 159-206.
- (2017), «Job sienta a Dios en el banquillo: sobre el sufrimiento inocente», *Jot Down*, disponible en línea en <<https://www.jotdown.es/2017/06/job-sienta-dios-banquillo-sufrimiento-inocente/>> [acceso: 20/11/2018].
- CARNEVALE, L. (2010), *Giobbe dall’antichità al medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Bari: Edipuglia.
- CLAUDEL, P. (1946), *Le livre de Job*, Paris: Plon.
- CLINES, D. J. A. (1989), *Job 1–20 [Word Biblical Commentary 17]*, Waco: Word Books.
- (1990), «Deconstructing the Book of Job», en *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*, Sheffield: JSOT Press: 106-123.
- (2006), *Job 21–37 [Word Biblical Commentary 18A]*, Nashville: Thomas Nelson.
- (2011), *Job 38–42 [Word Biblical Commentary 18B]*, Nashville: Thomas Nelson.
- COGGI, R. (1981), «Il significato del libro di Giobbe secondo S. Alberto Magno», *SacDoc*, 26: 105-122.
- CORNILL, C. H. (1907), *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament*, Londres: Williams & Norgate.
- CRAWFORD, K. A. (1977), *The Middle English Pety Job: A Critical Edition with a Study of Its Place in Late Medieval Religious Literature*. Tesis doctoral, University of Toronto.
- CHASE, M. (2016), «The Book of Job and the Figure of Job in Old English Literature», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 354-391.
- CHATILLON, F. (1964), «Vocabulaire et prosodie du distique attribué a Augustin de Dacie sur les quatre sens de l’Écriture», en *L’Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris, vol. 1: 17-28.
- CHESTERTON, G.K. (2009) «El libro de Job», en *El hombre que fue jueves*, Madrid: Valdemar: 273-288. El texto original fue publicado en 1916 en *The Book of Job*, Londres: C. Palmer & Hayward: xi-xxvii. Se encuentra disponible en línea en <<https://www.chesterton.org/introduction-to-job/>> [acceso: 20/11/2018].
- CHRISTE, Y. (2004), «La Bible du roi. L’histoire de Job dans les Bibles moralisées et les vitraux de la Sainte-Chapelle», *Cahiers de civilisation médiévale*, 47: 113-126.
- DE LUBAC, H. (1959), *Exégèse médiévale: les quatre sens de l’Écriture. Première Partie*, Paris: Aubier.
- DÉCLAIS, J.-L. (1996), *Les premiers musulmans face à la tradition biblique: trois récits sur Job*, Paris: L’Harmattan.
- DHORME, P. É. (1926), *Le livre de Job*, Paris: Gabalda.
- DINKOVA-BRUUN, G. (2016), «The Book of Job in Latin Biblical Poetry of the Later Middle Ages», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 324-353.
- DUDDEN, F. H. (1905), *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, Londres: Longmans, Green & Co.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2012), «The Septuagint Reading of the Book of Job», en *Filología bíblica y humanismo*, Madrid: CSIC: 113-127.
- FLORI, J. (2003), *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid: Trotta.
- FRANKEL, D. (2011-2012), «The Speech about God in Job 42:7-8: A Contribution to the Coherence of the Book of Job», *Hebrew Union College Annual*, 82-83: 1-36.
- FREEDMAN, D. N. (1990), «The Book of Job», en W. H. Propp, B. Halpern y D. N. Freedman (eds.), *The Hebrew Bible and its Interpreters*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- FROUDE, J. (1911), «The Book of Job (Westminster Review, 1853)», *Froude’s Essays in Literature and History With Introduction by Hilaire Belloc*, Londres: Everyman’s Library: 81-125.
- GALLART, M. (1971), «Los tres sentidos de la Sagrada Escritura según Hugo de San Víctor», *Scripta Theologica*, 3: 223-251.
- GARCÍA LARRAIN, F. (2013), «La providencia divina en el comentario de Moisés Maimónides al Libro de Job en la Guía de los perpelejos», *Revista de filosofía*, 12: 55-66.
- GOOD, E. M. (1990), *In Turns of Tempest: A Reading of Job with a Translation*, Stanford: Stanford University Press.
- GREER FEIN, S. (1988), «Pety Job», en *Moral Love Songs and Laments*, Kalamazoo: Medieval Institute Publications. El texto, con introducción, bibliografía y notas, se encuentra disponible en <<https://d.lib.rochester.edu/teams/publication/fein-moral-love-songs-and-laments>> [última vez: 21/08/2019].

- GUILLAUMIN M.-L. (1975), «Recherches sur l'exégèse patristique de Job», en E. A. Livingston (ed.), *Studia Patristica 12/1. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies (Oxford 1971)*, Berlin: Akademie-Verlag: 304-308.
- HARALAMBAKIS, M. (2012), *The Testament of Job: Text, Narrative and Reception History*, Londres: T&T Clark.
- HARKINS, F. T. (2016a), «Christ and the Eternal Extent of Divine Providence in the *Expositio super Iob ad litteram* of Thomas Aquinas», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 161-200.
- (2016b), «From the Fiery Heaven to the Fire of Hell: Job in the *Sentences* Commentaries of Albert the Great, Bonaventure, and Thomas Aquinas», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 129-160.
- HARKINS, F. T. y CANTY, A. (2016) (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill.
- HAUSEN, A. (1972), *Hiob in der französischen Literatur. Zur Rezeption eines alttestamentlichen Buches*, Bern-Frankfurt am Main.
- HORNBECK, J. P. (2016), «Job and the Wycliffites», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 410-436.
- HYUN, S. W. T. (2013), *Job the Unfinalizable: A Bakhtinian Reading of Job 1-11*, Leiden: Brill.
- JAMES, M. R. (1893), *Apocrypha Anecdota*, Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHNS, A. H. (1999), «Narrative, intertext and allusion in the Qur'anic presentation of Job», *Journal of Qur'anic Studies*, 1: 1-25.
- (2001), «Three stories of a Prophet: al-Ṭabarī's treatment of Job in *Sūrah al-Anbiyā'* 83-4», *Journal of Qur'anic Studies*, 3: 39-61.
- (2002), «Three stories of a Prophet: al-Ṭabarī's treatment of Job in *Sūrah al-Anbiyā'* 83-4 (Part II)», *Journal of Qur'anic Studies*, 4: 49-60.
- (2005), «Aspects of the Prophet Job (as) in the Qur'ān: a rendering of Ṭabarī's exegesis of *Sūrah al-Anbiyā'* (XXI: 83-84)», *Hamdard Islamicus*, 28: 7-51.
- JUTRAS, A.-M. (1955), «Le *Commentarius in Job* d'Albert le Grand et la *Disputatio*», *Études et Recherches*, 9: 9-20.
- KIERKEGAARD, S. (2009), *La repetición*, Madrid: Alianza Editorial.
- KRESS, B. (2004), «Noah, Daniel and Job – the Three Righteous Men of Ezekiel 14.14 in Medieval Art», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 67: 259-267.
- KUGEL, J. L. (2007), *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, Nueva York: Free Press.
- LARRIMORE, M. (2013), *The Book of Job. A Biography*, Princeton: Princeton University Press.
- LECLERC, É. (2007), *Sabiduría de un pobre*, Madrid: Encuentro.
- LEGRAIN, J.-F. (1985-86), «Variations musulmanes sur le thème de Job», *Bulletin d'Études Orientales*, 37-38: 51-114.
- LEÓN FELIPE (2010), *Poesías completas*, pról. y ed. de J. Paulino, Madrid: Visor.
- LOSADA GOYA, J. M. (2019), «Mito - Epistemología cultural», material docente elaborado por el profesor para la asignatura 'Literatura y sociedad' del Máster de Ciencias de las Religiones de la UCM en el curso 2018-2019.
- MADSEN, G. L. (2016), «*Look upon My Affliction* (Job 10:15): The Depiction of Job in the Western Middle Ages», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 289-323.
- MARCONI G. (2002), «La nascita della pazienza di Giobbe», en G. Marconi y C. Termini, *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, Bolonia: EDB: 69-80.
- MARCONI, G. y TERMINI, C. (2002), *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, Bolonia: EDB.
- MARIN, M. (2007), «Gli eretici fra realtà e simbolo nei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno», *Auctores Nostri*, 5: 145-160.
- MEYER, K. (1954), «Saint Job as a Patron of Music», *Art Bulletin*, 36.1: 21-31.
- MEYER, R. (2016), «A Passionate Dispute Over Divine Providence: Albert the Great's Commentary on the Book of Job», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 201-224.
- MOYES, M. R. (ed.) (1988), *Richard Rolle's Expositio super novem lectiones mortuorum: an introduction and contribution towards a critical edition*, Salzburgo: Universitat Salzburg.
- NEWSOM, C. A. (2003), *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*, Oxford: Oxford University Press.
- (2014) «Reception History and the Book of Job: The Long and Short of It», *Relegere: Studies in Religion and Reception*, 4: 85-92.
- OTTO, R. (2016), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza.
- PASTORI RAMOS, A. A. (2012), *Bernardo de Claraval y la guerra santa*. Tesis doctoral en la Universidad de Buenos Aires.
- PIÑERO, A. (1982), «Testamento de Job», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo V. Testamentos o discursos de adios*, Madrid: Cristiandad: 161-216.
- POPE, M. (1973), *Job*, Garden City: Doubleday.
- RANDEL, D. M. (1969), *The Responsorial Psalm Tones for the Mozarabic Office*, Princeton: Princeton University Press.
- RANKIN, O. S. (1936), *Israel's Wisdom Literature: Its Bearing on Theology and the History of Religion*, Edimburgo: T & T Clark.
- REED, A. Y. (2001), «Job as Jobab: The Interpretation of Job in LXX Job 42:17b-e», *Journal of Biblical Literature*, 120: 31-55.
- REVUELTA, J. M. (1971), «Los comentarios bíblicos de Santo Tomás», *Scripta Theologica*, 3: 539- 579.

- RICHARDSON, K. A. (2006), «Job as Exemplar in the Epistle of James», en S. E. Porter (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans: 213-229.
- RIGOTTI, E. (1995), «Verità e persuasione», *Il nuovo areopago*, 14: 3-14.
- (1998), «Lenguaje y realidad: una relación positiva». Conferencia pronunciada el 16 de febrero de 1998 en la Facultad de Ciencias de la Información de la UCM y organizada por la Asociación para la Investigación y la Docencia Universitarias. Texto transcrito disponible en <www.asociacionuniversitarias.es/v_portal/informacion/informacionver.asp?cod=45&te=37&idage=330&vap=0> [acceso 29/08/2019].
- ROSA, P. (2007), «Giobbe ἀθλητής nei Padri della Chiesa: fortuna di un'immagine», *Adamantius*, 13: 152-173.
- ROSZAK, P. (2017) «El consuelo de la sabiduría: Job y su perfecta *sapientia* según santo Tomás de Aquino», en L. B. Irizar (ed.), *La sabiduría en Tomás de Aquino. Inspiración y reflexión: perspectivas filosóficas y teológicas*, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda: 185-211.
- (2019), «Principes et pratiques exégétiques dans l'*Expositio super Iob* de Thomas d'Aquin», *Revue thomiste*, 119: 5-30.
- ROUILLARD, P. (1983), «The Figure of Job in the Liturgy: Indignation, Resolution or Silence?», en C. Duquoc y C. Floristán (eds.), *Job and the Silence of God*, Edimburgo: T. & T. Clark: 8-12.
- SARANYANA, J. I. (1974), «Entre la tristeza y la esperanza (Santo Tomás comenta el libro de Job)», *Scripta Theologica*, 6: 329-361.
- (2010), *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3). Traducción, estudio preliminar y notas*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- SEIJAS, G. (2014), «Una aproximación al estudio de la biblia», en G. Seijas (dir.), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid: Trotta: 25-45.
- SEOW, C. L. (2013), *Job 1-21: Interpretation and Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans.
- SHAPLEY, C. S. (1979), «Pierre de Nesson's *Les Vigilles de la mort*», en *Studies in French Poetry of the Fifteenth Century*, La Haya: Martinus Nijhoff: 1-31
- SIMONETTI, M. y CONTI, M. (eds.) (2006), *Job. Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament 6*, Downers Grove: InterVarsity Press.
- SINGER, I. (ed.) (1902-1906), *The Jewish Encyclopedia*, 12 vols., Nueva York y Londres: Funk and Wagnalls Company.
- SMITH, L. (2016), «Job in the *Glossa Ordinaria* on the Bible», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 101-128.
- SPICQ, C. (1944), *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris: J. Vrin.
- (1946), «Saint Thomas exégète» *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV: 694-738.
- SPITTLER, R. P. (1983), «Testament of Job», en J. H. Charlesworth (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I, Garden City: Doubleday & Company: 829-868.
- STEINER, G. (2010), «A Preface to the Hebrew Bible», en *No Passion Spent. Essays 1978-1996*, Londres: Faber & Faber: 56-123. El original fue publicado en 1996 en *The Old Testament: King James Version*, Londres: Everyman's Library.
- STEINHAUSER, K. B. (2016), «Job in Patristic Commentaries and Theological Works», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 34-70.
- STRAW, C. (2016), «Job's Sin in the Moralia of Gregory the Great», en F. T. Harkins y A. Canty (eds.), *A Companion to Job in the Middle Ages*, Leiden/Boston: Brill: 71-100.
- SYMONS, T. (1933), «Monastic Observance in the Tenth Century: I.—The Offices of All Saints and of the Dead (*continued*)», *The Downside Review*, 51: 137-152.
- TE VELDE, R. A. (2006), *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot: Ashgate.
- TREBOLLE, J. (1993), *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid: Trotta.
- TREBOLLE, J. y POTTECHER, S. (2011), *Job*, Madrid: Trotta.
- VACCARI, P. A. (1932), «S. Alberto Magno e l'esegesi medievale», *Biblica*, 13: 257-272 y 369-384.
- VEGAS MONTANER, L. (2014), «Literatura entre la Biblia y la Misná», en G. Seijas (dir.), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid: Trotta: 209-242.
- VICCHIO, S. J. (2006), *The Image of the Biblical Job: A History* (3 vols.: *Job in the Ancient World*, *Job in the Medieval World* y *Job in the Modern World*), Eugene: Wipf & Stock Pub.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. (1995), *Sabios y Sabiduría en Israel*, Navarra: Editorial Verbo Divino.
- VILLAGRÁN, M. J. (2018), «La doctrina tomista de los sentidos bíblicos», *Diálogo*, 73: 47-122.
- VON RAD, G. (1973), *La sabiduría en Israel. Los Sapienciales. Lo sapiencial*, Madrid: Ed. Fax.
- VV. AA. (1996), *Le Livre de Job chez les Pères*, Estrasburgo: Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques/Palais Universitaire.
- WASELYNCK, R. (1962), «Les compilations des 'Moralia in Job' du VII^e au XII^e siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29: 5-32.
- (1964), «Les 'Moralia in Job' dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 31: 5-31.
- (1965), «L'influence de l'exégèse de S. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VII^e-XII^e)

- s.)», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32: 157-204.
- (1968), «La présence des *Moralia* de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 35: 197-240.
- (1969), «La présence des *Moralia* de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 36: 31-45.
- WEIL, S. (2009), «El amor de Dios y la desdicha», en *A la espera de Dios*, Madrid: Trotta. Las páginas que cito se corresponden con la versión disponible en <<https://es.scribd.com/document/72031760/Weil-Simone-El-Amor-a-Dios-Y-La-Desdicha>> [acceso: 9/12/18]. El texto original, «L'Amour de Dieu et le Malheur», es de 1942, recogido en íd. (1962), *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, París: Gallimard, y en íd. (1966), *Attente de Dieu*, París: Fayard.
- YAFFE, M. D. (1979-1980): «Providence in Medieval Aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job», *Hebrew Studies*, 20-21: 62-74.
- (1989), «Interpretative Essay», en *The Literal Exposition on Job: A Scriptural Commentary Concerning Providence*, trad. A. Damico, introducción y notas por M. D. Yaffe, Atlanta: Scholars.
- YOCUM, J. (2005), «Aquinas' Literal Exposition on Job», en Th. G. Weinandy, D. A. Keating y J. P. Yocum (eds.), *Aquinas on Scripture: An Introduction to his Biblical Commentaries*, Londres/Nueva York: T. & T. Clark: 21-42.
- ZUCKERMAN, B. (1991), *Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint*, Nueva York: Oxford University Press.

VI. ANEXOS - MATERIALES COMPLEMENTARIOS

1. Esquema del libro de Job

Libro de Job

A. Prólogo en prosa (1-2): presentación del personaje; diálogo entre Yahveh y el Satán; Job es sometido a prueba; Job paciente.

B. Gran poema central en verso (3-42,6): Job 'impaciente', inconformista, luchador y de insobornable conciencia

1^{er} acto: primer ciclo de diálogos con los 'amigos' (3-11): Job (3) y Elifaz (4-5); Job (6-7) y Bildad (8), y Job (9-10) y Sofar (11).

2^o acto: segundo ciclo de diálogos con los 'amigos' (12-20): Job (12-14) y Elifaz (15); Job (16-17) y Bildad (18), y Job (19) y Sofar (20).

3^{er} acto: tercer ciclo de diálogos con los 'amigos' (21-27): Job (21) y Elifaz (22), Job (23-24,1-17,25) y Bildad (25 + 26,5-14), y Job (26,1-4 + 27,1-7) y Sofar (24,18-24 + 27,8-23).

Interludio: poema de la Sabiduría (28): imposibilidad de conocer los designios divinos. Posible inserción posterior.

4^o acto: Job y Dios (29-42)

4.1. Job (29-31): cansado de las insatisfactorias respuestas de sus 'amigos', exige por última vez hablar con Yahveh, declara su inocencia y le convoca a juicio.

4.2 'Corrección' de Elihú (32-37): inserción posterior para hacer más aceptable el libro entre quienes se resistían ante un Job 'blasfemo'.

4.3. Intervención de Yahveh 'desde la tormenta' (38-42,6)

i. Primer discurso (38-39): señorío de Yahveh sobre la tierra, el mar, los fenómenos meteorológicos y los animales.

ii. Primera respuesta de Job (40,1-5).

iii. Segundo discurso (40,6-41,26): dominio de Yahveh sobre las fuerzas del mal, Behemot y Leviatán.

iv. Segunda respuesta de Job (42,1-6).

C. Epílogo en prosa (42,7-17): Yahveh condena la actitud de los tres 'amigos' y felicita a Job por la suya. Además, se produce la restauración material de Job, a quien Dios dio salud, bienes y descendencia por duplicado.

2. Job en la literatura bíblica judía

2.1 Job en el oráculo de Ezequiel (Ez 14,12-14.20) (c. 593-571 a. C.)

Me dirigió la palabra el Señor: / -Hijo de Adán, si un país peca contra mí cometiendo un delito, extenderé mi mano contra él, le cortaré el sustento del pan y le mandaré hambre y extirparé de él hombres y animales. / Si se encontraran allí estos tres varones: Noé, Daniel y Job, por ser justos salvarían ellos la vida —oráculo del Señor—. / [...] / Aunque se encuentren allí Noé, Daniel y Job, ¡por mi vida! —oráculo del Señor—, juro que no salvarán a sus hijos ni a sus hijas, sino que ellos solos, por ser justos, salvarán la vida.

2.2 Job en el Eclesiástico (Eclo 49,8-9) (c. 190-180 a. C.)

Ezequiel tuvo una visión y describió los diferentes seres del carro, / también mencionó a Job, que se mantuvo en el camino justo.

El texto griego no lo incluye, quizá por su condición de gentil²⁸⁸:

Ezequiel vio una visión gloriosa que le mostró el Señor sobre un carro de querubines. / Y también se acordó de los enemigos en la borrasca, para beneficiar a los que siguen el camino recto.

2.3 Ampliación griega del verso 2,9 referido a la mujer de Job (2ª mitad del s. II a. C.)

En el texto hebreo leemos: «Su mujer le dijo: “Aún te agarras a tu integridad. ¡Maldice a Yahveh y muérete!”» (2,9). La esposa de Job aparece como una tentación diabólica a desistir y a maldecir a Dios, y sus palabras se corresponden con lo dicho anteriormente por Yahveh («Aún se aferra a su integridad», 2,3) y por el Satán («a ver si no te maldice a la cara», 2,4). Es probablemente porque los traductores necesitaron explicar o justificar la actitud y duras expresiones de la mujer por lo que en la versión griega el versículo fue ampliado²⁸⁹:

Y, pasado mucho tiempo, le dijo su mujer: «¿Hasta cuándo seguirás diciendo: / “Mira, aguanto un tiempo, un poco más, mientras conservo la esperanza de mi salvación”? / Mira, pues se ha borrado de la tierra tu recuerdo: los hijos y las hijas, dolores de mi vientre y fatigas, con los que en vano me fatigué entre esfuerzos. / Y tú mismo, entre putrefacción de gusanos estás sentado, y pasas la noche a la intemperie. / Y yo, errante y de criada, de sitio en sitio, y de casa en casa esperando a que se ponga el sol para descansar de las fatigas y de los dolores que ahora me oprimen. / Pero, di alguna palabra contra el Señor, y muere» (Job 2,9a-e).

2.4 Apéndice griego de Job 42,17a-e (2ª mitad del s. II a. C.)²⁹⁰

Y está escrito que él de nuevo se levantará entre los que el Señor levanta. / Éste se interpreta en el libro siríaco²⁹¹ como habitante de la tierra de Ausítide, en los límites de Idumea y Arabia, y era al

²⁸⁸ Fernández Marcos, 1994. Texto de la Biblia de Cantera e Iglesias.

²⁸⁹ Alonso Schökel y Sicre Díaz, 2002: 132. Estos versos añadidos en la versión griega son probablemente una expansión midrásica introducida por una mano más tardía y quizá sean también un punto de partida para el Testamento de Job y para las numerosas tradiciones en torno a la figura de la mujer de Job (Fernández Marcos, 2012: 122).

²⁹⁰ Sobre este apéndice griego, véase Reed 2001.

²⁹¹ ¿Qué significa ese “libro siríaco” al que se refiere —especialmente cuando este apéndice no aparece en la Peshitta, en 11QtgJob o en los targumim rabínicos—? A. Reed ha señalado, en primer lugar, que es la fórmula típica de los LXX para referirse a la lengua aramea y no a la región de Siria, de manera que el apéndice se está refiriendo a una fuente aramea. En segundo lugar advierte que no hemos de suponer la existencia de un targum arameo tan temprano, anterior a la Septuaginta, de modo que hemos de rechazar la opción de que el apéndice 42,17a-e refleje un vorlage arameo equivalente. La alusión a dicha fuente aramea es de carácter mucho más genérico y ambiguo y, además, el demostrativo οὗτος probablemente se refiere a Job como individuo (éste) y no al texto que leemos a continuación (esto). De este modo, lo que se basa en un texto arameo no es esto (todo el texto del apéndice), sino la interpretación de éste (Job) como un personaje de «la tierra de Ausítide, en los límites de Idumea y Arabia». Así, del supuesto texto arameo procedería el dato geográfico del versículo 42,17b, no así el resto del apéndice, que no aparece en ningún texto siríaco o arameo y que, en cambio, muestra

comienzo su nombre Iobab. / Y tomando una mujer árabe, engendró un hijo, cuyo nombre fue Ennón, y era su padre Zaré, hijo de los hijos de Esaú, y su madre Bosorra, de forma que era él el quinto desde Abraam. / Y éstos son los reyes que reinaron en Edom, país que también él gobernó: el primero Balak, el [hijo] de Beor; y el nombre de su ciudad: Dennaba; y después de Balak, Iobab, el llamado Job; y después de éste, Hasom, el que era señor de la región thaimanítica. Y después de éste, Hadad, hijo de Barad, el que exterminó a Madiam en la llanura de Moab; y el nombre de su ciudad: Geth-tháim. / Y los que fueron a él, sus amigos: Elifás, de los hijos de Esaú, rey de los thaimaneos, Baldad, soberano de los saukheos, Sofar, rey de los mineos.

2.5 Paralelismos con el libro de Tobías

Igual que Job, Tobit es el hombre honrado y probado. El libro nos presenta a un hombre judío en el exilio piadoso, religioso y fiel en tener presente al Señor, aunque faltasen templo y culto, así como compasivo y solidario con sus compatriotas, pues daba limosnas regularmente y se ocupaba de dar santa sepultura a los necesitados que no la tuviesen, a pesar de que, cuenta el relato bíblico, la ley lo prohibía y ya le habían perseguido por ello (Tob 1). Pero un día, tras volver de sus labores caritativas, se vio afectado por una ceguera que marcaría el inicio de sus desgracias (Tob 2,9-10).

Especialmente relevante para nosotros es la descripción de la mujer y su crítica a Tobías. Cuenta el libro que la pobreza en la que habían caído por la enfermedad de Tobías obligó a su mujer —al igual que a la de Job en la versión de los LXX (2,9d)— a ponerse a trabajar: «en aquella situación, mi mujer, Ana, se puso a hacer labores para ganar dinero» (2,11). En una ocasión unos clientes le regalaron un cabrito y Tobías, sin creerla y pensando que sería robado, le dijo con insistencia que lo devolviera a su dueño (2,12-14a), a lo que su mujer, molesta, le replicó: «“Y ¿dónde están tus limosnas? ¿Dónde están tus obras de caridad? ¡Ya ves lo que te pasa!”» (2,14b)²⁹². La mujer le recrimina su dedicación a obras de caridad que no sólo le habían acarreado problemas con la justicia, sino que no habían traído provecho a la familia: su piadosa dedicación a la caridad con los desamparados no halla correspondencia con la situación de pobreza que aqueja a su familia y que ha obligado a su mujer a ponerse a trabajar. Con este reproche al justo y piadoso protagonista, su mujer está, en realidad, desafiando el principio tradicional de la retribución, la vincula irremediamente a las palabras de la mujer de Job en 2,9 —especialmente en el añadido griego 2,9a-e que hemos visto—. Ambas mujeres sufren las consecuencias de la suerte de sus maridos, viéndose obligadas a trabajar de casa en casa, y se rebelan contra la situación, cuestionando el recto y piadoso proceder de sus maridos, criticando su actitud de confianza y esperanza y, en última instancia, desafiando el principio de la retribución: “¿ves a dónde nos ha llevado tu recto cumplimiento de la Ley Divina? Más vale que abandones esa fe ciega porque es evidente que Dios no premia a los buenos y castiga a los malvados”.

2.6 Referencias a Job en el libro de Tobías según la Vulgata (c. 382)

En la versión Vulgata de Jerónimo el paralelismo entre las historias de Job y Tobías es llevado

una dependencia mucho mayor del resto del texto griego de Job (por ejemplo, la identificación de los amigos como reyes en 42,17e se halla presente en LXX 2,11, pero no en TM) y del texto de Gen 36, ya fuese de la versión de los LXX o de una versión proto-masorética (Reed 2001: 36-38). Así, concluye Reed, «dada la dependencia específica respecto de la versión griega de Job, lo más probable es que el apéndice de LXX Job no fuese traducido del arameo, sino compuesto en griego» (Reed 2001: 38).

²⁹² El reproche es similar en la versión de la Vulgata, pero recuerda todavía más a la mujer de Job al eliminar gran parte del diálogo entre Tobit y Ana y añadir un versículo que insinúa que las palabras de ésta —igual que las de la mujer de Job— provocaban sufrimientos adicionales a su esposo: «A estas palabras respondió airada su mujer: “Es evidente que ha salido vana tu esperanza, y ahora se han dejado ver tus limosnas”. / Y con estas y otras palabras similares le repro-baba» (VulgTob 2,22-23).

un paso más allá, interpolando unos versículos que hacen referencia explícita a Job. Nada más contar cómo le llegó la ceguera a Tobías, Jerónimo introduce una reflexión que trata de explicar por qué o para qué Dios permitió semejante desgracia (VulgTob 2,12-14):

Y el Señor permitió que le viniese esta prueba, para que quedase a los venideros un ejemplo de su paciencia, así como la del santo Job. / Porque habiendo siempre temido a Dios desde su infancia, y guardando sus mandamientos, no se entristeció contra Dios por haberle venido la desgracia de la ceguera / sino que permaneció inamovible en el temor de Dios, dando gracias a Dios todos los días de su vida.

A continuación, antes del pasaje de la mujer de Tobías que ya hemos comentado, en la Vulgata se cuenta cómo sus familiares se burlaban de su rectitud y carácter piadoso en una actitud similar a la de la mujer de Job (VulgTob 2,15-18):

Así como al santo Job insultaban los Reyes²⁹³, del mismo modo los parientes y deudos de éste se burlaban de su modo de vivir, diciendo: / “¿Dónde está tu esperanza por la cual hacías limosnas y sepulturas?”. / Mas Tobías los reprendía diciendo: “No queráis hablar así, / porque hijos de Santos somos, y esperamos aquella vida que ha de dar Dios a aquellos que nunca mudan de él su fe”.

2.7 Aristeas sobre Job (*Praeparatio Evangelica*, IX.25).

But hear also what the same author tells concerning Job:

“Aristeas says, in his book *Concerning the Jews*, that Esau married Bassara in Edom and begat Job. This man dwelt in the land of Uz, on the borders of Idumaea and Arabia. He was a just man, and rich in cattle; for he had acquired “seven thousand sheep, and three thousand camels, five hundred yoke of oxen, five hundred she-asses at pasture”; and he had also much arable land. Now this Job was formerly called Jobab: and God continually tried him, and invoked him in great misfortunes. For first his asses and oxen were driven off by robbers; then the sheep together with their shepherds were burned up by fire which fell from heaven, and not long after the camels also were driven off by robbers; then his children died, from the house falling upon them; and the same day his own body also was covered with ulcers. And while he was in evil case, there came to visit him Eliphaz the king of the Temanites, and Bildad the tyrant of the Shuhites, and Zophar the king of the Minnaei, and there came also Elihu the son of Barachiel the Zobite. But when they tried to exhort him, he said that even without exhortation he should continue steadfast in piety even in his sufferings. And God being pleased with his good courage, relieved him from his disease, and made him master of great possessions”.

So much says Polyhistor on this subject²⁹⁴.

2.8 Testamento de Job (ss. I a. C. – I d.C.)

A) FRAGMENTOS REFERIDOS A SÍTIDOS, SU PRIMERA MUJER:

Igual que LXX, se ve obligada a trabajar como sirvienta en otra casa, pero tampoco consigue que le vaya bien. Un día va al mercado a comprar pan y Satán se disfraza como vendedor de pan.

Por casualidad, mi mujer se acercó a él para pedirle un poco de pan, creyendo que era un hombre. / Satán le dijo: “Paga su precio y toma lo que quieras”. / Ella respondió: “¿De dónde voy a sacar el dinero? ¿Acaso ignoras los males que aquí me han sobrevenido? / Si sientes piedad, apiádate; y si no, tú verás”. / Satán le respondió: “Si no os hubierais merecido esos males, no os habrían sobrevenido. / Así, pues, si no tienes dinero, dame como prenda la cabellera de tu cabeza y toma tres panes. Quizá podáis vivir así tres días”. / Díjose entonces a sí misma: “¿Qué me importa a mí el cabello de mi cabeza cuando lo comparo con mi marido, que pasa hambre?”. / Menospreciando así su cabellera, le respondió: “Levántate y córtamela”. / Tomó entonces unas tijeras, cortó los cabellos de su cabeza y le dio tres panes a la vista de todos. / Ella los tomó, vino y me los ofreció. Y Satán la seguía por el

²⁹³ Se refiere a sus tres amigos, Elifaz, Bildad y Sofar, representados como reyes orientales en LXX y TestJob.

²⁹⁴ Texto recuperado de la web <www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_09_book9.htm>, que reproduce la edición de E. H. Gifford de 1903.

camino, ocultándose al andar, mientras extraviaba su corazón (23,2-11)²⁹⁵.

Lamento y reproche de Sítidos a Job en el estercolero:

Job, Job, ¿hasta cuándo vas a estar sentado en el estercolero, fuera de la ciudad, pensando: sólo un poquito más, y aguardando la espera de tu salvación? / Yo, mientras tanto, voy vagando de lugar en lugar, sirviendo como criada. Ya desapareció de la tierra tu memoria, mis hijos y mis hijas, dolores y trabajos de mi vientre, por los que trabajé en vano con grandes penalidades. / Tú estás sentado en medio de repugnantes gusanos pasando las noches al sereno, / mientras que yo, desgraciada de mí, trabajo por el día y sufro durante las noches para poder conseguir un poco de pan y ofrecértelo (24,1-4).

En una palabra: Job, Job, se han dicho muchas cosas, pero yo, puesto que la debilidad de mi corazón ha triturado mis huesos, te diré simplemente: Levántate, toma los panes, hártate, di una palabra contra el Señor y muere. Yo me veré libre entonces de la amargura que me causan los sufrimientos de tu cuerpo (25,9-10).

Respuesta de Job:

Sin embargo, soporto estos males, al igual que tú soportas la muerte de nuestros hijos y la destrucción de nuestros bienes. ¿Quieres de verdad que digamos algo contra el Señor y nos veamos privados de esta gran riqueza? / ¿Por qué no haces memoria de aquellos grandes bienes entre los que vivíamos? Si, pues, recibimos de la mano del Señor los bienes, ¿no soportaremos, a su vez, los males? / Tengamos más bien paciencia en todo momento, hasta que el Señor, conmovido, se apiade de nosotros. / ¿No ves al diablo que está detrás de ti perturbando tus razonamientos para engañarme a mí también? Desea, en efecto, presentarte como una de esas insensatas mujeres que han extraviado la integridad de sus maridos (26,3-6).

B) TRADICIONES REFERIDAS A SATÁN

Se disfraza como un mendigo para intentar encontrarse con Job:

Estando yo dentro de casa, Satán, metamorfoseado en mendigo, llamó a la puerta / y dijo a la portera: “Di a Job que quiero hablarle”. / La portera vino y me lo repitió. / De mi boca escuchó la respuesta que debía dar: que en aquel momento yo no estaba libre. / Satán se marchó y puso sobre sus hombros un assalio. Llegó a la puerta y habló así a la portera: “Di a Job: Dame un pan de tus manos para que pueda comer”. / Le di a la muchacha un pan quemado para que se lo entregara y le indiqué que le dijera: / “No esperes comer de mis panes, porque yo soy tu enemigo”. / La portera estaba avergonzada de ofrecerle un pan quemado, del color de la ceniza. / Como no sabía que era Satán, tomó un pan bueno de los suyos y se lo dio. / Satán lo aceptó, y dándose cuenta de lo ocurrido, dijo a la sierva: “¡Mala servidora! Ve y tráeme el pan que te han dado para que me lo entregaras”. / La esclava, muy apurada, respondió entre lágrimas: “En verdad dices bien que soy una mala servidora, ya que no he obrado según me ha ordenado mi amo”. Dio la vuelta, le ofreció el pan quemado y le dijo: “Así dice mi señor: / ‘No comerás más de mis panes, pues ahora soy tu enemigo’. / Te he ofrecido este pan hace un momento, para que no se me acuse de no haber dado nada a un enemigo suplicante”. / Tras oír la respuesta, Satán me reenvió la esclava con estas palabras: “Este pan está totalmente quemado; del mismo modo haré con tu cuerpo. Me iré y en una hora te aniquilaré”. / Le repliqué: “Haz lo que tengas que hacer. Sea lo que fuere lo que quieres traer contra mí... dispuesto estoy a soportar lo que me presentes” (6,4-7,13).

C) ESPERANZA EN LA RESURRECCIÓN TRAS LA BATALLA DE LA VIDA:

Me habló de nuevo [la luz]: Así dice el Señor: / “Si intentas aniquilar y purificar el lugar de Satán, éste, con gran ira, se levantará en pie de guerra contra ti. La muerte será lo único que no pueda acarrearte, pero te inferirá muchas heridas, / te arrebatará todo lo que tienes y aniquilará a tus hijos. / Mas si resistes con paciencia, haré tu nombre famoso en todas las generaciones de la tierra hasta el fin del mundo. / Te pondré de nuevo sobre tus bienes y se te dará el doble, para que conozcas que el Señor no es aceptador de personas, sino que distribuye sus bienes a quienesquiera que le guarda obediencia. / Te despertarás en la resurrección / y serás como un atleta luchador que soporta muchos trabajos y re-

²⁹⁵ El episodio de la venta de los cabellos de Sítidos se halla también en el relato árabe cristiano estudiado por Balda-Tillier 2006 y 2012, en conexión con otras tradiciones islámicas (vid. Carnevale 2010: 127-129 y Vicchio 2006: II.14 n.37).

cibe la corona. / Entonces sabrás que el Señor, que otorga fortaleza a sus elegidos, es justo, verídico y fuerte”. / Entonces yo, hijos míos, le respondí: “Resistiré hasta la muerte y no retrocederé” (4,3-5,2).

Traía a mi memoria, sobre todo, la guerra que el Señor me había anunciado previamente por medio de su ángel y los elogios que sobre mí se habían pronunciado. / Llegué a sentirme como aquel que desea entrar en una ciudad para ver su riqueza y participar en parte de su gloria. / O como aquel que ha colocado su carga a bordo de un navío de altura y, en medio del mar, viendo las olas enormes y el viento contrario, lanza al océano su cargamento mientras piensa: prefiero que se pierda todo con tal de poder entrar en esta ciudad y poseer, aparte del barco, cosas más valiosas que estos objetos. / De la misma manera, tenía lo mío por nada con tal de poder acercarme a la ciudad de la que me habló el ángel (18,5-8).

Mi trono se halla en el reino supraterrrestre, y su gloria y su esplendor están a la derecha del Padre de los cielos. / Mi trono es eterno; el mundo entero pasará, y su gloria perecerá; y los que de él se preocupan le acompañarán en su ruina. / Pero mi trono se halla en la tierra santa, y su gloria en el mundo inmutable. / Los ríos se secarán, y el orgullo de sus ondas desciende a las profundidades del abismo. / Pero los ríos de mi tierra, donde se encuentra mi trono, no se secarán ni desaparecerán, sino que existirán para siempre. / Estos reyes pasarán, y los jefes pasarán; su gloria y su jactancia serán como la imagen de un espejo. / Pero mi reino permanecerá para siempre; su gloria y su esplendor se hallan en los carros del Padre (33,3-9).

Pero ella [la mujer] le suplicó: “Por favor, ordenad a vuestros soldados que cavén en las ruinas de la casa que ha caído sobre mis hijos, para que sus huesos descansen seguros en una tumba, / ya que nosotros no hemos podido hacerlo a causa de los gastos. Así veremos al menos sus huesos. / ¿Acaso soy yo como el ganado y tengo entrañas de fiera? Porque los diez hijos que he tenido han muerto y no he enterrado a ninguno”. / Los soldados se pusieron a cavar, pero yo se lo impedí con estas palabras: / “No os canséis en vano. No encontraréis a mis hijos, ya que han sido llevados a los cielos por su Creador, su Rey”. / A esto me respondieron: “¿Quién no afirmará ahora que estás fuera de tus cabales y loco, puesto que dices que tus hijos han sido llevados al cielo? Dinos, pues, la verdad”. / Tomé la palabra y les rogué: “Levantadme, para que pueda ponerme en pie”. Me levantaron, sosteniéndome los brazos por ambos lados. / Entonces, de pie, hice primero una confesión de fe en el Señor mi Dios. / Después de un buen rato de oración les dije: “Levantad vuestros ojos hacia el oriente”. Así lo hicieron y vieron a mis hijos coronados con la gloria del Supraceleste. / Cuando mi mujer, Sítidos, lo vio, cayó a tierra en adoración y exclamó: “Ahora sé que el Señor se acuerda de mí. Me levantaré y entraré en la ciudad. Cerraré un poco los ojos y me repondré antes de emprender los deberes de mi servidumbre”. / Se fue a la ciudad y entró en el establo de sus bueyes, los que le habían arrebatado los prepotentes a quienes prestaba sus servicios. / Se durmió junto al pesebre y murió allí, confortado (39,8-40,6)

D) DERROTA DE SATÁN

Volviéndome entonces hacia Satán, le dije: “Ven aquí delante y deja de ocultarte. ¿Acaso el león demuestra su fuerza en la jaula? ¿Vuela un pájaro cuando está en un cesto? ¿No es inútil eso? A ti te hablo, ¡sal a combatirme!” / Salió entonces de detrás de mi mujer y exclamó, entre lágrimas, frente a mí: “Ya ves, Job, estoy en dificultades. Cedo ante ti, que eres de carne, yo, que soy de espíritu. Tú te encuentras en la desgracia, pero yo me hallo en grave dificultad. / He sido como un atleta que lucha con otro. El primero derriba al segundo. El que está encima hace callar al de abajo llenándole la boca de arena y / oprimiéndole todos los miembros, ya que aquél está debajo. Cuando éste muestra su fortaleza y no cede ante la dificultad, el que está arriba emite, por último, grandes gritos. / Así tú, Job, estabas debajo y recibías golpes, pero has vencido en los ataques que contra ti he dirigido”. / Entonces, avergonzado, se apartó de mi Satán durante tres años. / Ahora, pues, hijos míos, tened también vosotros paciencia en todo lo que os ocurra, porque la paciencia triunfa sobre todo (27,1-7).

E) LA PACIENCIA DE JOB: *HYPOMONĒ* Y *MAKROTHYMÍA*

Presentación de Job:

Yo soy vuestro padre, Job, un hombre que ha soportado todo con paciencia [*hypomonē*] (1,5)

El ángel del Señor le promete que si es paciente, será restituido:

“Mas si resistes con paciencia, haré tu nombre famoso en todas las generaciones de la tierra hasta el fin del mundo. / Te pondré de nuevo sobre tus bienes y se te dará el doble, para que conozcas que el Señor no es aceptador de personas, sino que distribuye sus bienes a quienesquiera que le guarda obediencia. / Te despertarás en la resurrección / y serás como un atleta luchador que soporta muchos trabajos y recibe la corona. / Entonces sabrás que el Señor, que otorga fortaleza a sus elegidos, es justo, verídico y fuerte”. / Entonces yo, hijos míos, le respondí: “Resistiré hasta la muerte y no retrocederé” (4,6-5,2).

En el estercolero, invita a su mujer a soportar pacientemente las desgracias:

Si, pues, recibimos de la mano del Señor los bienes, ¿no soportaremos, a su vez, los males? / Tengamos más bien paciencia en todo momento, hasta que el Señor, conmovido, se apiade de nosotros (26,4b-5).

Satán se da cuenta de que no logra mover a Job desde su paciencia hasta el desprecio de Dios:

Cuando todas mis posesiones habían sido destruidas, se dio cuenta Satán de que nada podía inducirme a perder el ánimo (20,1).

En el versículo 27,7 se condensa toda la intención exhortativa de TestJob:

Ahora, pues, hijos míos, tened también vosotros paciencia en todo lo que os ocurra, porque la paciencia triunfa sobre todo (27,7).

F) LOS GUSANOS DE JOB

En medio de una gran turbación y tristeza, salí de la ciudad. Sentado en un estercolero, / tenía mi cuerpo comido por los gusanos. El sudor y los humores de mi cuerpo regaban la tierra. Había en él muchos gusanos, / pero si uno de ellos saltaba fuera, lo levantaba y lo acercaba a su sitio con estas palabras: “Permanece en el mismo lugar en el que has sido colocado hasta que recibas órdenes de quien te manda” (20,7-9).

Este pasaje será recibido en las tres religiones: en el cristianismo, por Tertuliano [anexo 3.4]; en el judaísmo, en el Aboth de Rabbi Nathan²⁹⁶, y en el islam, en los comentarios de Ibn ‘Asakir o al-Kisa’i²⁹⁷.

2.9 Job en la epístola de Santiago 5,7-11 (último tercio del s. I)

Hermanos, tened paciencia hasta que vuelva el Señor. Fijaos en el labrador: cómo aguarda con paciencia hasta recibir la lluvia temprana y tardía, con la esperanza del fruto valioso de la tierra. / Tened vosotros paciencia, fortaleced el ánimo, que la llegada del Señor está próxima. / Hermanos, no os quejéis unos de otros, y no seréis juzgados: mirad que el Juez está a la puerta. / Como ejemplo de penalidades llevadas con paciencia, tomad a los profetas que hablaron en nombre del Señor. / Mirad, declaramos dichosos a los que aguantaron. Habéis oído contar cómo aguantó Job y conocéis el desenlace que el Señor le deparó; porque el Señor es compasivo y piadoso.

3. Job en la literatura cristiana antigua

3.1 Epístola de Clemente de Roma (fines s. I)²⁹⁸

Job es, junto a los profetas, modelo a imitar por los primeros cristianos (1 Clem 17):

Imitemos a los que anduvieron de un lugar a otro en pieles de cabras y pieles de ovejas, predicando

²⁹⁶ Aboth de Rabbi Nathan (ed. S. Schech, Nueva York, 1945, p. 164, ll. 26-28): «And worms would crawl down him and worms would make holes, holes in his flesh, until one of the worms made a strife with its fellow. What did Job do? He took up one and laid it down upon its hole. And the other he laid down on its hole».

²⁹⁷ Legrain 1985-86: 61-62. El pasaje también se encuentra en el relato árabe cristiano estudiado Mónica Balda (Balda-Tillier 2006 y 2012).

²⁹⁸ Texto digitalizado en <<http://escrituras.tripod.com/Textos/EpClemente1.htm>> [acceso: 28/08/2019].

la venida de Cristo. Queremos decir Elías y Eliseo y también Ezequiel, los profetas, y aquellos que han merecido un buen nombre. Abraham alcanzó un nombre excelente y fue llamado el amigo de Dios; y contemplando firmemente la gloria de Dios, dice en humildad de corazón: *Pero yo soy polvo y ceniza*. Además, también se ha escrito con respecto a Job: *Y Job era justo y sin tacha, temeroso de Dios y se abstenía del mal*. Con todo, él mismo se acusa diciendo: *Ningún hombre está libre de inmundicia; no, ni aun si su vida dura sólo un día*. Moisés fue llamado *fiel en toda su casa*, y por medio de su ministración Dios juzgó a Egipto con las plagas y los tormentos que les ocurrieron. Y él también, aunque altamente glorificado, no pronunció palabras orgullosas sino que dijo, al recibir palabra de Dios en la zarza: *¿Quién soy yo para que me envíes a mí? No, yo soy tardo en el habla y torpe de lengua*. De nuevo dijo: *Yo soy humo de la olla*.

Las palabras de Job 19,26 son citadas para hablar de la resurrección (1 Clem 26):

¿Pensamos, pues, que es una cosa grande y maravillosa si el Creador [Demiurgo] del universo realiza la resurrección [anastasis] de aquellos que le han servido con santidad en la continuidad de una fe verdadera, siendo así que Él nos muestra incluso por medio de un ave [fénix] la magnificencia de su promesa? Porque Él dice en cierto lugar: *Y tú me levantarás, y yo te alabaré* [Sal 3,6 y 27,7]; y: *Me acosté y dormí, y desperté; porque Tú estabas conmigo* [Sal 87,11 y 22,4]. Y también dice Job [Job 19,26]: *Tú levantarás esta mi carne*²⁹⁹, *que ha soportado todas estas cosas*.

3.2 Justino Mártir (100-165), *Diálogo con Trifón* 46 (ANCL II: 144-146)

XLVI. — Trypho asks whether a man who keeps the law even now will be saved. Justin proves that it contributes nothing to righteousness.

“But if some, even now, wish to live in the observance of the institutions given by Moses, and yet believe in this Jesus who was crucified, recognising Him to be the Christ of God, and that it is given to Him to be absolute Judge of all, and that His is the everlasting kingdom, can they also be saved?” he inquired of me.

And I replied, “et us consider that also together, whether one may now observe all the Mosaic institutions”.

And he answered, “No. For we know that, as you said, it is not possible either anywhere to sacrifice the lamb of the passover, or to offer the goats ordered for the fast; or, in short, [to present] all the other offerings”.

And I said, “Tell [me] then yourself, I pray, some things which can be observed; for you will be persuaded that, though a man does not keep or has not performed the eternal decrees, he may assuredly be saved”.

Then he replied, “To keep the Sabbath, to be circumcised, to observe months, and to be washed if you touch anything prohibited by Moses, or after sexual intercourse”.

And I said, “Do you think that Abraham, Isaac, Jacob, Noah, and Job, and all the rest before or after them equally righteous, also Sarah the wife of Abraham, Rebekah the wife of Isaac, Rachel the wife of Jacob, and Leah, and all the rest of them, until the mother of Moses the faithful servant, who observed none of these [statutes], will be saved?”

And Trypho answered, “Were not Abraham and his descendants circumcised?”

And I said, “I know that Abraham and his descendants were circumcised. The reason why circumcision was given to them I stated at length in what has gone before; and if what has been said does not convince you, let us again search into the matter. But you are aware that, up to Moses, no one in fact who was righteous observed any of these rites at all of which we are talking, or received one commandment to observe, except that of circumcision, which began from Abraham.”

And he replied, “We know it, and admit that they are saved.”

Then I returned answer, “You perceive that God by Moses laid all such ordinances upon you on account of the hardness of your people’s hearts, in order that, by the large number of them, you might keep God continually, and in every action, before your eyes, and never begin to act unjustly or impiously. For He enjoined you to place around you [a fringe] of purple dye, in order that you might not forget God; and He commanded you to wear a phylactery, certain characters, which indeed we

²⁹⁹ Cambio significativo: no dice ‘piel’, como TM, LXX, VT o Vulg, sino ‘carne’.

consider holy, being engraved on very thin parchment; and by these means stirring you up to retain a constant remembrance of God: at the same time, however, convincing you, that in your hearts you have not even a faint remembrance of God's worship. Yet not even so were you dissuaded from idolatry: for in the times of Elijah, when [God] recounted the number of those who had not bowed the knee to Baal, He said the number was seven thousand; and in Isaiah He rebukes you for having sacrificed your children to idols. But we, because we refuse to sacrifice to those to whom we were of old accustomed to sacrifice, undergo extreme penalties, and rejoice in death, —believing that God will raise us up by His Christ, and will make us incorruptible, and undisturbed, and immortal; and we know that the ordinances imposed by reason of the hardness of your people's hearts, contribute nothing to the performance of righteousness and of piety”.

3.3 Tertuliano (155-240), *De patientia*, 14 (CCSL I: 315)

XIV. His patientiae uiribus secatur Esaias et de domino non tacet, lapidatur Stephanus et ueniam hostibus suis postulat. 2. O felicissimum illum quoque qui omnem patientiae speciem aduersus omnem diaboli uim expunxit, quem non abacti greges, non illae in pecore diuitiae, non filii uno ruinae impetu adempti, non ipsius denique corporis in uulnere cruciatus a patientiae fide domino debita exclusit, quem diabolus totis uiribus frustra cecidit! 3. Neque enim a respectu dei tot doloribus auocatus ille est, sed constitit nobis in exemplum et testimonium tam spiritu quam carne, tam animo quam corpore patientiae perpetranda, ut neque damnis saecularium nec amissionibus carissimorum nec corporis quidem conflictationibus succidamus. 4. Quale in illo uiro feretrum deus de diabolo extruxit, quale uexillum de inimico gloriae suae extulit, cum ille homo ad omnem acerbum nuntium nihil ex ore promeret nisi 'Deo gratias', cum uxorem iam malis delassatam et ad praua remedia suadentem execraretur! 5. Quid ridebat deus, quid dissecabatur malus, cum Iob inmundam ulceris sui redundantiam magna aequanimitate destringeret, cum erumpentes bestiolas inde in eisdem specus et pastus refossae carnis ludendo reuocaret! 6. Itaque operarius ille uictoriae dei retusis omnibus iaculis temptationum lorica clipeoque patientiae et integritatem mox corporis a deo recuperauit et quae amiserat conduplicata possedit. 7. Et si filios quoque restitui uoluisset, pater iterum uocaretur. Sed maluit in illo die reddi sibi: tantum gaudii securus [sit] de domino distulit, sustinuit iam uoluntariam orbitatem, ne sine aliqua patientia uiueret!

3.4 Clemente de Alejandría (150-215), *Stromata*

Endurance also itself forces its way to the divine likeness, reaping as its fruit impassibility through patience, if what is related of Ananias be kept in mind; who belonged to a number, of whom Daniel the prophet, filled with divine faith, was one. Daniel dwelt at Babylon, as Lot at Sodom, and Abraham, who a little after became the friend of God, in the land of Chaldea. The king of the Babylonians let Daniel down into a pit full of wild beasts; the King of all, the faithful Lord, took him up unharmed. Such patience will the Gnostic, as a Gnostic, possess. He will bless when under trial, like the noble Job; like Jonas, when swallowed up by the whale, he will pray, and faith will restore him to prophesy to the Ninevites; and though shut up with lions, he will tame the wild beasts; though cast into the fire, he will be besprinkled with dew, but not consumed. He will give his testimony by night; he will testify by day; by word, by life, by conduct, he will testify. Dwelling with the Lord, he will continue his familiar friend, sharing the same hearth according to the Spirit; pure in the flesh, pure in heart, sanctified in word [...]. (*Stromata* II, 20; ANCL, XII: 60-61).

Fit objects for admiration are the Stoics, who say that the soul is not affected by the body, either to vice by disease, or to virtue by health; but both these things, they say, are indifferent. And indeed Job, through exceeding continence, and excellence of faith, when from rich he became poor, from being held in honour dishonoured, from being comely unsightly, and sick from being healthy, is depicted as a good example, putting the Tempter to shame, blessing his Creator; bearing what came second, as the first, and most clearly teaching that it is possible for the gnostic to make an excellent use of all circumstances. (*Stromata* IV,5; ANCL, XII: 148)

3.5 Orígenes de Alejandría (185-254)

Nay, with what else are the contents of the whole work which is written regarding Job occupied, save with the (doings) of the devil, who asks that power may be given him over all that Job possesses, and over his sons, and even over his person? And yet the devil is defeated through the patience of Job. In that book the Lord has by His answers imparted much information regarding the power of that

dragon which opposes us (*De principiis* III,2.1; ANF 4: 726).

Nor are we, indeed, to suppose that struggles of this kind are carried on by the exercise of bodily strength, and of the arts of the wrestling school; but spirit contends with spirit, according to the declaration of Paul, that our struggle is against principalities, and powers, and the rulers of the darkness of this world. Nay, the following is to be understood as the nature of the struggles; when, e.g., losses and dangers befall us, or calumnies and false accusations are brought against us, it not being the object of the hostile powers that we should suffer these (trials) only, but that by means of them we should be driven either to excess of anger or sorrow, or to the last pitch of despair; or at least, which is a greater sin, should be forced, when fatigued and overcome by any annoyances, to make complaints against God, as one who does not administer human life justly and equitably; the consequence of which is, that our faith may be weakened, or our hopes disappointed, or we may be compelled to give up the truth of our opinions, or be led to entertain irreligious sentiments regarding God. For some such things are written regarding Job, after the devil had requested God that power should be given him over his goods. By which also we are taught, that it is not by any accidental attacks that we are assailed, whenever we are visited with any such loss of property, nor that it is owing to chance when one of us is taken prisoner, or when the dwellings in which those who are dear to us are crushed to death, fall in ruins; for, with respect to all these occurrences, every believer ought to say, “Thou couldst have no power at all against Me, except it were given thee from above.” For observe that the house of Job did not fall upon his sons until the devil had first received power against them; nor would the horsemen have made an irruption in three bands, to carry away his camels or his oxen, and other cattle, unless they had been instigated by that spirit to whom they had delivered themselves up as the servants of his will. Nor would that fire, as it seemed to be, or thunderbolt, as it has been considered, have fallen upon the sheep of the patriarch, until the devil had said to God, “Hast Thou not made a hedge about all that is without and within his house and around all the rest of his property? But now put forth Thy hand, and touch all that he hath, (and see) if he do not renounce Thee to Thy face.

The result of all the foregoing remarks is to show, that all the occurrences in the world which are considered to be of an intermediate kind, whether they be mournful or otherwise are brought about, not indeed by God, and yet not without Him; while He not only does not prevent those wicked and opposing powers that are desirous to bring about these things (from accomplishing their purpose), but even permits them to do so, although only on certain occasions and to certain individuals, as is said with respect to Job himself, that for a certain time he was made to fall under the power of others, and to have his house plundered by unjust persons. And therefore holy Scripture teaches us to receive all that happens as sent by God, knowing that without Him no event occurs. For how can we doubt that such is the case, viz., that nothing comes to man without (the will of) God, when our Lord and Saviour declares, “Are not two sparrows sold for a farthing? and one of them shall not fall on the ground without your Father who is in heaven.” But the necessity of the case has drawn us away in a lengthened digression on the subject of the struggle waged by the hostile powers against men, and of those sadder events which happen to human life, i.e., its temptations—according to the declaration of Job, “Is not the whole life of man upon the earth a temptation?”—in order that the manner of their occurrence, and the spirit in which we should regard them, might be clearly shown. Let us notice next, how men fall away into the sin of false knowledge, or with what object the opposing powers are wont to stir up conflict with us regarding such things. (*De principiis* III,2.6-7; ANF 4: 734-735)

3.6 Cipriano de Cartago (200-258)

Sic Iob examinatus est et probatus et ad summum fastigium laudis patientiae virtute provectus. Quanta adversus eum diaboli iacula emissa, quanta admota tormenta! [...] Accedit vulnerum vastitas et tabescentes ac fluentes artus vermium quoque edax poena consumit. Ac ne quid omnino remaneret quod non Iob in suis temptationibus experiretur, armat diabolus et uxorem, illo antiquo nequitiae suo usus ingenio, quasi omnes per mulierem decipere posset et fallere, quod fecit in origine. (*De bono patientiae*, 18; CCL 3A: 128-129).

Sic Iob post rerum damna, post pignorum funera vulneribus quoque et vermibus graviter adflactus non victus est sed probatus, qui in ipsis conflictationibus et doloribus suis patientiam religiosae mentis ostendens ait: *Nudus exivi de matris utero, nudus etiam ibo sub terram. Dominus dedit et Dominus abstulit: sicut Domino visum est, ita factum est. Sit nomen Domini benedictum.* Et cum eum uxor quoque compelleret, ut vi doloris inpatiens aliquid adversus Deum querula et invidiosa voce loqueretur, respondit et dixit: *Tamquam una ex ineptis mulieribus locuta es. Si bona exceperimus de*

manu Domini, mala non tolerabimus? [...] Itaque illi Dominus Deus perhibet testimonium [...]. (*De mortalitate*, 10; CCL 3A: 21).

En el tercer libro de los *Testimonia ad Quirinum*, Cipriano habla sobre las virtudes morales de Job, que es mostrado como modelo no solo de paciencia, sino también de caridad³⁰⁰. En este sentido, es comparado, por primera vez en la literatura cristiana, con Tobit:

Nec tamen Iob gravibus et densis conflictationibus frangitur quominus inter illas angustias et pressuras Dei benedictio victrix patientia praedicetur. Tobias quoque post iustitiae et misericordiae suae opera magnifica luminum amissione temptatus, in quantum patienter caecitatem pertulit, in tantum granditer Deum patientiae laude promeruit. (*De bono patientiae*, 18; CCSL 3A: 129).

3.7 *Visio Pauli* (s. III)

En la *Visio Pauli* o *Apocalipsis de Pablo*, un texto gnóstico del siglo III, el protagonista se encuentra, en su segunda visita al Paraíso, con tres personajes bíblicos conocidos por su rectitud y su perseverancia y que fueron tan justos que sus buenas acciones redundaron en el bien de otros: Lot, Job y Noé. Job le dice:

Pablo, hermano, grande es tu alabanza con Dios y entre los hombres. Yo soy Job, quien mucho sufrió durante treinta años por una purulenta herida. Al principio, las heridas que salían de mi cuerpo eran como granos de trigo, pero al tercer día se hicieron como pezuñas de burro. Los gusanos que caían [de ellas] eran de cuatro dedos de longitud. Y se me apareció el diablo tres veces y me dijo: “Di una palabra contra Dios y muere”. Yo le dije: “Si ésta es la voluntad de Dios, que permanezca con la plaga todo el tiempo de mi vida hasta que muera, no cesaré de bendecir al Señor Dios, y recibiré una mayor recompensa. Sé que los sufrimientos de este mundo no son nada en comparación con el descanso que hay después de ellos. Por eso tú, Pablo, eres dichoso, y dichoso es el pueblo que creará por ti”. (*Visio Pauli*, 49; James 1893 II: 40-41).

3.8 Zenón de Verona (300-371), *Tractatus II,15 De Iob*

Verum tamen in his omnibus nihil adversus Deum improbe loquitur. Non uxori illicita suadenti succumbit, non amicis insultantibus cedit; sed victor crudelitatis et impietatis in sterquilinio foetido scaturiente vermibus sedet, quasi nihil passus, sed solo Dei timore contentus. O felix vir, qui mira patientia Deum promeruit, diabolum vicit, sanitatem recepit, facultates liberosque suos non perdidit, sed mutavit! (*Tract. II,15 de Iob* 1; PG 11: 441).

Job como *typus Christi*:

Job, quantum intelligi datur, fratres carissimi, Christi imaginem praeferebat. Denique comparatio inducat veritatem. Job justus a Deo est. Ipse iustitia, de cuius fonte omnes, qui beati sunt, gustant: ecce enim de ipso dictum est: *Orietur vobis sol iustitiae* (Mt 4,2). Job verax est appellatus. At est vera veritas Dominus, qui ait in Evangelio: *Ego sum via et veritas*. Job dives fuit. Et quid ditius Domino? cuius sunt omnes servi: cuius est orbis totus, omnisque natura, beatissimo David dicente: *Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo* (Sal 23,1). Job diabolus tentavit. Similiter Evangelista perhibente (Mat 4, Lc 4), et Dominum tentare conatus. Job facultates, quas habuit, amisit. Et Dominus coelestia sua bona amore nostro neglexit, pauperemque se fecit, ut nos divites faceret. Job filios furens diabolus interemit. Et Domini filios prophetas insanus populus Pharisaeus occidit. Job ulceribus maculatus est. Et Dominus sumendo carnem totius humani generis peccatorum est sordibus obsoletatus. Job uxor sua hortatur, ut peccet. Et Dominum, ut corruptelam seniorum sequatur, synagoga compellit. Job amici sui insultasse perhibentur. Et Domino sui sacerdotes, sui insultare cultores. Job in sterquilinio pleno vermibus sedet. Dominus quoque in vero sterquilinio, id est, in hujus mundi coeno versatus est inter ebullientes diversis sceleribus ac libidinibus homines, qui veri sunt vermes. Job et sanitatem recepit, et facultatem. At Dominus re-

³⁰⁰ Un cuadro claro emerge leyendo los títulos de las secciones en que aparece Job con mayor frecuencia: «Bonos quosque et iustos plus laborare, sed tolerare debere, qua probantur»; «Numquam mussitandum, sed circa omnia quae accidunt benedicendum Deum»; «Neminem sine sorde et sine peccato esse»; «Nihil licere diabolo in homine, nisi Deus permiserit»; «Viduum et pupillos protegi oportere» (CCSL 3: 74-79).

surgens non sanitatem tantum, sed immortalitatem in se credentibus praestitit, dominiumque totius naturae recuperavit, sicut est ipse testatus dicens: *Omnia mihi tradita sunt a patre meo* (Mt 9,27; Lc 10,2). Job vicarios filios genuit. Dominus quoque post prophetas filios sanctos Apostolos procreavit. Job beatus quievit in pace. Dominus autem manet benedictus in aeternum ante saecula et a saeculis et in cuncta saecula saeculorum. (*Tract. II,15 de Iob 1*; PG 11: 441-443).

3.9 Gregorio Nacianceno (329-389), *Oratio 21 in laudem Athanasii*, 17 (PG 35: 1099)

Persaepe enim impiorum manibus ac potestati viri iusti deduntur, non ut illis honoris habeatur, sed ut horum virtus exploretur: et quanquam improborum mors pessima sit, quemadmodum Scriptura testatur, deridentur tamen interim in hac vita pietatis cultores, dum Dei benignitas tantisper occultatur, ac latens, promptuaria etiam magna earum rerum, quae utrisque in posterum reconduntur: tum et cum et sermo, et actio, et cogitatio justa Dei trutina expendentur; cum scilicet ipse ad iudicandam terram surrexerit, consilium et opera colligens, atque ea quae apud ipsum condita et obsignata sunt, detegens, et in medium proferens. Haec tibi, tum sermone suo, tum cruciatu Job persuadeat, qui cum Jomo esset veritatis cultor, reprehensione immunis, justus, pius [...]. Nonnulli etiam, ut probabile est, vexati et afflicti fuerint, nemo tamen cum illius calamitatibus comparari queat.

3.10 Ambrosio de Milán (339-397), *De interpellatione Iob et David*

Audito igitur quid locutus esset in eo Deus et cognito per Spiritum Sanctum quod Filius Dei non solum veniret in terras, sed etiam descensusus esset ad inferos, ut mortuos resuscitaret —quod tunc quidem factum est ad testimonium praesentium et exemplum futurorum— [...]. (*De interpell. I.8.26*; CSEL 32/2: 227).

Audiebat haec sanctus Iob et quasi athleta fortis, in stercore sedens, in tantis vicibus et saevi doloribus vulneris, totum corpus diris perfusus ulceribus mysteria loquebatur [...]. (*De interpell. II.2.3*; CSEL 32/2: 234).

Amissis itaque Iob liberis atque omnibus suis praeter uxorem, quae sola ei ad temptationem fuerat servata, perfusus etiam ulcere gravi, cum uideret amicos suos non ad consolandum uenisse, sed exaggerandum et aceruandum dolorem, aduertit a domino datam in se aduersario temptandi sui potestatem. Et quamuis sagittas domini in corpore suo esse sentiret, quibus se conpungi diceret, tamen quasi bonus athleta, qui dolori non cederet nec dura certaminis recusaret, addidit: incipiens dominus uulneret, in fine autem non me perimat (*De interpell. I.2.4*; CSEL 32/2: 212-213).

Al final de los dos sermones sobre Job, introduce una reflexión interesante sobre la sabiduría:

Sapientiam debemus quaerere, ut ambulemus in uia iusta, per quam aduersarius ille sicut leo rapiens et rugiens, qui percurrit hunc mundum, transire non potuit. Sed qui uult sapientiam inuestigare, non in abysso eam quaerat sicut philosophi, qui arbitrantur quod ipsi sua sponte suo ingenio profunda eius possint cognoscere, non in mari eam requirat —etenim ubi tempestas, ubi procella uenti est, non potest ibi esse sapientia— sed ibi quaerat, ubi est tranquillitas mentis, et pax, quae super omnem intellectum est. (*De interpell. II.5.23*, CSEL 32/2: 247, 13-19).

3.11 Juan Crisóstomo (347-407), *Homilia 4*, 1 (PG 63: 478-486)

Homilía subtitulada: «demonstratio de agonibus et certaminibus beati et iusti Iobi».

[...] Virtus impugnata fit potentior. — Tot enim homines in orbe erant Jobi tempore; et tamen aduersus illum solum sese accinxit diabolus, machinasque omnes contra illum movit. Sed non potuit inferre naufragium; quin etiam majorem sarcinam effecit et ampliorem negotiationem. Ejusmodi enim est virtus: impugnata potentior efficitur, et insidiis impetita tutior evadit: id quod et in beato illo contigit, qui undique oppugnatus, firmior constitit, et mille telis exceptis non cessit, sed diaboli pharetram evacuavit; ipse vero non cecidit neque supplantatus est: sed sicut optimus gubernator, nec furente mari et concitatis fluctibus immergebatur, neque in tranquillo tempore negligentior facius est; sed in utroque temporum discrimine parem servabat artem: et neque divitiae ipsum inflabant, neque pauperias ejus animum deprimebat. Nec igitur cum res illi prospere cederent, segnis erat; neque cum tota tomus ejus eversa esset et universa in perniciem ierunt, turbatus est, nec a virtute constantiaque sua deflexit. Audiant divites, audiant pauperes: ambobus enim haec enarratio utilis est:

imo vero omnibus hominibus haec historia utilitatem affert, tam iis qui prospere rem agunt, quam iis qui in calamitate versantur. utraque enim arma tractans, pietatis certator, orbis athleta coronatus, in utroque certamine tropaeum erexit; et in omni belli genere daemone illo irruente, in omni certamine stabat, et in omnibus victor proclamabatur: ac sicut miles generosus qui sciret noctu pugnare, muros oppugnare, navali certamine conflagrare, pedes conecrare, arcu, lancea, funda, telis, omnique pugnae gener adversarios superare et ubique vincere: sic etiam generosus ille quamvis tentationem cum fortitudine magna tulit, a paupertate, a fame, a morbo, a dolore, a filiorum pernicie, ab amicis, ab inimicis, ab uxore, a servis paratam. Neque enim humana calamitas ulla est, quae non in corpus ejus inflictata fuerit. Attamen retribus omnibus et diaboli illicis superior fuit: quodque mirabilius est, omnia in illum iruebant, omnia cum exsuperantia, omnia uno tempore.

3.12 Jerónimo de Estridón (347-420)

Job, exemplar patientiae, quae non mysteria suo sermone complectitur? [...] resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de ea uel manifestius uel cautius scripserit: scio, inquit, quod redemptor meus uiuat et in nouissimo de terra resurrecturus sim; et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea uidebo deum, quem uisurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo. (*Epistula 53 ad Paulinum* 8; CSEL 54: 455-456).

Job athleta Ecclesiae ante Christum. Job videtur contra futurum Originem scribere. — Tonet Job tormentorum victor, et testa radens putridae carnis saniem, miserias suas resurrectionis spe et veritate soletur: “Quis mihi det, inquit, ut scribantur sermones mei? Quis mihi det, ut exarentur in libro stylo ferreo, et plumbi lamina, vel celte sculpantur in silice? Scio enim quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum; quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius. Reposita est haec spes mea in sinu meo (Job 19,23 seqq.)”. Quid hac prophetia manifestius? Nullus tam aperte post Christum, quam iste ante Christum de resurrectione loquitur [...]. Sperat resurrectionem, imo novit et vidit, quod vivit Christus redemptor eius, et in novissimo die de terra resurrecturus sit. Necdum mortuus erat Dominus, et athleta Ecclesiae redemptorem suum videbat ab inferis resurgentem» (*Contra Joannem Hierosolymitanum* 30; PL 23: 398-399).

3.13 Anonymi in Iob commentarius (384-387)

Escrito por un obispo arriano durante el “resurgimiento homoiano” (384-387), posiblemente en el norte de Italia. Presenta a Job como adorador de un Dios único para argumentar contra los cristianos niceanos que, según los arrianos, adoraban a tres dioses³⁰¹.

Homo quidam erat patientiae exemplum, constantiae testimonium, tolerantiae indicium [...]; homo quidam erat, quem nequissimus aemulatus est, cui adversarius inuidebat, quem inimicus hominum diabolus apud dominum reprehendebat; homo quidam erat, qui versuti illius draconis caput conculcavit, qui sceleratum diabolum in fugam vertit. (*Anon. in Iob* 1,6; CSEL 96: 95).

Lo importante es que Job es *Dei cultor*

quia omnem sanctitatem et omnem iustitiam et ‘omne opus bonum’, quod visi fuerint homines facere, nisi in dei cultura, nisi in dei agnitione atque confessione fecerint, sine causa faciunt atque supervacue. [...] Sine causa agunt nisi in agnitione unius infecti dei patris et in confessione unius unigeniti filii eius domini nostri Iesu Christi et in illuminatione spiritus sancti gloriosi ac venerabilis paraleti, qui adiuvat infirmitatem nostrae orationis, ‘in quo signati sumus in die redemptionis nostrae,’ hoc fecerint. (*Anon. in Iob* I.11.1-18; CSEL 96: 104-105).

Y explica lo que es y la importancia de ser adorador de Dios:

Nihil ergo suscipit deus absque fidei veritate. Non enim indiget his quae nostra sunt, nisi solis animabus nostris in veritate fidei persistentibus, nisi sola conscientia nostra in veritate fidei sibi confidente. Haec namque sciens beatus Iob iustitiam aedificavit, veritatem fundavit, sed haec universa dei cultura, hoc est fide, contignavit atque obtexit, †obdulcavit† atque perfecit. (*Anon. in Iob* I.12.9-18; CSEL 96: 106-107).

³⁰¹ Steinhäuser 2016: 36-43.

Resalta, asimismo, la acción del demonio y papel de la mujer —vivamente presentada como *instrumentum diaboli*— con un detalle narrativo totalmente original: hace confesar al diablo, mientras explica su propia estrategia de ataque, su intención de asumir la apariencia física de la mujer de Job.

“Confugiam” inquit [scil. diabolus] “ad antiqua mea arma, per quae Adam seductum supplantavi. Illic enim serpentem me induens ad Evam locutus sum, deinde per Evam locutus Adami seduxi. Habet etiam Iob uxorem, quam me induens subtiliter per illam eum seducam atque fraudolenter per eam illi persuadeam”. (*Anon. in Iob 2,37*; CSEL 96: 306).

3.14 Philippus Presbyter, *In historiam Iob commentariorum libri tres* (c. 393-397)

Sanctus Iob, uir summae potentiae, et uirtutis, deque testimonio adprobatus, multa de Christo domino prophetauit, cuius etiam in se personam figuraliter gessit, quod et ipso nomine declaratum est: Nam Latine Iob dolens transfertur, secundum prophetas et Euangelium, in quo prophetia illa completa est, ubi dicitur: ‘Ipse infirmitates nostras suscepit, et pro nobis dolet’. (*In historiam Iob*, Praefatio; ed. Basilea: per Adamum Petrum, 1527: 1).

Vir dictus de virtute animi, qua tentationes superabat. [...] Job dolens interpretatur. Typum Christi ferebat (*In historiam Iob*, 1; PL 23: 1475).

Job, qui dolens, vel magnus interpretatur, figuram Christi portavit. Amici vero ejus figuram haereticorum tenent, qui, sub nomine Christi, Christum blasphemant et impugnant; Heliu vero, et Balaam [Baldad] typum praeferunt philosophorum, quia foris, id est, extra fidem positi, insidiantur Ecclesiae Dei. (*In historiam Iob*, Prologus; PL 26: 619).

Figuram ergo sanctus Iob manifeste habuit Salvatoris, et ex hoc quod ex ditissimo egens et pauper factus est, ut nos locupletaremur: circa corpus eius potestam diabolus exercuit, sed nihil proficit, sicut et ipse Dominus ait: *Veniet princeps mundi huius, sed in me nihil inueniet*. [...] Per multa ergo sanctus Iob Domini nostri passionem quoque et patientiam figuravit, numero filiorum, et filiarum nominis, septiformem gratiam Spiritus sancti Legis, et Prophetarum atque Evangelii in Salvatore nostrum plenitudinem portendebat futuram. In quo requievi spiritus sapientiae et intellectus; spiritus consilii et virtutis; spiritus scientiae et pietatis; replevit eum spiritus timoris Dei, quod intelligendum est, plenus dierum. (*In historiam Iob*, 42; PL 26: 801-802)

3.15 Prudencio (348-413) y su *Psychomachia*

El poeta cristiano hispanolatino Prudencio canta en su *Psychomachia* (*Batalla del alma*), escrita inicios del s. V, la victoria de las virtudes sobre los vicios. Job aparece luchando (como *athletés* o *miles*) en la batalla junto a Paciencia contra Ira.

ecce modesta graui stabat Patientia uultu
per medias inmota acies uariosque tumultus,
uulneraque et rigidis uitalia peruia pilis
spectabat defixa oculos et lenta manebat.
hanc procul Ira tumens, spumanti feruida rictu,
sanguinea intorquens subfuso lumina felle,
ut belli exsortem teloque et uoce lacessit,
inpatiensque morae conto petit, increpat ore,
hirsutas quatiens galeato in uertice cristas.
«en tibi Martis,» ait, «spectatrix libera nostri,
excipe mortiferum securo pectore ferrum,
nec doleas, quia turpe tibi gemuisse dolorem.»
sic ait, et stridens sequitur conuicia pinus
per teneros crispata notos, et certa sub ipsum
defertur stomachum rectoque inliditur ictu,
sed resilit duro loricae excussa repulsu.
prouida nam Virtus conserto adamante trilicem
induerat thoraca umeris squamosaque ferri

texta per intortos conmisera undique neruos.
 inde queta manet Patientia, fortis ad omnes
 telorum nimbos et non penetrabile durans.
 nec mota est iaculo monstri sine more furentis,
 opperiens propriis perituram uiribus Iram.
 scilicet indomitos postquam stomachando lacertos
 barbara bellatrix inpenderat et iaculorum
 nube superuacuam lassauerat inrita dextram,
 cum uentosa leui cecidissent tela uolatu,
 iactibus et uacuis hastilia fracta iacerent,
 uertitur ad capulum manus improba et ense corusco
 conisa in plagam dextra sublimis ab aure
 erigitur mediumque ferit librata cerebrum.
 aerea sed cocto cassis formata metallo
 tinnitum percussa refert aciemque retundit
 dura resultantem, frangit quoque uena rebellis
 inlisum chalybem, dum cedere nescia cassos
 excipit adsultus ferienti et tuta resistit.
 Ira, ubi truncati mucronis fragmina uidit
 et procul in partes ensem crepuisse minutas,
 iam capulum retinente manu sine pondere ferri,
 mentis inops ebur infelix decorisque pudendi
 perfida signa abicit monumentaque tristia longe
 spernit, et ad proprium succenditur effera letum.
 missile de multis, quae frustra sparserat, unum
 puluere de campi peruersos sumit in usus:
 rasile figit humi lignum ac se cuspidem uersa
 perfodit et calido pulmonem uulnere transit.
 quam super adsistens Patientia «uicimus,» inquit,
 «exultans Vitium solita uirtute, sine ullo
 sanguinis ac uitae discrimine; lex habet istud
 nostra genus belli, furias omnemque malorum
 militiam et rabidas tolerando extinguere uires.
 ipsa sibi est hostis uesania seque furendo
 interimit moriturque suis Ira ignea telis.»
 haec effata secat medias inpune cohortes
 egregio comitata uiro; nam proximus Iob
 haeserat inuictae dura inter bella magistrae,
 fronte seuerus adhuc et multo funere anhelus,
 sed iam clausa truci subridens ulcera uultu,
 perque cicatricum numerum sudata recensens
 millia pugnarum, sua praemia, dedecus hostis.
 illum diua iubet tandem requiescere ab omni
 armorum strepitu, captis et perdita quaeque
 multiplicare opibus, nec iam peritura referre.
 ipsa globos legionum et concurrentia rumpit
 agmina, uulniferos gradiens intacta per imbres.
 omnibus una comes uirtutibus adsociatur,
 auxiliumque suum fortis Patientia miscet.
 nulla anceps luctamen inuit uirtute sine ista
 uirtus, nam uidua est quam non Patientia firmat.



Figs. 5 y 6. Job y Patientia luchando contra Ira en la *Psychomachia* de Prudencio (c. 900; Bern, Burgerbibliothek, Cod. 264, pp. 80-81).



Fig. 7. Patientia habla con Job en la *Psychomachia* de Prudencio (c. 975-1150; British Library, Cotton Ms. Cleopatra C VIII, fol. 113r).

3.16 Pelagio (c. 354-427), *Epistola ad Demetriadem*

Pelagio sostiene la fuerza y bondad de la naturaleza humana y la santidad natural del hombre:

Optima enim animi incitamenta sunt, cum docetur aliquis posse quod cupiat. Nam et in bello ea exhortatio maxima est, eaque plurimum auctoritatis habet, quae pugnatorem de viribus suis admonet. Primum itaque debes naturae humanae bonum de ejus auctore metiri, Deo scilicet, qui cum universa mundi, et quae intra mundum sunt, opera bona, et valde bona fecisse referatur: quanto, putas, praestantiorum ipsum hominem fecit: propter quem omnia etiam intelligitur illa condidisse! (*Ep. ad Demetriadem* II.1-2; PL 30: 16-17).

Est enim, inquam, in animis nostris naturalis quaedam (ut ita dixerim) sanctitas: quae par velut in arce animi praesidens, exercet mali bonique iudicium: et ut honestis rectisque actibus favet: ita sinistra opera condemnat, atque ad conscientiae testimonium diversas partes domestica quadam lege dijudicat. Nec illo prorsus ingenio, aut fucato aliquo argumentorum colore decipit: ipsis nos cogitationibus fidelissimis et integerrimis sane testibus, aut arguit, aut defendit. Hujus legis, scribens ad Romanos, meminit Apostolus: quam omnibus hominibus insitam velut in quibusdam tabulis cordis scriptam esse, testatur: ‘Cum enim,’ inquit, ‘gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt, faciunt: hujuscemodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex. Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis: testimonium reddente eis conscientia eorum, et inter se invicem accusantium cogitationum, aut etiam defendentium’.

Pone ejemplos del A.T. (Abel, Melquisedec, Abraham y José) que culminan en Job:

Quid de beato Job dicam, famosissimo illo athleta Dei: qui post direptas opes, et funditus deleta patrimonium: post filiorum ac filiarum unum subito interitum, ad ultimum proprio contra diabolum corpore dimicavit? Auferebantur omnia, quae extrinsecus possidebat, et extranea bona repente decidebant, ut magis propria clarescerent. Omnibus prorsus velut indumentis exuitur, ut expeditius ac fortius nudus triumphet, et hostem, quem ferendo damna ante superaverat, rursus tolerando supplicia devincat. De quo tale ipsius Domini testimonium est: ‘Numquid considerasti puerum meum Job? Non est enim similis ei quisquam in terris: homo sine querela, verus Dei cultor, abstinens se ab omni malo.’ Nec immerito. Semper enim, ut ipse ait, tamquam tumentes super se fluctus, timebat Dominum, et praesentiae ejus pondus ferre non poterat: nec audebat aliquando contemnere, quem semper adesse credebat; dicebatque: ‘Securus sum, non enim reprehendit me cor meum in omni vita mea.’ [...] O virum ante Evangelium evangelicum, et apostolicum ante apostolica praecepta! discipulum apostolorum: qui aperiens occultas divitias naturae, et in medium proferens, ex se quid omnes possimus, ostendit: docuitque quantus sit ille thesaurus animae, quem nos sine usu possidemus: et quod proferre nolumus, nec habere nos credimus. (*Ep. ad Demetriadem* VI.1-3; PL 30: 21-22).

3.17 Juliano de Eclana (381-455), *Expositio libri Iob*

Interpreta la historia de Job —santo, recto y justo— como testimonio de que la naturaleza humana es intrínsecamente buena y de que la virtud es accesible a todos los que la persiguen:

Sancti itaque Iob uita laudatur, ut in eo bonum humanae naturae possit agnosci, quae tam ad repulsam peccatorum quam ad sectationem uirtutum omnium, quippe ita a Deo condita, etiam sine Legis scriptae magisterio ostendit se sibi posse sufficere (*Expositio libri Iob*, Praefatio, 1-8; CCSL 88: 1).

Dice que en el mundo hay un orden natural establecido por Dios, aunque a veces sea difícil de entender:

Cum naturae uel operum Dei ratio sit profunda, nihil de contemplatione eius stulti putant ad se homines pertinere, sed in morem pecudum uiuunt, a quibus est uis rationis aliena. (*Expositio libri Iob* XI.12.61-64; CCSL 88: 34).

Por último, insiste en la providencia existente a lo largo de la historia como expresión concreta de la *ratio-logos* divina. En medio de sus sufrimientos, Job debate sobre la providencia divina con Elihú y explica que ésta nunca ha faltado. Aunque reconoce que la experiencia personal puede a veces

aparentemente contradecir la providencia y negar la justicia, Juliano ve la providencia divina como la continuación de su acción creadora, hasta tal punto de que ambas son casi indistinguibles. Job testimonia la existencia de la providencia:

Diuitias diuinae prouidentiae, quas per singulas generationes et in commune ómnibus et singulis proprie largitur, enumerat. (*Expositio libri Iob* V.9.4-44; CCSL 88: 17).

3.18 Agustín de Hipona (354-430)

Job, a pesar de ser justo, no está libre de pecado y él mismo confiesa sus pecados:

[...] Suorum peccatorum uerax humilisque confessor. (*De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum* II.12.17; CSEL 60: 89, 18-19).

Ecce et Iob confitetur peccata sua et in ueritate se dicit scire, quia non est iustus quisquam ante dominum. et ideo iste hoc in ueritate scit, quia, si nos dixerimus non habere peccatum, ipsa ueritas in nobis non est. proinde secundum modum conuersationis humanae perhibet ei deus tam magnum iustitiae testimonium. ipse autem se metiens ex regula illa iustitiae, quam sicut potest conspicit apud deum, in ueritate scit, quia ita est, et adiungit: 'quemadmodum enim iustus erit ante dominum? si enim uelit contendere cum eo, non poterit oboedire ei [Job 9:2-3]'. (*De peccatorum meritis* II.10.14, CSEL 60: 86, 3-12).

Además, propone la interpretación tipológica según la cual en Noé están significados los preladados, en Daniel los clérigos y en Job los esposos:

Noe significat rectores Ecclesiae, quia ipse arcam in diluuió gubernauit. Daniel autem vitam quietam elegit, in celibatu seruire Deo, id est, uxorem non quaerens. [...] In nomine Iob significatur una illa de molendino quae assumetur. Habebat enim uxorem, habebat filios, habebat multas diuitias. (*Enarr. in Psalmos* 132.5; CCSL 40: 1929.1930)

Job testimonia que nadie está limpio de pecado, ni siquiera el bebé recién nacido:

Sed cum etiam sancti Iob testimonium tam loquaciter adhiberes, quare non tibi uenit in mentem quod ait idem ipse homo dei, cum de peccatis sermo ei esset humanis, 'neminem mundum a sorde, nec infantem cuius est unius diei uita super terram' [LXXJob 14,5]. (*Contra Iulianum* V,13.49; PL 44: 811).

Job aparece en otras obras de Agustín no polémicas. En su sermón *De symbolo ad catechumenos* habla sobre la paciencia sin avaricia de Job, advirtiendo que no debemos esperar que Dios nos recompense como a Job, pues eso sería avaricia.

Scriptura dicit: Patientiam Iob audistis, et finem Domini uidistis. Iob quanta pertulerit, cum legitur et horretur, expavescitur, contremiscitur. Et quid recepit? Dupla quam perdiderat. Ergo ne homo propter praemia temporalia uelit habere patientiam, et dicat sibi: «Tolerem damnum, reddet mihi Deus filios duplos; omnia Iob dupla recepit, et tot filios genuit, quod extulerat. Non ergo dupla sunt?». Prorsus dupla sunt, quia et illi uivebant. Ne quis dicat: «Feram mala, et reddat mihi Deus quemadmodum reddidit Iob», ut iam non sit patientia, sed avaritia. Nam si patientiam ille sanctus non haberet, nec ea quae contingebant fortiter sustineret. Testimonium quod ei Dominus reddidit, unde haberet? Animadvertisti, ait Dominus, ad puerum meum Iob? Non enim est illi similis quisquam in terris, homo sine querela, uerus Dei cultor. Quale, fratres, testimonium hic sanctus uir a Domino meruit? Et tamen eum sua persuasione mala mulier decipere uoluit, habens et haec figuram illius serpentis, qui sicut in paradiso decepit hominem primum factum a Deo, ita etiam nunc blasphemiam suggerendo putauit posse decipere placentem hominem Deo. Quanta passus est, fratres. Quis potest tanta pati in re sua, in domo sua, in filiis suis, in carne sua, in ipsa quae remanserat tentatrice uxore sua? Sed etiam ipsam quae remanserat, olim auferret, nisi adiutricem sibi seruasset, quia primum hominem per Evam debellauerat. Evam seruauerat. Quanta ergo passus est. Perdidit omnia quae habebat, domus ipsius cecidit —utinam sola—, oppressit et filios. Et quia in illo patientia magnum locum tenuerat, quid responderit ille, audite: Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est: sit nomen Domini benedictum. Abstulit quae dedit, numquid parit qui dedit? Abstulit quae dedit,

tamquam diceret: «Abstulit omnia, auferat omnia, nudum dimittat me, et servet mihi se. Quid enim mihi deerit, si Deum habuero? aut quid mihi alia prosunt, si Deum non habuero?». Accessum est ad carnem, percussus est vulnere a capite usque ad pedes, sanie deffluebat, vermibus scatebat, et se in Deo suo immobilem demonstrabat atque figebat. Voluit mulier illa, diaboli adiutrix, non mariti consolatrix, persuadere blasphemiam: Quamdiu, inquit, ista et ista pateris? Dic aliquod verbum in Dominum, et morere. Ergo quia humiliatus erat, exaltandus erat. Et fecit hoc Dominus, ut ostenderet hominibus: nam ipse servo suo in caelo maiora servavit. Ergo humiliatum Iob exaltavit, elatum diabolium humiliavit, quia: hunc humiliat, et hunc exaltat. Ne quis autem, fratres carissimi, quando aliquas eiusmodi patitur tribulationes, hic exspectet mercedem: verbi gratia, si damna aliqua patiatur, ne forte eo animo dicat: Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est: sit nomen Domini benedictum, ut duplum accipiat. Patientia Deum laudat, non avaritia. Si ea quae perdidisti, dupla quaeris recipere, et ideo Deum laudas, de cupiditate laudas, non de caritate. Non tibi occurrat ipsius sancti viri exemplum; fallis te. Quando Iob omnia tolerabat, dupla non sperabat. Et in prima eius confessione quando damna pertulit et filios extulit, et in secunda cum iam tormenta vulneris pateretur in carne, potest adverti quod dico. Prioris eius confessionis haec verba sunt: Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est: sit nomen Domini benedictum. Poterat dicere: “Dominus dedit, Dominus abstulit; potest iterum dare qui abstulit, potest plura revocare quam tulit”. Non hoc dixit, sed: sicut Domino placuit, inquit, ita factum est: “quia ei placet, placeat et mihi; quod placuit bono Domino, non displiceat subdito servo; quod placuit medico, non displiceat aegroto”. Aliam ipsius audi confessionem: Locuta es, inquit uxori suae, tamquam una ex insipientibus mulieribus. Si bona percepimus de manu Domini, mala quare non sustinebimus?. Non addidit, quod, si diceret, verum diceret: “Potens est Dominus et meam carnem in pristinum revocare, et quod nobis abstulit multiplicare, ne ista spe illa tolerasse videretur”. Ista non dixit, ista non speravit. Sed ut nos doceremus, non speranti Dominus praestitit, quo nos doceremur, quia Deus illi adfuit, quia si et illa illi non redderet, occultam coronam eius videre minime poteramus. Et ideo quid ait Scriptura divina, exhortando ad patientiam et spem futurorum, non mercedem praesentium? Patientiam Iob audistis, et finem Domini vidistis. Quare patientiam Iob, et non: Finem ipsius Iob vidistis? Fauces aperires ad dupla; diceres: “Deo gratias, sustineam, duplum recipio sicut Iob”. Patientiam Iob, finem Domini. Patientiam Iob novimus, et finem Domini novimus. Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti?. Verba sunt Domini pendentis in ligno. Quasi relinquit illum ad praesentem felicitatem, sed non eum relinquit ad aeternam immortalitatem. Ibi est finis Domini. Tenent Iudaei, insultant Iudaei, ligant Iudaei, spinis coronant, sputis dehonstant, flagellant, opprobriis obruunt, ligno suspendunt, lancea fodiunt, postremo sepeliunt; quasi relictus est. Sed quid? Illis insultantibus. Ideo ergo habeto patientiam, ut resurgas et non moriaris, id est, numquam moriaris, sicut Christus. Sic enim legimus: Christus surgens ex mortuis, iam non moritur. (De symbolo ad catechumenos III.10; PL 40: 632-634)

Por otro lado, Agustín también desarrolla el tópico de la mujer de Job como *instrumentum* o *adjutrix diaboli*:

Et vide qualia organa adiunguntur in similitudinibus: *In tubis ductilibus et voce tubae corneae*. Quid sibi volunt tubae ductiles et tubae corneae? Ductiles tubae aerae sunt, tundendo producuntur. Si tundendo, ergo vapulando. Eritis tubae ductiles, ad laudem Dei productae, si cum tribulamini proficiatis: tribulatio tunsio, profectus productio est. Tuba ductilis erat Iob, quando repente percussus tantis damnis et orbitate filiorum, tunsione illa tantae tribulationis factus tuba ductilis, sonuit: *Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit ita factum est: sit nomen Domini benedictum*. Quomodo sonuit! quam suavam sonum dedit! Ista ductilis tuba adhuc tunditur: datus est in potestatem, ut et caro eius percuteretur; percussa est, coepit putrescere, scatere vermibus. Supposita Eva ad seductionem, uxor eius servata ad ministerium diaboli, non ad solatium mariti, suggerit blasphemiam; non obtemperat ille. Obtemperavit Adam Evae in paradiso; repellit Adam Evam in stercore. In stercore enim sedebat Iob, cum flueret et putresceret vermibus. Melior Iob putris in stercore, quam ille integer in paradiso. Sed adhuc illa Eva erat, iam ille Adam non erat. Respondit Evae praeparatae ad istam supplantationem et tentationem, et ait illi: (Ecce audivimus quomodo tunditur tuba ista. Percussit eum diabolus a capite usque ad pedes gravi vulnere, et putrescens vermibus, sedebat in stercore. Audivimus quemadmodum tunsus est; audiamus quomodo sonet: tubae huius ductilis dulcem vocem, si placet, audiamus.) *Locuta es, inquit, tamquam una ex insipientibus mulieribus. Si bona percepimus de manu Domini, mala non sustinebimus?* O sonum fortem! o sonum dulcem! Quem non dormientem excitet sonus iste? quem non excitet praesumptio in Deo, ut adversus diabolium securus procedat in praelium; non suis viribus obtenturus, sed illius qui probat? Quia ipse etiam tundit; non enim faceret malleus de seipso. De illius enim diaboli poena futura propheta commemorans ait: *Contritius est malleus universae terrae*. Malleum universae terrae, diabolium voluit intellegi. De ipso malleo

in manu Dei posito, id est in potestate Dei, tunduntur ductiles tubae, ut resonent laudes Dei. Videte quemadmodum (audeo dicere, fratres mei) de isto malleo etiam Apostolus tundeatur: *In magnitudine*, inquit, *revelationum ne extollar; datus est mihi stimulus carnis meae angelus satanae, qui me colaphizet*. Ecce tunditur; videamus quemadmodum sonet: *Propter quod*, inquit, *ter Dominum rogavi, ut auferret eum a me; et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur*. Ego tubam, inquit ille fabricator, perficere volo; non perficiam nisi tundam: *in infirmitate virtus perficitur*. Et audi iam ipsam tubam ductilem bene sonantem: *Quando infirmor, tunc potens sum*. Et ipse Apostolus, tamquam apostolus haerens Christo, haerens illi dexterae de qua tenetur malleus ut producat tubam, in illa dextera positus facit et ipse de ipso malleo; dicit de quibusdam: *Quos tradidi satanae, ut discant non blasphemare*. Tradidit malleo tundendos. Male sonabant antequam producerentur; forte producti et facti tubae ductiles, amissa blasphemia, laudes Domini sonuerunt. Hae sunt tubae ductiles. (*Enarrationes in Psalmos* 97,6; PL 37: 1255-1256).

4. Escatología en el libro de Job: del texto hebreo a la tradición cristiana

El libro de Job ha sido interpretado en la tradición cristiana como una profecía veterotestamentaria de la Resurrección de Cristo y como la evidencia más antigua (pensemos que durante siglos se fechó el libro en época de los patriarcas) de la creencia en la vida futura, la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos. Sin embargo, todo ello es parte de la historia de la interpretación del texto, pues no hay, en el original hebreo, traza alguna de una creencia en la vida ultraterrena o en la resurrección.

Sí encontramos en el libro de Job, en cambio, numerosas afirmaciones del protagonista que sugieren claramente que no cree en la vida del Más Allá ni en la resurrección, pues cuando uno desciende al Seól, lo hace para no volver jamás, es decir, muere eternamente. Así, Job afirma: «Tal que una nube se disipa, y desaparece, pues no sube más quien desciende al Seól, / ni regresa nunca a su morada; su casa no le reconoce ya jamás» (7,9-10); «Antes de partir para no volver al país de las tinieblas y sombras de muerte» (10,21), o «Porque pasarán los años, y yo me iré por el camino de “No volver”» (16,22). En sus desesperados deseos de muerte tampoco hay noción alguna de resurrección: «Sólo espero habitar el Seól, extender mi lecho entre las Tinieblas / llamar “Padre” al Pudridero, “Madre”, “Hermana mía”, a la Gusanera. / ¿Dónde ha quedado mi esperanza? Mi esperanza, ¿quién la puede vislumbrar? / Bajaré conmigo al Seól; juntos nos hundiremos en el Polvo» (17,13-16), o «Quisiera desvanecerme entre las Tinieblas; ojalá cubriese la Oscuridad mi rostro» (23,17). Una de las negaciones más gráficas de la vida del Más Allá se encuentra en Job 14,1-2.7-14:

El humano, el nacido de mujer
corto de días, saciado de inquietud,
al igual que una flor brota y se marchita
se desvanece tal que una sombra, no se tiene en pie
^{[13,28}como lo pútrido se consume
al igual que manto apolillado].
Pues sí, hay esperanza para un árbol:
lozanía cobra de nuevo si es cortado
no cesarán los renuevos frescos.
Si envejecen sus raíces en la tierra
y en el suelo su tronco va muriendo
al olor del agua rebrota
reverdece como planta tierna.
Pero el hombre languidece y muere
y, cuando expira el mortal, ¿dónde está?
Podrán escasear las aguas en los mares
secarse y agotarse los ríos.



Fig. 8. Miniatura que acompaña a este pasaje de Job 14 en la *Bible moralisée* de Oxford-París-Londres (1226-1275, París; Bodleian Library, ms. Bodl. 270b, fol. 215v).

Mas se acuesta el humano y no se levanta
ni despertará hasta que no haya cielos
no espabilará de su sueño.
Si, al menos, me escondieses en el Seól
me ocultaras hasta que se aplaque tu cólera
y fijases un límite para acordarte de mí.
Muere el humano, ¿revivirá?
Todos los días de mi litigio he de resistir
hasta que llegue mi turno.

Y es que la creencia en la resurrección o en la vida del más allá es muy tardía en la historia del judaísmo. La mayoría de especialistas coinciden en afirmar que la idea de la resurrección, ajena a la tradición bíblica de Israel, no fue incorporada por algunos pensadores judíos hasta el siglo II a. C., en el contexto de la crisis de los Macabeos. La creencia en la resurrección, posiblemente tomada de la religión persa, se encuentra en el libro de Daniel (12,2-3), en algunos manuscritos de Qumrán (*Sobre la resurrección* o 4Q521, y *Pseudo-Ezequiel* o 4Q385) y en la literatura apócrifa judía (*2 Mac 7*; *2 Baruc*; *Vidas de Adán y Eva*; *Testamentos de los doce Patriarcas* o el propio *Testamento de Job*)³⁰². No es razonable, por tanto, pensar que en el libro de Job, escrito varios siglos antes, haya una referencia a la creencia en la resurrección o en la otra vida.

Sin embargo, como hemos visto, en la interpretación y exégesis cristiana del libro de Job, tanto antigua [epígrafe II.3.2 y anexo 3] como medieval [capítulo III], jugó un papel fundamental la creencia de Job en la vida del más allá, en la resurrección y en una retribución final —situada en un tiempo escatológico, fuera de la vida terrena— en la que los justos recibirán su compensa definitiva y los malvados e impíos su merecido castigo. Así, dentro de la problemática de la retribución divina de los actos humanos, muchos intérpretes cristianos entenderán que Job y sus tres amigos se encuentran en planos diferentes: Elifaz, Bildad y Sofar, que representan la teoría tradicional, no creen en una vida más allá de la muerte, de modo que afirman que la retribución se produce durante la existencia terrena; Job, en cambio, cree en la vida del más allá, lo cual le permite pensar la retribución divina del comportamiento humano en términos diferentes.

Pero, ¿en qué se basan los exégetas cristianos para atribuir dicha creencia a Job? Fundamentalmente en la perícopa 19,25-27, entendida como una declaración —casi profética— de Job en la que confirma su fe en la existencia de un redentor personal, en la resurrección y en una vida del más allá en la que las injusticias de este mundo serán reparadas. Veamos antes las diferentes versiones del texto. El texto hebreo (ofrezco tres traducciones alternativas) dice lo siguiente:

Bien sé yo que existe mi Defensor [*go 'el*], quien al final se alzaré sobre el polvo / y que, desollado yo, aún en carne viva, veré a Eloaj. / Yo mismo lo veré; lo contemplarán mis propios ojos, y no otros. ¡Mis entrañas desgarradas al verlo! [Trebolle y Pottecher]

Yo sé que está vivo mi Vengador y que al final se alzaré sobre el polvo: / después de que me arranquen la piel, ya sin carne veré a Dios; / yo mismo lo veré, no como extraño, mis propios ojos lo verán. ¡El corazón se me deshace en el pecho! [Alonso Schökel]

Yo ya sé que mi vindicador vive y que, por último, se erguirá sobre la tierra; / pero [será] después de que mi piel haya sido arrancadas a tiras [como] ésta, mas yo querré ver a 'Eloah estando aún en mi carne. / Al cual quiero ver por mí mismo, y que mis ojos le contemplen y no otro: ¡mis riñones se consumen en mi interior! [Cantera-Iglesias]

³⁰² Vegas Montaner, 2014.

Job afirma que su *gō'ēl* está vivo, que al final se alzaré sobre el polvo y que él verá con sus ojos a Eloaj. Aunque el *gō'ēl* fue interpretado en la tradición cristiana como el redentor o liberador escatológico, era en realidad una figura del antiguo derecho judío: era el pariente próximo encargado de defender a las viudas y a los huérfanos (Pr 23,10-11), de casarse con la mujer del pariente difunto para garantizar la descendencia y el mantenimiento del patrimonio del clan (Dt 2,5-10), de rescatar las propiedades de un familiar confiscadas por deudas (Lv 2,25-28 y 25,23-43) o por haber sido vendido como esclavo (Lv 25,47-55) y, por último, de vengar la sangre de un familiar (Nm 35,16-33; Dt 19,6.11-13; Jos 20,5.9; Jue 8,19-21; 2 Sm 3,22-27.14,4-11)³⁰³. Defensor, abogado, vengador o redentor son algunas de las formas en que ha sido traducido, pero no debemos pensar en un redentor escatológico ni en alguien que redima al personaje pagando el rescate o el precio de la redención.

No es fácil saber quién podría ser 'mi defensor vivo' (*gō'ēli ḥay*) al que Job espera. No puede tratarse de un pariente próximo, pues Job acaba de decir (19,13-22) que es detestado por sus más íntimos (hermanos, parientes, vecinos, conocidos, huéspedes, siervos, mujer e hijos)³⁰⁴. Tampoco parece que pueda ser Dios, pues Job acaba de excluirlo, diciendo que le ha abandonado por completo (19,6-12) y porque lo que precisamente está buscando Job es un mediador que defienda su causa ante Dios. Job repite en varias ocasiones su deseo de vérselas con Dios y hablar directamente con Él para exponerle su causa (7,11; 9,35; 13,3.13-25) y su deseo de encontrar un árbitro imparcial que medie entre ambos (9,32-35), un testigo en el cielo que se alce en su favor: «Y ahora, mi Testigo en los cielos; en lo alto mi Defensor. / Abogado mío, compañero mío, lloran mis ojos ante Eloaj. / Que juzgue él entre Eloaj y un humano, como entre un hombre y su testigo» (16,19-21). Sea quien sea el *gō'ēli ḥay* que espera Job, es justo recordar, como hace Alonso Schökel, que «expresar un deseo hondo y oscuro queda muy lejos de profesar una fe explícita y precisa»³⁰⁵. Además, este 'defensor vivo' no se convirtió en el redentor escatológico cristiano hasta la Vulgata de Jerónimo varios siglos más tarde.

En la *Septuaginta*, aunque no se ha producido aún la evolución completa, se han operado cambios importantes que influirán mucho, como la traducción de la expresión *gō'ēli ḥay* como "el que va a liberarme sobre la tierra es eterno":

Sé de cierto que el que va a liberarme sobre la tierra es eterno. / Que se levante mi piel para sufrir esto, porque de parte del Señor esto se me cumplió. / Es lo que yo en mí mismo sé, lo que mi ojo ha visto, y no otro; y todo se me ha cumplido en mi pecho.

En el Job de los LXX, además, encontramos otros dos versículos que aluden a la resurrección. El primero es parte del apéndice griego al verso 42,17 y dice así: «Y está escrito que él de nuevo se levantará entre los que el Señor levanta» (42,17a). El segundo es un ligero cambio textual en el verso 14,14: la pregunta «Muere el humano, ¿revivirá? Todos los días de mi litigio he de resistir hasta que llegue mi turno» es convertida, en el texto griego, en afirmación: «Si muere el hombre, vivirá, cuando haya acabado los días de su vida; aguardaré, hasta que de nuevo nazca». Estos cambios tienen fácil explicación: en la época de la traducción del libro de Job al griego (s. II a. C.) la creencia en la resu-

³⁰³ Alonso Schökel y Sicre Díaz 2001: 349-351 y 362-367; Boskamp 2010: 150-153 y Treballe y Pottecher 2011: 143-144.

³⁰⁴ Treballe y Pottecher, 2011: 143. No perdamos de vista el hecho de que esta estrofa recurre al *topos* del abandono por parte de familiares y personajes cercanas, común en toda la literatura de lamentaciones de hombres justos en el Próximo Oriente Antiguo (cfr. *Diálogo de un desesperado con su ba*, n. 103-130; *Lamentación de un hombre ante su dios (sumerio)*, ll. 25-45, y *Ludlul bēl nēmeqi*, I,55-69.77-98).

³⁰⁵ Alonso Schökel y Sicre Díaz, 2001: 365.

resurrección del cuerpo se popularizó en algunos sectores del judaísmo, por lo que parece lógico pensar que los traductores introdujeran estas nociones. Sin embargo, no hay en el Job de los LXX indicios de la inmortalidad del alma, cosa que sí vemos en otros textos como el *Testamento de Job*.

El pasaje 19,25-27 se tradujo en la Vetus Latina de manera bastante fiel al texto de los LXX:

Scio enim quia aeternus est, qui me resoluturus est: super terram / resurget cutis mea, quae haec patitur: a Domino enim mihi haec contigerunt, / quorum ego mihi conscius sum; quae oculus meus vidit, et non alius, et omnia mihi consummata sunt in sinu³⁰⁶.

Fue la *Vulgata* de Jerónimo la que, a finales del s. IV, convierte el pasaje en una definitiva confesión de fe en el Redentor y en la resurrección, siendo esta versión la que pasó a las tradiciones vernáculas y a la liturgia cristiana de difuntos:

Scio enim quod redemptor meus vivat et in novissimo de terra surrecturus sim; / et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum; / quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo.

Pues yo sé que vive mi Redentor, y que en el último día he de resucitar de la tierra; / y de nuevo he de ser rodeado de mi piel y en mi carne veré a mi Dios, / a quien he de ver yo mismo, y mis ojos lo han de mirar, y no otro: esta mi esperanza está depositada en mi pecho [trad. de Scío de San Miguel].

Estos versos han tenido históricamente una enorme trascendencia y han sido transmitidos de diversas formas en las tradiciones latina, griega, judía e islámica. Entre los comentaristas, Juan Crisóstomo, que no encuentra la resurrección en las palabras de Job, representa una tradición de poco peso (con él se alinearon Dídimo, Alejandro Catequista, Policronio, Olimpodoro, Isidoro de Pelusio, Teodoreto y Juan Damasceno):

Este Job, que era justo, no sabiendo nada de la resurrección, se siente agitado por un oleaje, al desconocer la causa de sus sufrimientos.

El que me curó de la enfermedad, librándome, me renovará la piel, corrompida la sangre. Pues él hace sufrir y restaura, da la muerte y la vida³⁰⁷.

La tradición contraria, que sí leía este pasaje como una profesión de fe en la resurrección, está representada por padres latinos como Jerónimo, responsable de la *Vulgata*, o Gregorio Magno. A través de la tradición latina, los versos de Job 19,25-27 fueron incorporados en el Oficio de Difuntos [cfr. III.2 y anexo 5], afianzándose esta interpretación cristiana de Job que llega hasta nuestros días.

³⁰⁶ Apud Carnevale, 2010: 29.

³⁰⁷ *Catena Graecorum Patrum* de Nicetas, Apud Alonso Schökel y Sicre Díaz, 2001: 352.

5. Las nueve lecciones *ex libri Iob* de los Maitines del Oficio de Difuntos. Transcripción y traducción a partir del *Libro de Horas Clinton* (BNE VITR/23/10), del último cuarto del s. XIII

Texto latino ³⁰⁸	Traducción del latín	Traducción castellana actual
<p>SALMOS I nocturno [fol. 193r-199v]</p> <p>A/ Dirige Domine Deus meus in conspectu tuo uiam meam. Salmo 5: Verba mea auribus percipe, Domine [...]. A/ Conuertere Domine et eripe animam meam, quoniam non est in morte qui memor sit tui. Salmo 6: Domine ne in furore tuo arguas me [...]. A/ Nequando rapiat ut leo animam meam, dum non est qui redimat, neque qui salum faciat. Salmo 7: Domine Deus meus in te speraui [...].</p>		
<p>lectio i [Job 7,16b-21]</p>		
<p>Parce michi Domine. Nichil enim sunt dies mei. Quid est homo quia magnificas eum, ^[200r]aut quis apponis erga eum cor tuum. Uisitas eum diluculo et subito probas illum. Usquequo non parcis michi, nec dimittit me ut guciam saliuam meam. Peccaui. Quid faciam tibi, o cultos hominum? Quare posuisti me contrarium tibi et factus sum michi metipsi grauis? Cur non tollis peccatum meum, et quare non aufers iniquitatem meam? ^[200v]Ecce nunc in puluere dormio, et si mane me quesieris non subsistam. R/ Credo³⁰⁹ quod redemptor meus uiuit et in nouissimo die de terra surrecturus sum. <i>[...] et in carne mea uidebo Deum saluatorem meum.</i> V/ Quem uisurus sum ego ipse, et non alius, et oculi mei conspecturi sunt. <i>[et in carne].</i></p>	<p>Perdóname [Señor], que nada son mis días. ¿Qué es el hombre, para que le engrandezcas? ¿o por qué pones sobre él tu corazón? Le visitas de madrugada y de repente le pruebas. ¿Hasta cuándo no me perdonarás ni me dejarás tragar saliva? Pequé, ¿qué haré contigo, oh guardián de los hombres? ¿Por qué me has puesto en tu contra y me he vuelto una carga para mí mismo? ¿Por qué no quitas mi pecado, y por qué no retiras mi iniquidad? He aquí que duermo en el polvo, y si me buscares mañana, ya no subsistiré. R/ Pues yo sé que mi Redentor vive y que en el último día resucitaré de la tierra. <i>[...] y, en mi carne, veré a mi Dios [Salvador],</i> V/ a quien veré yo mismo, y no otro; lo contemplarán mis ojos. [Job 19,25-27a]</p>	<p>Déjame [Señor], que son un soplo mis días. ¿Qué es el hombre para que lo ensalces, para que te ocupes de él, lo inspecciones cada mañana y a cada instante lo pruebes? ¿Cuándo has de cesar de espíarme? ¿Cuándo, al menos, me dejarás tragar saliva? He pecado, y ¿a Ti qué te importa, centinela del hombre? ¿Por qué me elegiste como blanco y he de ser para Ti una carga? ¿Por qué no borras mi pecado y dejas pasar mi culpa? Sí, pronto yaceré en el Polvo, Tú has de buscarme, pero yo ya no estaré. R/ Bien sé yo que existe mi Defensor quien al final se alzaré sobre el polvo, y que, desollado yo, aún en carne viva, veré a Eloaj. V/ Yo mismo lo veré, lo contemplarán mis propios ojos, y no otros.</p>
<p>lectio ii [Job 10,1-7]</p>		
<p>Tedet animam meam uite mee; dimittam ^[201r]aduersum me</p>	<p>Se hastía mi alma de mi vida; soltaré mi razonamiento contra</p>	<p>Estoy hastiado de mi vida, daré rienda suelta a mi pena, habla-</p>

³⁰⁸ La transcripción es propia. He añadido signos de puntuación y separado el texto por versículos de acuerdo con las traducciones bíblicas modernas. Entre corchetes [], texto añadido que no estaba en el códice; entre llaves {} texto que estando en el códice, no se corresponde con el texto bíblico latino original. La traducción del latín del libro de Job es la de Scío de San Miguel 1807 con leves cambios. Los responsorios los he traducido yo. La traducción castellana moderna de Job es la de Trebolle y Pottecher 2011.

³⁰⁹ En este primer responsorio sustituye el verbo 'scio' (sé) por 'credo' (creo). En la *lectio viii*, en cambio, mantiene 'scio'.

<p>eloquium meum. Loquar in amaritudine anime mee. Dicam Deo: Noli me condemnare, indica michi cur me ita iudices. Nunquid bonum tibi uidetur si calumpnieris et opprimas me opus manuum tuarum, et consilium impiorum adiuues? Nunquid oculi carnei tibi sunt, aut sicut uidet homo et tu uidebis? Nunquid sicut dies hominis ^[201v] dies tui, et animi tui sicut humana sunt tempora, ut quieras iniquitatem meam et peccatum meum scruteris, et scias quia nichil impium fecerim, cum sit nemo qui de manu tua possit eruere?</p> <p>R/ Qui Lazarum resuscitasti a monumento fetidum, tu eis, Domine, dona requiem <i>et locum indulgentie</i>. V/ Qui uenturus est iudicare ^[202r] re uiuos et mortuos et seculum per ignem. <i>Et locum [...]</i>.</p>	<p>mí. Hablaré desde la amargura de mi alma. Diré a Dios: No me condenes, indicame por qué me juzgas así. ¿Acaso te parece bien calumniarme y oprimirme, que soy obra de tus manos, y favorecer el consejo de los impíos? ¿Acaso tienes ojos de carne, o ves como ve un hombre? ¿Acaso son tus días como los días del hombre, y tus años como los tiempos humanos, para que busques mi iniquidad y escudriñes mi pecado y sepas que yo no he cometido impiedad alguna, no habiendo nadie que me pueda librar de tu mano?</p> <p>R/ Tú, Señor, que a Lázaro resucitaste del sepulcro, dónales descanso <i>y lugar de indulgencia</i>. V/ Quien ha de venir a juzgar a vivos, a muertos y al mundo con fuego. <i>Y lugar [...]</i>.</p>	<p>ré desde mi amargura. Diré a Eloaj: No me condenes, hazme saber por qué me encausas. ¿Acaso te beneficias de mi opresión, mientras desdeñas el fruto de tus manos y fulguras en el consejo de los culpables? ¿Son tus ojos de carne? ¿ves como ve un mortal? ¿Son tus días como los de un humano, tus años los de un hombre para que puedas indagar mi iniquidad e investigues mi pecado? Sabes que no hay en mí culpa, pero tampoco quien me libre de tu mano.</p>
---	---	--

lectio iii [Job 10,8-12]

<p>Manus tue fecerunt me et plasmauerunt me totum in circuitu, et sic repente precipitas me? Memento, queso, quod sicut lutum feceris me, et in puluerem reduces me? Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus uestisti me, ossibus et neruis compegisti me. Uitam ^[202v] et misericordiam tribuisti michi, et uisitatio tua custodiuit spiritum meum.</p> <p>R/ Domine, quando ueneris iudicare terram, ubi me abscondam a uultu ire tue? <i>Quia peccaui nimis in uita mea</i>. V/ Commissa mea pauesco et ante te erubescio: dum ueneris iudicare noli me condemnare. <i>Quia [...]</i>.</p>	<p>Tus manos me hicieron, y me formaron todo en contorno, ¿y tan de repente me despeñas? Acuérdate, te ruego, que como barro me hiciste, y ¿al polvo me devuelves? ¿Acaso no me exprimiste como leche, y como queso me cuajaste? De piel y carnes me vestiste; con huesos y nervios me cosiste. Vida y misericordia me concediste, y tu visita custodió mi espíritu.</p> <p>R/ Señor, cuando vengas a juzgar la tierra, ¿dónde me esconderé del rostro de tu ira? <i>Porque pequé mucho en mi vida</i>. V/ Estoy espantado de mis actos y me ruborizo ante Ti: no me condenes cuando vengas a juzgar. <i>Porque [...]</i>.</p>	<p>Me hicieron tus manos; me modelaron; ahora me destruyes en redondo. Recuerda que me hiciste de barro y ¿al polvo me devuelves? ¿No me has vertido como leche, como queso me cuajaste, con piel y carne revestido, con huesos y tendones entretrejido? Sí, me has otorgado vida y favor continuo, tu providencia protegió mi aliento.</p>
--	--	---

SALMOS II nocturno [fol. 203r-210r]

A/ In loco pascue ibi me collocauit.

Salmo 23(22): Dominus regit me et nichil michi deerit [...].

A/ Delicta iuuentutis mee et ignorantias meas ne memineris, Domine.

Salmo 25(24): Ad te Domine leuauí animam meam [...].

A/ Credo videre bona Domini in terra uiuentium.

Salmo 27(26): Dominus illuminatio mea et salus mea: quem timebo? [...].

lectio iiiii [Job 13,23-28]

<p>Quantas habeo iniquitates et peccata? Scelera mea atque delicta ostende michi.</p> <p>Cur faciem ^[210v]tuam abscondis, et arbitraris me inimicum tuum?</p> <p>Contra folium quod uento rapitur ostendis potentiam tuam; et stipulam siccam persequeris.</p> <p>Scribis enim contra me amaritudines; et consumere me uis peccatis adolescentie mee.</p> <p>Posuisti in neruo pedem meum; et obseruasti omnes semitas meas et uestigia pedum meorum ^[211r]considerasti.</p> <p>Qui quasi putredo consumendus sum; et quasi uestimentum quod comeditur a tineam.</p> <p>R/ Heu michi, Domine, quia peccaui nimis in uita mea; quid faciam miser, ubi fugiam, nisi ad te, Deus meus? Miserere mei <i>dum ueneris in nouissimo die.</i></p> <p>V/ Anima mea turbata est ualde, sed tu, Domine, succurre ei. <i>Dum ueneris [...].</i></p>	<p>¿Cuántas iniquidades y pecados tengo? Muéstrame mis maldades y delitos.</p> <p>¿Por qué escondes tu rostro, y me cuentas por enemigo tuyo?</p> <p>Contra una hoja que es arrebatada por el viento, muestras tu poderío; y persigues a una paja seca.</p> <p>Escribes, pues, amarguras contra mí y me quieres consumir con los pecados de mi juventud.</p> <p>Has puesto en un cepo mi pie; has observado todas mis sendas y has considerado las huellas de mis pies.</p> <p>Yo, que como la podre he de ser consumido, y como vestido comido por la polilla.</p> <p>R/ Heme aquí, Señor, que he pecado mucho en mi vida. ¿Qué haré, pobre de mí? ¿Dónde iré sino hacia ti, Dios mío? Ten piedad de mí <i>cuando vengas en el último día.</i></p> <p>V/ Mi alma está muy turbada, pero tú, Señor, socórrela. <i>Cuando vengas [...].</i></p>	<p>¿Cuántas son mis iniquidades y pecados? Dame a conocer mis delitos y faltas.</p> <p>¿Por qué me ocultas tu cara? ¿por qué me consideras tu enemigo?</p> <p>¿Para qué asustar a una hoja que vuela; perseguir sin más paja seca?</p> <p>Dictas castigo contra mí; mis maldades de antaño me cargas.</p> <p>En cepos metiste mis pies; vigilas mis movimientos y escrutas las huellas de todos mis pasos.</p> <p>Como lo pútrido se consume, al igual que manto apolillado³¹⁰.</p>
---	--	--

lectio v [Job 14,1-6]

<p>^[211v]Homo natus de muliere, breui uiuens tempore, repletur multis miseriis,</p> <p>Qui quasi flos egreditur et conteritur et fugit uelut umbra, et nunquam in eodem statu permanet;</p> <p>[Qui quasi putredo consumendus sum; et quasi uestimentum quod comeditur a tineam].</p>	<p>El hombre nacido de mujer, viviendo breve tiempo, está relleno de muchas miserias;</p> <p>Que como flor sale y es ajado, y huye como sombra, y jamás permanece en un mismo estado.</p> <p>[Que como la podre he de ser consumido, y como vestido comido por la polilla].</p>	<p>El humano, el nacido de mujer, corto de días, saciado de inquietud,</p> <p>al igual que una flor brota y se marchita, se desvanece tal que una sombra, no se tiene en pie;</p> <p>[como lo pútrido se consume al igual que manto apolillado].</p>
--	---	--

³¹⁰ Treballe propone, siguiendo a Pope, resituar este verso después de 14,2. Véase cómo queda en el texto de la *lectio v*.

<p>Et dignum ducis super huiusmodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in iudicium?</p> <p>Quis potest facere mundum de inmundo conceptum semine? Non^[212r]ne tu qui solus es?</p> <p>Breues dies hominis sunt; numerus mensium eius apud te est. Constituisti terminos eius, qui preteriri non poterunt.</p> <p>Recede paululum ab eo, ut quiescat donec optata ueniat, et sicut mercennarii, dies eius.</p> <p>R/ Ne recorderis peccata mea, Domine, <i>dum ueneris iudicare seculum per ignem.</i></p> <p>V/ Dirige Domine Deus meus^[212v] in conspectu tuo uiam meam. <i>Dum ue[neris...].</i></p>	<p>¿Y tienes por cosa digna abrir tus ojos sobre este tal, y traerle a juicio contigo?</p> <p>¿Quién puede hacer limpio al que de inmunda simiente fue concebido? ¿Quién sino tú, que eres solo?</p> <p>Breues son los días del hombre; en ti está el número de sus meses: has establecido sus términos, más allá de los cuales no podrá pasar.</p> <p>Retírate un poquito de él, para que repose, hasta que llegue su día deseado, como el del jornalero.</p> <p>R/ No recuerdes mis pecados, Señor, <i>cuando vengas a juzgar el mundo con fuego.</i></p> <p>V/ Dirige, Señor Dios mío, mi camino hacia tu presencia. <i>Cuando ve[ngas...].</i></p>	<p>Y Tú, ¿clavas los ojos en semejante criatura y la conduces a juicio frente a ti?</p> <p>¿Quién puede sacar pureza de lo inmundo? ¡Ni uno!</p> <p>Si están fijados sus días; si el número de sus meses de ti depende; si le has puesto un límite que no franqueará.</p> <p>¡Cesa de mirarlo y déjalo en paz, hasta que complete su jornada como un bracero!</p>
<p>lectio vi [Job 14,13-16]</p>		
<p>Quis michi hoc tribuat, ut in inferno protegas me, et abscondas me donec pertranseat furor tuus, et constituas michi tempus in quo recorderis mei?</p> <p>Putasne mortuus homo rursum uiuat? Cunctis diebus quibus nunc milito, expecto donec ueniat inmutatio mea.</p> <p>Uo^[213r]cabis me et ego respondebo tibi. Operi manuum tuarum porriges dexteram.</p> <p>Tu quidem gressus meos dinumerasti; sed parce peccatis meis.</p> <p>R/ Domine, secundum [actum] meum noli me iudicare; nichil dignum in conspectu tuo egi. <i>Ideo deprecor maiestatem tuam ut tu Deus deleas iniquitatem meam.</i></p> <p>V/ Amplius laua me, Domine, ab iniusticia mea et a delicto^[213v] meo munda me, quia tibi soli peccaui. <i>Ideo [...].</i></p>	<p>¿Quién me diera que me escondieses en el inferno y me ocultaras hasta que pasase tu furor, y me aplazases el tiempo en que te acuerdes de mí!</p> <p>¿Crees acaso que muerto un hombre volverá a vivir? Todos los días en los que ahora milito, espero hasta que llegue mi mudanza.</p> <p>Tú me llamarás y yo te responderé. Alargarás la derecha a la obra de tus manos.</p> <p>Tú ciertamente contaste mis pasos, pero perdona mis pecados.</p> <p>R/ Señor, no me juzgues según mis [actos]; no hice nada digno a tus ojos. <i>Por ello, ruego tu majestad, para que tú, Dios, borres mi iniquidad.</i></p> <p>V/ Lava del todo mi injusticia, Señor, y limpia mi pecado, porque contra ti solo pequé. <i>Por ello [...].</i></p>	<p>Si, al menos, me escondieses en el Seól, me ocultaras hasta que se aplaque tu cólera, y fijases un límite para acordarte de mí.</p> <p>Muere el humano, ¿revivirá? Todos los días de mi litigio he de resistir, hasta que llegue mi turno.</p> <p>Tú me llamarías, y yo te respondería; tendrías nostalgia por la obra de tus manos.</p> <p>No íbas a contar mis pasos entonces, ni a acechar mi iniquidad.</p>

SALMOS IIIer nocturno [213v-221v]

A/ Complacet tibi, Domine, ut eruas me; Domine, ad adiuuandum me respice.

Sal 40(39): Exspectans exspectaui Dominum, et intendit michi [...].

A/ Sana animam meam, quia peccaui tibi.

Sal 41(40): Beatus {vir} qui intelligit super egenum et pauperem: in die mala liuerauit eum Dominus [...].

A/ Sitiuit anima mea ad Deum [fortem] uiuum: quando ueniam et apparebo ante faciem Domini?

Sal 42(41): Quemadmodum desiderat ceruus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus [...]

lectio vii [Job 17,1-3.11-15]

<p>Spiritus meus attenuabitur; dies mei breuiabuntur; et solum michi superest sepulcrum. Non peccaui; et in amaritudinibus moratur oculus meus. Libera me, Domine, et pone me iuxta te; et cuius^[222r]uis manus pugnet contra me. Dies mei transierunt; cogitationes mee dissipate sunt, torquentes cor meum. Noctem uerterunt in diem; et rursum post tenebras spero lucem. Si sustinero, infernus domus mea est; et in tenebris strauit lectulum meum. Putredini dixi: Pater meus es; mater mea, et soror mea, uermibus. Ubi est er^[222v]go nunc prestolatio mea? et patientia mea? Tu es, Domine Deus meus. R/ Peccantem me cotidie et non me penitentem, timor mortis conturbat me. <i>Quia in inferno nulla est redemptio. Miserere mei, Deus, et salua me.</i> V/ Deus, in nomine tuo saluum me fac et in uirtute tua libera me. <i>Quia [...].</i></p>	<p>Mi espíritu se va atenuando, mis días se abrevian y solo me resta el sepulcro. No pequé, y en amarguras se detienen mis ojos. Líbrame, Señor, y ponme cerca de tí, y la mano de quien quiera pelee contra mí. [...] Mis días pasaron, mis pensamientos se desvanecieron, atormentando mi corazón. La noche convirtieron en día, y de nuevo después de las tinieblas espero la luz. Si aguantare, mi casa es el sepulcro, y en las tinieblas he tendido mi camilla. A la podre he dicho: Eres mi padre; mi madre y mi hermana, a los gusanos. ¿Dónde está, pues, ahora mi esperanza? ¿Y mi paciencia? {Eres tú, Señor Dios mío}. R/ El temor de la muerte me entristece, a mí, que pecco cada día y no me arrepiento; <i>porque en el infierno no hay redención. Ten piedad de mí, oh Dios, y sálvame.</i> V/ Sálvame, oh Dios, en tu nombre y con tu poder libérame; <i>porque [...].</i></p>	<p>Consumado mi aliento, cumplidos todos mis días ¡a mí las tumbas! En verdad son los falsarios mi compañía; de noche entre hostigadores cierro los ojos. ¡Deposita ya fianza por mí! ¿quién dará la mano por mí? [...] Han transcurrido mis días, se han roto mis músculos, las cuerdas de mi corazón. Convierten la noche en día cercana está la luz a la cara de la oscuridad. Sólo espero habitar el Seól extender mi lecho entre las Tinieblas, llamar «Padre» al Pudridero; «Madre», «Hermana mía», a la Gusanera. ¿Dónde ha quedado mi esperanza? mi esperanza, ¿quién la puede vislumbrar?</p>
--	--	--

lectio viii [Job 19,20-27]

<p>^[223r] Pelli meae consumptis carnis adhesit os meum et derelicta sunt tantummodo labia circa dentes meos. Miseremini mei, miseremini mei, saltem uos amici mei quia ma-</p>	<p>A mi piel, consumidas las carnes, se han pegado mis huesos, y solo me han quedado los labios alrededor de mis dientes. Apiadaos de mí, apiadaos de mí, siquiera vosotros mis amigos,</p>	<p>Pegada tengo la carne a la osamenta y escapo con la piel entre los dientes. ¡Piedad, piedad, amigos míos, que me ha atizado la mano de</p>
---	---	--

<p>nus Domini tetigit me.</p> <p>Quare persequimini me sicut Deus, et carnibus meis saturamini?</p> <p>Quis michi tribuat ut scribantur sermones mei! ^[223v] Quis michi det ut exarentur in libro stillo ferreo aut plumbi lamina uel certe sculpantur in silice!</p> <p>Scio enim quod redemptor meus uiuit, et in nouissimo die de terra surrecturus sum; et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea uidebo Deum, {Saluatorem meum}, quem uisurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt, et ^[224r] non alius. Reposita est hec spes mea in sinu meo.</p> <p>R/ Requiem eternam dona eis, Domine, <i>et lux perpetua luceat eis.</i></p> <p>V/ Qui Lazarum resuscitasti a monumento fetidum, tu eis, Domine, dona requiem <i>et lux [...].</i></p>	<p>porque la mano del Señor me ha tocado.</p> <p>¿Por qué me perseguís como Dios, y os hartáis de mis carnes?</p> <p>¿Quién me diera que mis palabras fuesen escritas! ¿Quién me diera que se imprimiesen en un libro con punzón de hierro, o en plancha de plomo, o que con cincel se grabasen en pedernal!</p> <p>Pues yo sé que vive mi Redentor, y que en el último día he de resucitar de la tierra; y de nuevo he de ser rodeado de mi piel y en mi carne verá a mi Dios,</p> <p>a quien he de ver yo mismo, y mis ojos lo han de mirar, y no otro: esta mi esperanza está depositada en mi pecho.</p> <p>R/ Descanso eterno dónales, Señor, <i>y que la luz perpetua les ilumine.</i></p> <p>V/ Tú, Señor, que a Lázaro resucitaste del sepulcro, dónales descanso <i>y que la luz [...].</i></p>	<p>Dios!</p> <p>¿Por qué me perseguís como Él e insaciables sois con mi carne?</p> <p>¿Ojalá fuesen escritas mis palabras! ¡grabadas en bronce quisiera verlas!</p> <p>Con punzón de hierro y plomo esculpidas para siempre en roca.</p> <p>Bien sé yo que existe mi Defensor, quien al final se alzaré sobre el polvo, y que, desollado yo aún en carne viva, verá a Eloaj.</p> <p>Yo mismo lo verá, lo contemplarán mis propios ojos, y no otros. ¡Mis entrañas desgarradas al verlo!</p>
<p>lectio ix [Job 10,18-22]</p>		
<p>Quare de uulua eduxisti me? Qui utinam consumptus essem ne oculus me uideret; fuisset quasi [qui] non essem: de utero ^[224v] translatus ad tumulum.</p> <p>Nunquid non paucitas dierum meorum finietur breui. Dimitte me ergo ut plangam paululum dolorem meum</p> <p>antequam uadam et non reuertar ad terram tenebrosam et operam mortis caligine, terram miserie et tenebrarum ubi umbra mortis, et nullus ordo, et sempiternus horror inhabitans. ^[225r]</p> <p>R/ Libera me, Domine, de morte eterna in die illa tremenda <i>Quando celi mouendi sunt et terra. Dum ueneris iudicare</i></p>	<p>¿Por qué me sacaste de la matriz? Ojalá hubiera perecido, para que ningún ojo me viera. Hubiera sido como si no fuera, desde el vientre trasladado al sepulcro.</p> <p>¿Por ventura el corto número de mis días no se acabará en breve? Déjame pues, que llore un poquito mi dolor</p> <p>antes que vaya y no vuelva a la tierra tenebrosa y cubierta de oscuridad de muerte, tierra de miseria y de tinieblas, en donde habita sombra de muerte, y ningún orden sino un horror sempiterno.</p> <p>R/ Líbrame, Señor, de la muerte eterna aquel terrible día, <i>cuando los cielos y la tierra tiemblen, cuando vengas a juzgar</i></p>	<p>¿Para qué hiciste que me parieran? Mejor haber expirado sin ser visto, Ser como si no hubiera sido, llevado del vientre al sepulcro.</p> <p>Contados están mis días, ¡cesa pues! Déjame y por un instante hallaré paz</p> <p>antes de partir para no volver, al país de las tinieblas y sombras de muerte, tierras de negrura, de oscuridad de sombra y desorden, donde hasta la claridad es densa sombra</p>

<p><i>seculum per ignem.</i></p> <p>V/ Dies illa, dies ire, calamitatis et miserie; dies magna et amara ualde. <i>Quando celi [...].</i></p> <p>V/ Quid ergo miserimus, quid dicam uel quid faciam, dum nihil boni proferam ante tantum iudicem? <i>Dum [...].</i></p> <p>^[225v]V/ Tremens factus sum ego, et timeo: {cum}{[=dum]} discussio uenerit atque uentura ira. <i>Dum [...].</i></p> <p>V/ Creator omnium rerum, Deus, qui me de limo terre formasti et mirabiliter sanguine proprio redemisti corpusque meum licet modo putrescat de sepulchro facias in die iudicii resuscitari. Exaudi, exaudi me ut animam meam in sinu Habrahe [=Abrahae] patriarche tui iubeas collocari. <i>Libera me [...].</i></p> <p>V/ Libera me, Domine, de uiuis in^[226r]ferni. <i>Qui portas ereas confregisti et uisitasti infernum et dedisti eis lumen ut uiderent te qui erant in penis tenebrarum.</i></p> <p>V/ Clamantes et dicentes: aduenisti, redemptor noster. <i>Qui portas [...].</i></p>	<p><i>al mundo con fuego.</i></p> <p>V/ Ese día, ese día de ira, de calamidad y miseria; extenso y más que amargo día. <i>Quando los cielos [...].</i></p> <p>[etc.]</p>	
---	--	--



Fig. 9. Miniatura de la primera página del Oficio de Difuntos del Libro de Horas Clinton (BNE VITR/23/10, fol. 183r).

