

Víctor Herrero de Miguel, *Carne escrita en la roca. La poética implícita del libro de Job*, Tesis y Monografías 71, Verbo Divino, Estella 2018, 574 p.

El libro corresponde a la publicación de la tesis doctoral defendida por el autor (a.) en la Universidad Pontificia Comillas en 2017 bajo la dirección del Dr. Enrique Sanz Giménez-Rico S.J. Para el autor, en el libro de Job podemos encontrar “un poema sobre el arte de hacer poemas, un metapoema que se ocupa de la poesía” (p. 29). El autor se propone hacer aflorar la poética implícita en el libro por medio de la escucha de la voz de Job. Para ello, el autor propone un diálogo a tres bandas: Job, los poetas clásicos (castellanos), y él mismo. Tres poetas entre los que se establece una conexión hermenéutica en la que el diálogo es posible. El imposible diálogo entre Job, sus tres amigos y Elihú, es posible entre Job, los poetas y el autor.

El autor elabora su propia teoría literaria y cita diversas obras de teoría literaria (A. García Berrio, *Teoría de la literatura*; R. Jakobson, “Linguistics and Poetics”; C. Guillén, *De la forma a la estructura*; R. Wellek (el autor escribe Welleck, por un desliz, p. 49, nota 27), *Concepts of Form and Structure*; J.L. Austin, *How to Do Things with Words*; J.R. Searle, *Speech Acts*; R. Barthes, *La mort de l'auteur*; M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur ?*; J. Cohen, *Structure du langage poétique*; J. Ferraté, *Teoría del poema*; F. Stanzel, *Theorie des Erzählens*; W. Booth, *The Rhetoric of Fiction*; S. Chatman, *Story and Discourse*; S. Rimmon-Keinan, *Narrative Fiction*. Así, trata sobre la relación entre *literariedad* y *poeticidad*, o sobre la que existe entre lo que llama *actos de habla del autor real*, el *narrador* y el *personaje* (p. 56-58). Define como *actos de habla* “la emisión de un enunciado realizada en las circunstancias apropiadas y que genera unos efectos determinados” (p. 55). De la disonancia entre el *acto locutivo* (lo que el texto dice) y el *acto ilocutivo* (los efectos que el texto produce) emerge el *yo poético*. Es decir, la maldición del día de nacimiento no lleva a la aniquilación del yo que habla, sino precisamente a su emergencia. Maldiciendo, hablando, es como este yo se hace presente: “vivir es producir el poema” (p. 58).

En la *Parte I* del trabajo, titulada *Poemas en el aire* (p. 39-469), el autor analiza todos y cada uno de las intervenciones poéticas de

Job anteriores a la intervención final de Dios. Cada uno de ellos son abordados de forma individualizada, teniendo en cuenta la división en capítulos, pero prestando atención también a la “progresión temática y formal” a lo largo de todo el libro (p. 31). En cada capítulo procede del siguiente modo: a) *Traducción*. El autor ofrece una traducción propia, buscando “un texto castellano que transmita actualidad y fuerza poética” mediante “la musicalidad de las palabras, las conexiones semánticas existentes..., los tropos y las figuras, ... el universo de sentido al que cada verso apunta” (p. 31). En su traducción, el autor cuida los posibles juegos sonoros (aliteración) a los que dé lugar el texto –como en la traducción de  $\text{וְהָאֵמֶר לְחָרֶם וְלֹא יִרְרָה}$  (Job 9,7) como “Veta al sol su luz” (p. 137)–, e incluso el ritmo del endecasílabo donde sea posible. b) *Notas a la traducción*, en los que aborda con bastante amplitud las cuestiones de crítica textual o las razones de tipo poético que justifican la traducción. Tiene en cuenta los comentarios a Job de Gray, Morla, Alonso Schökel–Sicre, Clines, Mies. Fohrer, Dhorme, Morla, Seow, entre otros. c) *Presentación*, de carácter breve, en el que aborda algún motivo que en cierto modo unifica temáticamente ese poema. d) *Ambiente estructural*. Reconoce que identificar qué es la estructura de un texto “no es un asunto nada claro” (p. 49). Siguiendo a Simian Yofre, prefiere hablar de “ambiente estructural”, que determinaría los movimientos o partes de un poema en tanto “segmentos que se articulan y forman un conjunto compacto susceptible de ser captado como tal” (p. 50). e) *Desarrollo*, que constituye el comentario a los elementos del ambiente estructural presentado en el punto anterior para poder escuchar lo que la voz de Job dice sobre su voz, de tal forma que encontremos en ella “una reflexión acerca del lenguaje” (p. 32). f) *Teología de la poética*, breve apartado final que recoge sintéticamente el fruto de cada lectura.

El autor, como buen crítico literario, cobra la necesaria distancia respecto de la obra literaria para evidenciar sus sentidos –como se puede apreciar en la profundidad del análisis filológico y en la discusión de las distintas posibilidades de traducción, o en la determinación del ambiente estructural–, pero esta exigencia no le hace olvidarse de que él mismo es un poeta. La poesía es una experiencia y un quehacer universal a todo ser humano, como es también universal la experiencia del dolor y de la búsqueda de su superación por medio de la palabra. Por ello, el autor hace el esfuerzo poner en diálogo a Job y a los poetas de nuestro tiempo, cara a cara. Cada poema de Job viene leído a luz de un texto de un poeta contemporáneo en un interesante círculo intertextual que los hace ser contemporáneos, hasta el punto de atreverse a decir, por ejemplo, a propósito de la poética implícita de Job 21,2-34 en comparación con el poema *Epístola a los transeúntes* del poeta peruano César Vallejo, que “Job hace suyo el

verso de César Vallejo y derrama su *inmensidad a cántaros*” (p. 340). Los capítulos que analizan los poemas de Job toman su título de una frase tomada del poeta de turno. Recogemos aquí los textos analizados y la poética implícita que subyace en cada uno de ellos, junto con su título y el nombre del poeta que dialoga con Job.

1. Job 3,3-26 (*Cantar la canción errónea*, Antonio Gamoneda). En el arranque de su discurso, Job expresa el deseo de muerte, de quedar en la nada; de cuya experiencia surge el *yo poético* renacido, precisamente en el poema, a través de la palabra gritada.
2. Job 6,2-30 (*El desvío necesario*, Juan Ferraté). En la primera respuesta a Elifaz se vislumbra un uso del lenguaje desviado del uso normal, que es en lo que radica el lenguaje poético, un desvarío verbal provocado por el sufrimiento y la decepción ante el comportamiento engañoso de sus interlocutores, lo que le impulsa a salir.
3. Job 7 (*Carne hecha palabra*, Juan Antonio González Iglesias). Es “un poema levantado entre el cuerpo y la palabra” (p. 117), en un movimiento giratorio triangular vida-expresión-vida: “para el *yo poético*, la palabra es una forma de existir: a ella se llega desde la experiencia y desde ella se encara el mundo” (p. 128), y desde ese cuerpo lacerado interpela a Dios.
4. Job 9,2-36 (*Arañando el lenguaje*, Blas de Otero). En la respuesta a Bildad, el *yo poético* constata “la imposibilidad del único diálogo necesario: el que él, constructor del discurso, quisiera entablar con Él, constructor de la vida” (p. 144) con un movimiento ondeante entre el *yo poético* y Dios, en el que Job experimenta los límites del lenguaje, a pesar de lo cual sigue caminando y arañando sobre el lenguaje buscando un sentido.
5. Job 10,1-22 (*La vida más honda*, Eloy Sánchez Rosillo). Todo poema es *taller y obra*, y el poeta construye su obra en medio de la *experiencia* de la vida. Poesía y experiencia vital están en referencia recíproca. Este poema encuadra la experiencia de Dios –quién es Dios (v. 2-7) quién es Dios *para mí* (v. 8-12), quien es Dios *en verdad* para mí (v. 13-17)– en medio de una declaración de intenciones poéticas (vv. 1 y 18-22). El *yo poético* desciende a los abismos, fondos y cimientos de Dios para observar su altura.
6. Job 12,2-35 (*La palabra ante el abismo*, Antonio Gamoneda). En la respuesta a Sofar, la palabra aparece como algo *frágil* comparada con el abismo de la caducidad y el dolor, pero

es también la *esperanza* última. Los poemas de Job 12-14 se pueden entender como un tríptico que presentan la palabra del hombre (Job 12), el rostro de Dios (Job 13) y el rostro del hombre (Job 14).

7. Job 13,1-27 (*Un faro de niebla*, José Mateos). La palabra se revela como “*faro de niebla*, instrumento, precario y precioso para alumbrar la vida y vislumbrar en ella, en sus claroscuros, la presencia de Dios” (p. 218). El *yo poético* expresa un deseo de hablar con Dios, de ser escuchado y de poner en juego la vida por medio de la palabra. Nos aparece el Dios que escribe sobre el ser humano por medio del dolor (Job 13,26).
8. Job 13,28-14,22 (*Un deslumbrante corazón*, Juan Gil-Albert). La caducidad del ser humano comparada con la esperanza del árbol. Pero en descubrir las sombras de desesperanza que alberga el ser humano por medio de la palabra reside su propia dignidad.
9. Job 16,2-22 (*Verdad del aire*, Carlos Puyol). Expresa “la irreductibilidad de la experiencia de Dios a una fórmula verbal, la necesidad de liberar, por medio del lenguaje, la atadura a la que la palabra ha sido sometida” (p. 268). La tarea poética de hablar de Dios y sobre Dios le conduce a Job al fondo de la existencia humana misma.
10. Job 17,1-16 (*A favor de la vida*, Joan Margarit). “Job ... se adentra en la muerte asido al hilo de la palabra [...] pide a Dios que sea garante del proceso” (p. 297-298).
11. Job 19,2-29 (*Entre el ser y la nada*, Juan Cobos Wilkins). Job mantiene con su palabra un difícil equilibrio entre la *nada* y el *ser*, es decir, “entre *la vida sin Dios* (v. 2-22) y la vida soñada junto a Él (v. 25-29).
12. Job 21,2-34 (*Inmensidad a cántaros*, César Vallejo). La experiencia de la vida cuestiona la verdad recibida sobre el desgraciado destino que le espera al malvado. Job acude a la palabra “como a un ancla que le mantiene sujeto a la vida” (p. 340), deshaciendo el camino que comunica la palabra y la experiencia, en un ejercicio poético de deconstrucción.
13. Job 23,2-17 (*Un pulso que golpea las tinieblas*, Gabriel Celaya). Job busca a Dios a lo largo de un amplio horizonte geográfico y cósmico, sin poder encontrarlo, para, quizá, poder encontrarlo escondido en la palabra que habita en lo íntimo del hombre.
14. Job 24,1-17,25 (*Libre en esta inmensa celda*, Gloria Fuertes). Job se adentra en una descripción metafórica del mundo, lo que le llena de dolor, pero “a pesar del dolor que le provoca

todo cuanto nombra (o precisamente porque el dolor nace del acto de poetizar), Job encuentra en su palabra un oasis de libertad en la inmensa *celda de castigo de la tierra*” (p. 395). Del yo poético se destaca “la convicción de estar mirando atentamente el mundo y catalogando el caos con honestidad (v. 25)” (p. 384).

15. Job 27,2-6.11-12 (*El extraño fósforo de la vida*, William Carlos Williams). Otro triángulo entre *Dios*, la *vida* (vosotros) y la *palabra* (yo) por medio de una palabra que “enciende y mantiene iluminado el fondo secreto de la vida” (p. 392).
16. Job 29,2-25 (*Sin dirección y para siempre*, Luis Rosales). Poema *onírico* en el que Job vuelve a la tienda de la juventud y a las puertas de la ciudad, y hace de su vida “una carta sin dirección (¿a quién habla?) y escrita, aunque focalizada en su pasado, para siempre”. El poema bascula entre “el dinamismo relacional de la palabra y la evolución del yo poético hasta el punto de identificarse, en el último movimiento de la pieza, con la imagen de Dios que ofrece en el inicio de la misma” (p. 414).
17. Job 30,1-31 (*La palabra fatigada*, Blanca Varela). En estrecha relación con el poema anterior y con el siguiente, la “realidad simbólica” aparece en este texto como cifra de la “realidad exterior”: “Así funciona la poesía de Job: ofreciendo como verdad la verdad poética” (p. 431). Job busca superar la fatiga de la palabra ante la burla ajena y el silencio de Dios.
18. Job 31,1-40 (*El naufrago metódico*, Luis Rosales). Por debajo de la apariencia de un poema que se presenta como un largo repaso del pasado ético impecable de Job, nos encontramos con un “vasto ejercicio de lenguaje”, ya que Job intenta “hacer de la palabra el aval de la vida” (p. 460). “Como el naufrago metódico, el yo poético despliega sobre la playa sus días [...] Job, haciendo de Dios el medidor de su vida, afronta un tramo distinto en la relación con Él” (p. 469).

En la *Parte II* del trabajo (Antropología teológica del quehacer poético, p. 473-529) el autor aborda el estudio de las últimas palabras de Job que nos acercan más profundamente al “hombre Job”, en las que “de la voz fingida [fingida en el sentido de creada, elaborada a través del quehacer poético] saltamos hacia la forma humana que configura esa voz y que es resultado de ella”. Constituyen una antropología abierta a una experiencia de Dios nueva como resultado del quehacer poético.

*Las últimas palabras de Job (40,4-5; 42,2-6)*. En 31,35 Job declara su intención de sellar sus palabras para siempre. Sin embargo, se atreve

a hablar otra vez tras los largos discursos de Elihú y de Dios. Para el autor Job 40,4-5; 42,2-6 constituye un “texto único”, a pesar de estar separados por el discurso de Dios sobre Leviatán y Behemot. No suponen una retractación de lo que Job ha expresado en todos sus poemas anteriores, sino una situación existencial –“soy un ser de paso” (40,4)–, un replanteamiento del discurso, un desplazamiento hacia un silencio temporal –expresado como “con mi mano tapo mi boca” (40,4)– y un lenguaje más profundo desde una nueva ubicación existencial (42,2-6). Job *reconoce* (יָדַע) la verdadera ubicación existencial de YHWH, su modo de relacionarse con la creación. Por un lado, YHWH tiene un “*poder de*” (יָכַל) crear las cosas, de dar y hacer maravillas, un poder bueno, que no es un “*poder sobre*” las cosas –que implicaría cólera, violencia, destrucción, como parece que reclamaba Job en la primera parte–. Por otro lado, YHWH actúa desde su “deseo” (מְזַמָּה), en reciprocidad a su “poder”. Desde estos presupuestos Job se replantea su relación más profunda con Dios –desde su ubicación existencial personal (“un ser de paso”, “no conocía”) y la nueva ubicación existencial de Dios (*poder y deseo*)–, en la que le pide a Dios que le *escuche* (שָׁמַע־נָא), que le permita *preguntarle* (אֲשַׁאל־ךָ) y que le *instruya* sapiencialmente (וְהוֹדִיעֵנִי). Así, el *yo poético* de Job se abre a un nuevo diálogo con Dios más profundo.

*Traducción e interpretación de Job 42,5.* El autor propone una interpretación y una traducción novedosa del famoso versículo de Job 42,5: דָּרָאָה עֵינַי רָאִיתִיךָ וְעַתָּה אֶרְאֶתְךָ: “Te oigo con lo que el oído oye, y mi ojo ahora te ve”. Esta lectura viene avalada por Mies, Van Wolde, Clines, y otros. La interpretación tradicional (cf. “Te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos”, en la Biblia de la CEE; “Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos”, Alonso Schökel – Sicre) interpreta que la oración da testimonio del cambio que Job experimenta: de conocer a Dios “de oídas” a poder conocerlo y verlo con los propios ojos. El autor se fundamenta en: a) *El valor de la expresión* וְעַתָּה (=) – ¿conjunción adversativa? + עַתָּה – adverbio de tiempo “ahora”). El autor, en contra de la interpretación tradicional mayoritaria –que la considera una expresión adversativa–, opina que “puede ser leída como un puente que une”. b) *La consecución temporal entre* שָׁמַעְתִּיךָ וְרָאִיתִיךָ. La interpretación tradicional sitúa שָׁמַעְתִּיךָ en el pasado habitual o imperfecto (“te conocía de oídas”) y רָאִיתִיךָ en un pasado perfecto (“Te han visto mis ojos”). El autor considera que las dos formas verbales están indicando un tiempo *presente*. c) *Oír* (שָׁמַע) y *ver* (רָאָה) a Dios. Son dos formas paralelas de conocimiento de Dios que están en un mismo nivel, sin relación de oposición entre ellas. Ver a Dios no es superior a oír a Dios, como daría a entender la interpretación tradicional.

*Traducción e interpretación de Job 42,6.* Para el autor el verso que recoge la última intervención de Job (עַל־כֵּן אֲמַאֵס וְנִחַמְתִּי עַל־עֵפֶר וְאֶפְרַי) =

“Por eso me postro –y recibo el consuelo / sobre el polvo y la ceniza”), con toda su complejidad, presenta una “polifonía de sentidos” y tiene un “carácter deliberadamente abierto” (p. 498). El autor lo lee a la luz de los capítulos 40-42 donde Job plantea un lenguaje nuevo y una nueva relación con Dios. En nuestro verso, Job abraza su condición humana (“el polvo y la ceniza”) y la celebra (“me postro y recibo el consuelo”). Son las últimas palabras, pero también las palabras nuevas de un hombre nuevo: precisamente del hombre que surge cuando se ha dictado la abolición de la propia existencia (Job 3,3), se ha abierto a la voz poética y declara el asombro por la existencia humana. Frente a los estudios que piensan que “los grandes temas que a lo largo del libro van surgiendo no reciben, ni en el final poético ni en el epílogo en prosa, una completa resolución” (p. 506), el autor cree que precisamente en 42,5-6 encontramos el final poético al que conduce todo el libro. La palabra no como huida de la realidad, sino como profundización en la propia existencia, como estiramiento de la posibilidad de ser. Job, al final, dice conocer quién es él y quién es Dios. Un conocimiento  *fingido* , es decir, formado y modelado, creado a través de la palabra.  *Palabra*  y  *silencio*  se cruzan para hacer posible el encuentro entre Job y Dios: “A ese Dios, Job llega por la escalera que construyen sus palabras, mientras que ese Dios avanza hasta Job a través del camino que traza su silencio” (p. 513). El silencio de Dios es lo que permite a Job hablar, destruir la imagen que tiene de Dios y de sí mismo, y construir mediante la palabra una imagen nueva de ambos. El autor piensa, incluso, que la alegría y la felicidad son dos de los ejes de la antropología que subyace en el libro de Job (p. 519), y ve su rastro en varios poemas de Job.

Presento, para concluir, algunas observaciones críticas. Se podían haber traducido algunas citas de la Biblia hebrea que quedan solo en hebreo, teniendo en cuenta, además, la gran capacidad del autor por encontrar sugestivas resonancias para verter en español el sentido de los textos hebreos (por ejemplo, 1Sam 24,15 en p. 181; o Jr 20,17 en p. 182; o Jr 20,7 en p. 197; Is 54,2; 58,1 en p. 272; Gn 4,10b en p. 280, o las frases entresacadas del discurso de YHWH en Job 38–39 (p. 478–479).

En Job 12,4.6; 19,21 traduce עֵלֹהַ por  *Eloah*  (pp. 185. 300), mientras que en los demás lugares en que aparece este término lo vierte simplemente por  *Dios* . Por el contrario, en Job 12,9, en la única mención de יהוה en toda la sección poética del libro de Job, el tetragrama divino se vierte simplemente como  *Dios* , cuando quizá habría sido oportuno dejar alguna constancia suya como  *YHWH* ,  *Yahvé* ,  *Yahweh* , u otras opciones. Por otro lado, la mayoría de las veces que aparece שַׁדַּי traduce directamente como  *Shaday*  (no, por ejemplo, en Job 24,11, p. 367). Quizá podría haberse aplicado un criterio más constante a la hora de traducir los  *nombres divinos*  ( *Eloah* ,  *Shaday* ,  *El* ,  *Yhwh* ), e incluso

también los nombres de otras entidades divinizadas o personificadas (Yam, Tannin, Rahab, Sheol).

Quizá hubiera sido bueno dedicar algún apartado a lo que significa *traducir*, ya que el autor se ha esforzado por ofrecer una traducción literaria. Del mismo modo que el autor pretende descubrir la *poética implícita* que subyace en el libro de Job, el lector de este trabajo escudriña también la *teoría de la traducción implícita* que el autor ha empleado para traducir de este modo. Se echa de menos Alonso Schökel – Zurro, *La traducción bíblica. Lingüística y estilística*.

Es posible que a algunos lectores no les parezca suficiente la justificación que ofrece para separar los capítulos 6 y 7 (p. 84, también p. 117), o los capítulos 9 y 10 (p. 144), o los capítulos 12, 13 y 14 (p. 195), o 16 y 17 (pp. 268 y 290), y otros.

No justifica tampoco el autor por qué prescinde en su análisis del encabezamiento metapoético de los poemas que analiza, lo que llama didascalias (p. 144), como “Job abrió la boca y maldijo su día diciendo” (3,1-2), “Job respondió así” (Job 6,1), “Respondió Job” ... (9,1), “Job respondió así” (12,1), “Job continuó así du discurso” (29,1), teniendo en cuenta que su estudio versa sobre el *yo poético*. Estos encabezamientos reflejan la voz de un narrador o relator –y no del “autor”, como indica el autor en p. 144– que está en un nivel de enunciación superior al del poeta-Job como árbitro de las intervenciones de todo el poema, establece los turnos de las intervenciones de Job y sus amigos, le da pie para que se exprese, e incluso interpreta su mensaje.

Quizá en el estudio del *yo poético* podría haber sido interesante una mirada complementaria al espejo del *vosotros poético* de Elifaz, Bildad y Sofar –e incluso de Elihú–, es decir, al mecanismo por el que el *yo poético* de Job se construye en contraste/repuesta/defensa del *yo poético* de los interpeladores de Job. Este mecanismo parece ser más tenido en cuenta en el análisis de las últimas palabras de Job (40,4-5; 42,2-6, p. 473-501) en el que resuena constantemente la intervención de יהוה, lo que podríamos llamar el *yo poético* de יהוה.

En las *Notas sobre la traducción*, quizá algunas opiniones de determinados autores podrían haber ido a pie de página, p. ej., la aclaración sobre el término צבא de Tur-Sinai, en p. 111, o de Seow en p. 113. Esto hace que no exista un criterio uniforme a la hora de decidir qué elementos va en el cuerpo del texto y qué elementos se relegan a pie de página. Quizá todo lo que es discusión erudita debería ir a pie de página.

En la discusión sobre cuestiones gramaticales se recurre a la nomenclatura de “acusativo de materia” (p. 164), o *dativus incommodi* (p. 161), o *dativo ético* (p. 191), en uso en las gramáticas tradicionales

de Gesenius-Kautsch o Joüon-Muraoka, siguiendo el criterio de las gramáticas de las lenguas clásicas (latín y griego) que incluso se aplicaron a lenguas modernas, pero que no parece apropiado para las lenguas semíticas. Quizá ayudaría adoptar planteamientos de corte funcionalista –como C.H.J van der Merwe–J.A. Naudé–J.H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar*– aunque, ciertamente, esta obra dedicada a la poética implícita de Job no pretende resolver cuestiones gramaticales.

En la misma línea de utilización de una terminología gramatical tradicional, considera el עָתָה (ן) de 42,5 (“te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos” en traducción de la CEE) como un adverbio temporal, cuando la expresión עָתָה se podría tomar como un *conector del discurso* (pp. 489-495).

Quizá los apartados llamados *Presentación y Teología de la poética* (que son más sintéticos y requieren una mayor elaboración, una mayor *poética*) queden un poco reducidos en comparación con *Notas a la traducción y Desarrollo* (de carácter más analítico). Son apartados que quizá se podían haber desarrollado más; en ocasiones suenan repetitivos y da la impresión de que no logran exprimir del todo la poética implícita en el pasaje discutido. Es verdad que el libro de Job parece proceder mediante una repetida reexposición de temas anteriores sin que se perciban muchos avances significativos. Pero resulta sumamente interesante la trabazón que el autor establece en estos apartados entre la poética implícita de Job y la de los poetas contemporáneos que introducen el capítulo.

Algunas erratas en la tipología de expresiones en hebreo: por יום (p. 42) ראה por האר (p. 44) למה לא por למה אל (p. 63) שכבתי por כבתיש (p. 65) אשקוט por קוטאש (p. 65) רוהי por ירוה (p. 74) חילה por הילה (p. 75), מען (p. 91) חצי שדי por שדי חצי (p. 90) רוהי por רוהי (p. 89) מחול por מהל (p. 103) נבט por טבן (p. 97) כי אאריך נפשי por נפשי כי אאריך (p. 103) להמי por לחמי (p. 103) חמתם por המתם (p. 105) הלהוכה por חלהוך (p. 105) הלהוכה por חלהוכ (p. 106) חשבו por בושטה (p. 106) פִּירוֹחַ por רוֹחֵי חַיִּי (p. 113) ערץ (p. 121) על־ארץ por על־ארט (p. 115) קָצַר רוּחִי por רוּחִי בצר (p. 183) ארץ חשך por חשך (p. 211) מכם por מכמ (p. 238) ויברה por ויברה (p. 290) רוהי por רוהי (p. 243) לנצה 2 por לנצא (p. 241) צעד por צער (p. 361) לא־אחזו por דחא־אל (p. 361) לא־אבין לו por לא־אבין ול (p. 369) לא־נצפנו לימים ממני (p. 401) כחול por ולכה (p. 386) שפה por שפה (p. 420) צעירים ממני לימים por צעירים (p. 426) תַּרְדֵּף por רַדְפָה (p. 427) שְׁמַעְתִּיךָ por שְׁמַעְתִּיךָ (p. 427) שְׁמַעְתִּיךָ por שְׁמַעְתִּיךָ (p. 427) ברב־כח (p. 490) שְׁמַעְתִּיךָ por שְׁמַעְתִּיךָ (p. 492) חיים por חיים (p. 520).

Quizá falte en su análisis alguna obra de referencia de cierto relieve. Por ejemplo, en su discusión filológica no usa W. Gesenius – H.

Donner (eds), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (edición 18), o el TWAT.

Todo esto no desluce en absoluto el trabajo. El autor merece toda la admiración y respeto por su especial audacia al acometer pruebas y trabajos no fáciles: la traducción del libro de Job, la discusión rigurosa de las cuestiones filológicas que plantea, la comprensión globalizadora de todo el libro tomado en su conjunto. Además, el autor mantiene lo que podríamos llamar una *sintonía poética metodológica* a lo largo de todo su trabajo. Él mismo es un poeta. Y es que la crítica literaria, el análisis filológico y la interpretación científica no están reñidos con que el crítico sintonice poéticamente con el texto analizado. Solo los poetas entienden a los poetas. Solo desde la poesía y desde el quehacer poético puede entenderse la obra de Job. Por otro lado, en el trabajo rezuma la esperanza de una cierta *salvación por medio de la palabra*. Es la palabra lo que le hace al hombre salir de su dolor y ponerle voz al vacío profundo de su existencia para así posibilitar el encuentro con un Dios que permanece en un silencio (a menudo acusador). Podríamos decir que solo la poética de Dios puede curar la herida que grita la poética del hombre. En definitiva, el autor se sitúa en la línea de Alonso Schökel y otros bravos investigadores que tuvieron la audacia de leer la Biblia con ojos de poeta. Le deseamos que su futuro trabajo y su palabra nos enseñen a sintonizar con la Palabra de Dios hecha palabra de poeta.

*José Alberto Garijo Serrano*