

Una lectura profunda de un libro interminable. El comentario a Job de Víctor Morla¹

Víctor Herrero de Miguel

Manuel Altolaguirre, uno de los más grandes poetas menores de la lengua castellana, nos regaló esta intuición acerca de la poesía:

La poesía salva no solamente al que la expresa, sino a todos cuantos la leen y recrean. Tiene más espíritu el buen lector que el buen escritor, porque el primero abarca mayores horizontes. Aún no he llegado a ser un buen lector de mi poesía. Aún no he logrado sentir todo lo que espero haber dicho.

Si bajo esta confesión estética late una verdad, la obra que presentamos es una encarnación perfecta de cómo el buen lector de poesía nos trae –a través de su paciente y delicada entrega, de su saber recibir y comunicar–, de una manera extrañamente opaca y al tiempo luminosa, la salvación: el que lee y transforma en existencia propia todo cuanto el poeta ha dicho conduce a la obra (y a la vida) hasta su plenitud.

Que Víctor Morla es un fino lector de poesía lo venimos sabiendo desde hace muchos años. Ahí están sus lecturas, volcadas en forma de comentarios y traducciones, de muchas de las páginas poéticas más sublimes de la Biblia Hebrea. Ahí está también su ingente labor lectora que sostiene el *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, que, a pesar de que suela ser citado como obra exclusiva de Luis Alonso Schökel, sabemos bien en qué medida se cimienta sobre la extensa e importante labor que Morla dejó en sus páginas. No estamos, pues, ante el descubrimiento de un

¹ Víctor Morla, *Libro de Job. Recóndita armonía*, Estella 2017, 1552 p.

talento, sino ante la constatación de su clímax, pues la grandeza de inteligencia y de espíritu que Víctor Morla atesora en este acercamiento a *Job* reflejan la existencia de un acmé.

Libro de Job. Recóndita armonía se inscribe dentro de la colección de Comentarios teológicos y literarios del Antiguo Testamento de la editorial Verbo Divino, en la cual el mismo autor es responsable de *Lamentaciones*. La obra –por la prolijidad de los datos que ofrece, el rigor académico que muestra y la intensa y constante búsqueda de sentido de la que hace gala– viene a engrosar la lista de los grandes comentarios modernos al *Libro de Job*: Clines, Driver-Gray, Habel, Dhorme, Maag o Fohrer. Una breve *Presentación* (p. 11-15) y una (en comparación con el conjunto de la obra) también breve *Introducción* (p. 25-77) hacen de pórtico al extenso *Comentario* (p. 81-1488) y a una larga y bien cuidada *Bibliografía* (p. 1489-1531), así como a un siempre útil *Índice de autores citados* (p. 1533-1550). Vayamos por partes.

Que un comentario a una obra poética es, al mismo tiempo, expresión del propio espíritu y captación del alma del autor es algo que el profesor Morla deja muy claro en la pequeña *Presentación* del libro, cinco páginas que no tienen desperdicio. En ellas, y condensadas en cinco principios, el autor enuncia las claves de su lectura de *El Libro de Job*. Lo hace, inaugurando algo que se mantendrá presente a lo largo de todo el trabajo, de forma concisa, limpia y bella. Morla se apoya, para empezar, en un verso de Mercedes Sosa, que coloca como clave de sol del pentagrama de su estudio: *Si se calla el cantor, calla la vida*. Ambas realidades –vida y canción– son los ejes sobre los que gira el poema de *Job*, y así lo expresa Morla: “Es el cantor que, con su palabra ritmada, desentraña el sentido de la existencia, ayuda a captar mejor el carácter poliédrico de la realidad, con sus luces y sus sombras, e insufla un nuevo aliento que permite que la vida siga latiendo esperanzada. Si se calla el cantor, enmudece el corazón de la realidad” (p. 11). Nos parece todo un acierto que, antes de adentrarse en teologías, filologías, historias de las religiones o comparatismos literarios y culturales, quede subrayada la fuerza motriz que alienta y enrumba *El Libro de Job*: la poesía. Conectada de este modo con la vida, siendo a la vez su atrio y su altar, la palabra poética conduce a *Job*, como señala Morla, por cinco senderos, los mismos por los que él hace caminar a su comentario: *subsistencia y existencia* (el paso, vehiculado por medio de la palabra, de una vida inerte a una vida verdadera), *caos y armonía* (“la búsqueda de un equilibrio inestable asumido con libertad, la

presencia de una tensión no resuelta que servirá de tema predilecto a todos los cantores de la historia”, p. 13), *teólogos gregarios y teólogos egregios* (la aventura radical de Job, su opción por la desnudez y la intemperie), *¿cabe Dios en una metáfora?* (“el lenguaje religioso; más en concreto, sus posibilidades y límites”, p. 14), *un diálogo con la exégesis* (“el riesgo de reproducir la voz de un cantor sublime y el deber de dar voz a los intérpretes que hasta ahora se han comprometido con tan ardua tarea”, p. 14).

A continuación, y todos los que han buceado por las aguas de *Job* saben de la dificultad de la tarea, Morla nos ofrece una más que aceptable introducción al libro, donde pasa revista a los aspectos fundamentales y a las problemáticas más hondas de esta “obra rica, pero al mismo tiempo envuelta en un halo de misterio” (p. 25). Parte de unos *Prolegómena* (p. 25-33) bajo los que presenta lo relativo a la nomenclatura, el texto y las versiones, la cuestión de la canonicidad, la autoría y la fecha de composición. Sobre la profunda complejidad de esta última bina –la cuestión de *Job* es, en la Biblia, lo que la cuestión homérica en la literatura antigua– el autor reconoce el carácter aproximativo, y a la vez necesario, de cuantos discursos se dediquen al respecto, también del suyo propio. Por eso, haciendo gala de una gran capacidad sintética y ofreciendo al lector los resultados más relevantes de la investigación especializada, Morla pasa lista a las principales hipótesis planteadas a lo largo de los años y las examina con inteligencia. El hecho de que, actuando de forma honesta, al inicio de su exposición nos adelanta su opinión personal sobre el tema (“resulta evidente ... que el libro de Job es una obra compuesta, es decir, que no salió de la pluma de un solo autor, y que los autores que fueron dando vida al libro pertenecían a distintos conventículos sapienciales”, p. 28) le ahorra al lector la penosa fatiga de leer estas páginas como si formaran parte de una novela de misterio y a él le tocara en suerte enhebrar los hilos sueltos y vislumbrar una solución. Así sucede, por desgracia, en no pocas obras análogas que ofrecen el fruto, pero embadurnado por el sudor. Morla defiende, exceptuando el material del prólogo, la raigambre israelita de la obra y ofrece argumentos de peso contra la tendencia a postular un origen no palestino desde el papel del arameo, la posible huella del árabe y el ugarítico o el reflejo que del mundo egipcio encontramos en ciertos lugares de la obra. Presenta, y a nuestro juicio con acierto, la cosmovisión teológica hebrea como el ámbito de comprensión primigenio en donde encaja la visión teológica del libro. En cuanto a la fecha de composición,

la propuesta es la siguiente: una leyenda preexílica que recibe, como el resultado final de un largo proceso editorial, una forma final escrita que encaja con los avatares históricos del postexilio (un dilatado arco temporal: siglos VI-III a. C), “cuando la nación israelita había sido testigo de su fracaso como entidad político-religiosa y tenía impresa a fuego en su alma la sospecha de que había sido injustamente abandonada por su dios” (p. 32). Dos referencias bibliográficas ofrecidas en sendas notas (n. 38: Kraeling, *The Book of the Ways of God*, y n. 40: Kidner, *Proverbs, Job and Ecclesiastes*) nos recuerdan, respectivamente, que el retrato de Job que nos ofrece hoy el libro en su forma final es una especie de palimpsesto en el que, merced a una lectura que levante las sucesivas capas, podemos vislumbrar perfiles y colores precedentes, y que, por otro lado, ni la indeterminación cronológica ni la acumulación de pliegues temporales rebaja el valor universal y atemporal del libro. Estamos completamente de acuerdo.

La parte más extensa de la *Introducción* es la que figura bajo este epígrafe: *El libro de Job por fuera* (p. 33-67). Nos parece, tras su lectura, que el adverbio espacial puede que tal vez no sea el más idóneo para dar razón de cuanto se debate en este amplio apartado. El equívoco, no obstante, responde a un uso común en ciertos estudios literarios, sacralizado casi en la exégesis bíblica, que consiste en separar, en el mensaje literario, forma y fondo, en un ejercicio dualista que comprende la obra literaria como un mensaje que se comunica a través de un canal y por medio de ciertas estructuras. No es que Morla, cuya sensibilidad literaria es alta, caiga en esta reducción a lo largo de su estudio, pero nos parece que otra manera de organizar el tratamiento de estas cuestiones hubiera sido posible y deseable. Las *afueras* de *El Libro de Job* comprenden, de hecho, intimidades tan profundas como las estrategias poéticas que encontramos en sus páginas (paralelismo, anfibología, recursos sonoros, repeticiones, construcción de nuevos significados por medio de la alteración de sentidos antiguos...). De suma importancia, y por eso sentimos lástima de que no haya reservado más espacio para desarrollar la idea, es lo que Morla anota en un párrafo de este lugar, a saber, que “el libro de Job se caracteriza también (más que ningún otro libro del AT) por poner de relieve una intensa relación entre estilo poético y mensaje teológico” (p. 36). Nos parece ver aquí recogido lo que autores como Robert Alter o George Steiner han desarrollado en sus obras. No resulta sencilla, quizás no hay forma de que lo sea, la presentación de la *estructura general* del libro: casi veinte

páginas (p. 37-55) que abordan cuestiones problemáticas (y susceptibles de varios tipos de solución) como la relación entre la parte en prosa y la parte poética del libro, por un lado, y, por otro, las grietas y frágiles suturas que encontramos dentro de cada una de esas partes. Es claro que Morla conoce y tiene capacidad para valorar las propuestas de los autores más importantes de la investigación crítica y que es valiente, a la vez que recatado (“no vamos a ofrecer una solución al problema... sino un acercamiento razonado y razonable, con la sincera convicción de que son posibles otras ofertas”, p. 43) a la hora de aportar su propio *ensayo de solución*. Valoramos la propuesta que él hace, esquematizada en la p. 54, preguntándonos, no obstante, si algo que él mismo señala en una parte de su estudio (“es peligroso definir a un personaje, real o ficticio, de la antigüedad con criterios cultivados en la cultura actual o tomados de la psicología moderna”, n. 114, p. 50) no protege, del mismo modo, al *Libro de Job* del intento de obtener un diseño claro de su estructura, algo que –estamos convencidos de ello– nos veta la distancia temporal y los condicionamientos culturales que marcan nuestra manera de comprender el mundo de la antigüedad y el reflejo del mismo que toda obra literaria es.

Otra (y no menor) cuestión muy debatida, que Morla repasa con elegancia y pulcritud, es la de los géneros literarios presentes en el libro y la del género al que el libro mismo pertenece. Este es el punto al que llega: “creemos que el conjunto del libro, en líneas generales, podría definirse como *tragedia* o *drama*, y que el motor que impulsa la trama es la per-versión estética o apreciativa que aflora en Job tras verse reducido a la nada, es decir, tras su per-versión física” (p. 63). Estamos del todo de acuerdo en la detección de esta fuerza motriz que impulsa el libro, aunque añadiríamos algo más: el papel fundamental que, sobre este escenario *trágico* o *dramático*, representa el lenguaje, el acto mismo del decir, la aventura de la expresión poética. Tal vez sea esto algo genuino de *Job*: haber hecho de la palabra la protagonista de la obra.

Tras un breve acercamiento a los paralelos del Próximo Oriente (a los que Morla concede valor, pero sobre los cuales, acertadamente, privilegia el universo propio de la Biblia Hebrea), llegamos al abordaje de *El libro de Job por dentro: contenido y propósito* (p. 67-77). Lo dicho, refiriéndonos al *por fuera*, aplíquese ahora al *por dentro*. El propio autor parece en cierto modo relucante ante el empleo de estas distinciones, cuando señala la existencia de “un insoslayable recorrido hermenéutico: la

combinación más estricta y objetiva posible de crítica literaria y mensaje” (p. 67). Nosotros, dando un paso más, nos preguntamos: ¿en qué consiste el mensaje de una obra literaria? ¿No es acaso algo propio de la literatura, y más aún de la poesía, el hecho de que el resumen de una obra no suple la experiencia estética directa de la misma? En todo caso, las diferentes cuestiones que en este apartado Morla encara son, sin duda, aspectos destacados del libro y de la lectura que el libro ha recibido a lo largo de las generaciones: el cuestionamiento de la honradez desinteresada (que arranca con el empleo en el prólogo del adverbio נחם), la frágil experiencia humana de una supuesta justicia divina, la verdadera fe y la sabiduría verdadera. No es ajeno Morla a que esta “poliédrica obra” (p. 77) es irreductible a la formulación de un tema y que, como expresa citando a Würthwein, lo que el libro encara es “la verdad de una visión total del mundo, de una determinada reflexión sobre Dios y el hombre” (n. 224, p. 77).

Tal es la densidad de estas cuestiones que el lector del trabajo de Morla, llegado a este punto, ha de recordarse, paciente y animado, que apenas ha llegado a los límites de la introducción, que aún le esperan los huesos y la carne de Job, convertidos en palabras concretas, en los laberintos, las alturas y los abismos verbales que fraguan el libro. Aquí empieza el libro y aquí Morla despliega lo mejor de su trabajo: su traducción (casi siempre) vibrante y hermosa, sus dotes de filólogo metódico y perspicaz y (en esto, en última instancia, consiste el ejercicio de la lectura) su capacidad de hacer colmar la copa del entendimiento con la mayor cantidad del agua que el libro destila y lleva hasta los labios.

Desde la p. 83 hasta la p. 125, Morla traduce, anota filológicamente y comenta el *Prólogo* del libro, los dos capítulos iniciales que, a propósito de su carácter original o espurio en la obra, su complejidad textual y su verdadera o fingida ingenuidad, continúan atrayendo el interés de la crítica. Valgan algunas observaciones. En primer lugar, destacamos algunos aciertos, tales como volcar el 1,1 (איש היה) con que se abre el libro en la fórmula “érase una vez un hombre”, la explicación acerca de los imperfectos consecutivos que se ofrece en la n. 51 de la p. 90, la indicación del aura patriarcal que adorna la vida del protagonista en el arranque de la historia, la magnífica sensibilidad semántica que encontramos aquí y allá (véase, como un ejemplo exquisito, cómo explica Morla en la n. 77 de la p. 95 el sentido de la locución שלח יד de 1,11), las breves pinceladas con que en las p. 98-101 se retrata al שטן, el sentido que otorga a la intemperie y desnudez de Job

(p. 105.108), el retrato de la actitud divina (“la actitud de Yahvé podría equipararse a la del dueño de un perro bueno y fiel, al que está dispuesto a torturar para poner a prueba su fidelidad y comprobar si es capaz, o no, de morderle”, p. 112). Salvo algún detalle de menor importancia (la ausencia de referencias bibliográficas a cuanto se expone en la p. 97 acerca del monoteísmo progresivo y tardío en Israel; la atención prestada en las p. 100 y 112 al valor del adverbio כִּי : nos parece que se podría haber detenido un poco más en el valor literario de este término teológico; la comparación –breve y en cierto grado confusa– entre el *dios* de Job y el *Dios* de Jesús, p. 119), creemos que el acercamiento a esta parte inicial de la obra es riguroso y no adolece de virtudes.

Morla comprende la parte poética de *El Libro de Job* como un díptico cuyas dos tablas (3-28; 29-42,6) se componen, a su vez, de sendos trípticos (I: 3; 4-27; 28; II: 29-31; 32-37; 38,1-42,6), que coinciden con una particular visión de los turnos de palabra en los diálogos poéticos. Aunque, como hemos señalado con anterioridad, no estamos muy convencidos de que todo intento de explicar, desde la propuesta de una estructura, el plan original de un texto antiguo no acabe forzosamente siendo reflejo epistemológico del propio esfuerzo de lectura y comprensión, sin embargo, reconocemos la necesidad metodológica de vertebrar un conjunto heterogéneo y extenso y, en este caso, la pertinencia de la mayor parte de las opciones que Morla adopta.

Ante la imposibilidad de detenernos, en esta nota bibliográfica, en todos aquellos lugares que merecen nuestra atención, elegimos tres hitos especialmente señalados de los poemas de *Job* para cotejar en ellos la manera en que Morla traduce y comenta y el lector, a su vez, se haga una idea cabal y justa del valor del esfuerzo ímprobo que acomete el autor afrontando los desafíos de este libro vibrante.

Empezando por el cap. 3 que, según Morla, “no integra propiamente el diálogo poético” (p. 129), sino que sienta sus bases, vemos cómo el comentarista descubre aquí a un hombre ensimismado, que habla solo y sobre cuyas palabras, a continuación, sus amigos construirán sus respectivos discursos. Descubre Morla un principio de construcción poética, una fuerza que impulsa el poema hacia delante: la perversión, manifestada en una tríplice vía –simbólica, ética y antropológica–, de forma tal que cataloga el poema como “una lamentación conscientemente pervertida” (p. 133). Nos parece entender el alcance de cuanto Morla expone y asentimos, complacidos, ante ciertos hallazgos de comprensión,

como el acercamiento a la maldición como señal de vida (p. 149), la explicación de la imagen de la tiniebla acosadora (p. 151), la comparación establecida entre el parpadeo del alba (9c) y el retrato homérico de la Ποδодάκτυλος Ηώς (p. 154), y el acercamiento visual y fonético a los tres versos finales (p. 161-162), en los que parece que Morla rescata el sabor amargo y el sonido chirriante de las lágrimas de Job. No estamos, sin embargo, de acuerdo (como por otra parte es lógico: en un texto de la complejidad de *Job* es imposible no disentir) en traducir זרש (3,4) como “echar en falta” (mejor sería un término de connotación más fuerte y *oficial*, como reclamar), רונה (3,7) como “grito de júbilo” (¿no es mejor pensar, dado el contexto, en un sonido más específico: *jadeo de amor?*), modificar (cosa que hacen no pocos autores) el TM en 3,8 para leer, en lugar de ארריים, ארריים. Se trata este último, es cierto, de un problema muy debatido y de cuyo conocimiento Morla no adolece en modo algo, pero ni cuanto recoge en las notas a la traducción (p. 138-139) ni cuanto desarrolla en el comentario ad hoc (p. 152-153) lo juzgamos de suficiente peso como para sustentar su opción. Mejor nos parecería respetar el TM y, apoyados en la comparación de 6a, mantener la presencia del término “día”. Si allí se desea que la noche no se convierta en día (que la oscuridad no camine hacia la luz), aquí se pide el apoyo de quienes combaten, con sus armas maléficas, contra las fuerzas diurnas. Estamos, en ambos casos, frente a la magia de la palabra contra la fuerza de la luz. Despertar a Leviatán (véase lo que dice Morla en la p. 152) es un acto que va contra el día, en tanto que el monstruo marino es contrario al orden que anuncia la luz. No vemos, a diferencia de Morla, la necesidad de conservar el paralelismo “Mar-Leviatán”. En nuestra opinión, la correlación no se levanta tanto sobre la coincidencia de espacio físico (el medio marino es morada del monstruo Leviatán) como de actos (*maldecir el día, despertar a Leviatán*) que confluyen en un mismo propósito: resquebrajar el orden de la luz.

Dando un pequeño salto, y deteniéndonos en la siguiente intervención poética de Job, llegamos a los cap. 6-7, tratados por Morla, en las p. 212-265, con cuidado y despliegue de técnica y sensibilidad. Se trata, para él (y para la mayor parte de la crítica moderna) de un poema único, de una unidad textual que ha de ser leída como un todo. Aunque no estemos por entero convencidos de que estos dos capítulos, compuestos de “monólogos o allocuciones directas” (p. 210), sean más cabalmente comprendidos desde una lectura de conjunto que desde un abordaje autónomo,

reconocemos sin embargo que Morla consigue, sin dejar de resaltar lo propio de cada pieza, ofrecer una visión articulada de lo que él considera un acto poético global. Nos detenemos en el arranque del poema, en una de las imágenes más impactantes del libro, aquella en la que Job da razón del porqué de su lenguaje (6,2-3). Según la traducción de Morla (“Si se pudiera pesar mi aflicción, / calcular mi desgracia en una balanza, / seguro que pesaría más que la arena del mar: / por eso mis palabras son vehementes”, p. 212) y lo que explícitamente dice acerca del sentido de לַעַו en 6,3 (“desde el punto de vista del macrocontexto Job no puede decir que habla a la ligera, confusamente o desvariando”, n. 270, p. 215) aquello a lo que aquí asistimos es a la justificación de un tipo de lenguaje enérgico, violento, audaz. Morla, que cita en este punto la más importante investigación crítica y reconoce (n. 464, p. 245) la existencia no descartable de otro posible significado (comprender לַעַו / לַעַעַע como indicación de un lenguaje desvariado), opta sin embargo por la *vehemencia*. Nos parece que, traduciendo así, se priva al poema (y, como diría Morla, al macrocontexto) de su gran poder de sugestión. Insertándonos, de hecho, en el plano de la irrealidad, la imagen de la balanza en la que el sufrimiento puede pesarse nos conduce hasta la zona más real: la conexión entre la vida y la palabra que la expresa. El verbo que traducimos por *desvariar* y encontramos al final del v.3 es לַעַעַע que, en sus dos variantes, orienta la atención a la garganta, a dos actos, de recorrido inverso pero ejecución similar, que en ella se realizan: 1) la recepción de líquidos y 2) la emisión de voz. Tanto en una como en otra, existe un subrayado en la manera en que el sujeto ejecuta la acción: en el primer significado, לַעַעַע habla de *beber sorbiendo, apurando la copa*; en el segundo, se nos indica una manera de discurso precipitado y, de cierta manera, irreflexivo. Es lo que en español denominamos *desvarío*. Así define Job su discurso, aunque lo hace con trampa. En un modo de hablar que se presenta como desvariado, sorprende e incita a pensar la organización interna de un discurso que se caracteriza por la estructuración lógica y el razonamiento. Desde el punto de vista sintáctico, destaca la sucesión de proposiciones (prótasis... apódosis... consecutiva...), la presencia de nexos conectores (כִּי־עַתָּה עַל־כֵּן), así como el recurso al *hysteron proteron* (primero la reacción interna, después el hecho que la ocasiona). En el plano léxico, la selección de vocablos (לַעַעַע, קַלֶּשׁ) aporta todo un trasfondo interpretativo desde donde descifrar la imagen. En el nivel estructural, la distribución armónica de los elementos de la imagen (sufrimiento + desgracia = arena, mar = palabra) permite el

desvelamiento de un significado oculto. El porqué de una palabra nueva, la justificación del desvío del discurso: ese es el tema que, con su lúcido desvarío, nos abre las puertas al universo del poema. Si insistimos con tanto ahínco en este punto es porque, a nuestro entender, Morla deja pasar de largo una buena oportunidad para hacer ver lo que él mismo, en algunos momentos de su comentario, insinúa con acierto: cómo *El Libro de Job*, aparte de un despliegue de lenguaje, levanta una reflexión implícita acerca del lenguaje en sí, una metapoética escondida en la poesía.

A lo largo de los diversos poemas por los que Morla transita, su comentario acumula mérito sobre mérito. Reconozcámoslo: recorrer los 42 capítulos en los que este libro infinito nos eleva, abaja, sorprende, zarandea, serena, inquieta y paraliza, caminar, como él lo hace, con respeto y valentía, con altura crítica y porosa apertura a la imaginación y a la belleza, no está al alcance de cualquiera. Por eso, en su lectura leemos no solamente a quien lee y comenta el libro, sino a quien, tras las palabras que desentraña y las explicaciones que ofrece, muestra el aval mayor: la propia vida. Por esta razón, resulta aún más desafiante encontrar –en este libro inmune al monocromatismo hermenéutico– aquellos lugares en los que la propia visión difiere de la suya, pues uno sospecha no estar ante una diferencia intelectual (una dispareja opinión filológica) sino ante algo mayor y que interesa más: ante la misma vida (tema central de *Job*, quizás su único tema), que, a través de los claroscuros de un verso hebreo y las diferentes formas de intuir su sentido, revela su indestructible fragilidad, su poder de generar significados siempre nuevos.

Uno de estos lugares en los que nuestra mirada no alcanza a ver lo mismo que la suya es en los estertores de la sección poética del libro, más en concreto, en la interpretación que Morla ofrece de la última intervención de Job (40,3-5; 42,2-6). Sorprende que la extensión con que Morla atiende esta parte decisiva de la obra (p. 1455-1470) es bastante menor, comparativamente, que la que vuelca en otros pasajes del libro. Si bien es cierto que se trata de un poema breve, no es menos verdad que en él se concentra, como en la última copa de un brindis final, el sentido de todo lo anterior. Así traduce Morla las últimas palabras de Job: “Por eso, me retracto y me arrepiento / echado en el polvo y la ceniza” (p. 1456), y así las explica: “Las últimas palabras y gestos de Job (v.6) revelan su disposición a reconocer que ha hablado a la ligera. Ahora se siente pequeño (40,4). Seguramente no se arrepiente de lo que ha dicho, cuando convirtió a Eloah en la diana de sus

implacables ataques, sino de no haber «sabido» salir de sí mismo y explorar otras posibles vías de comprensión de su desesperada situación (...) Durante el diálogo con sus tres amigos, Job se había situado inconscientemente en el plano de la divinidad, plantando cara a Eloah y pretendiendo llevarlo a juicio. Ahora, con el gesto de echarse en el polvo y la ceniza, está reconociendo el puesto que le corresponde en el concierto de las creaturas” (p. 1469-1470). Desde este (fonética y semánticamente) maravilloso verso hebreo (על־כן אמאם ונחמתי על־עפר ואפר), el lector vuelve a oír las palabras de Dios desde la Tormenta (38,1-40,2; 40,6-41,26), así como todo el caudal verbal que Job ha derramado a lo largo del libro. Aquí, de alguna manera, asistimos al crisol final del lenguaje humano y del lenguaje de Dios, que es como la mano poética (la otra mano, la de la prosa, llevará las aguas hacia otra dirección) ha querido sellar y poner, así, punto y final al libro. Estamos, en nuestra opinión, ante un final deliberadamente abierto. Como señala Cox, “there are almost as many interpretations of this last ‘submission’ as there are exegetes, and this may well be the deliberate intention of the author. For this is a carefully written piece of poetry, and it shows all the signs of a writer who knew what he was doing. It would appear, from this text and from several others in the book, that the author likes to present statements that could be interpreted in a variety of ways, dependent on how a particular reader understood a particular text”². Nuestra interpretación, dentro de los márgenes anchos en los que el verso mismo se sitúa, es diferente a la de Morla. Y no se trata, como hemos señalado, de un asunto menor. Según su lectura, en este momento final, y sacudido por el encuentro con la divinidad, Job reconsidera y resitúa su lenguaje y se reubica creaturalmente. Estamos de acuerdo en la existencia de ambos movimientos, pero no en el punto de llegada.

A propósito de la interpretación de este verso, Naphthali Meshel sitúa en la década de 1970 un antes y un después³. Hasta esa fecha, los lectores, en la línea que sigue Morla, habían visto “the prevailing tone of Job’s final remark (..) as one of repentance and

² D. Cox, *Man’s Anger and God’s Silence. The Book of Job*, Middegreen 1990, 109-110.

³ N. Meshel, *Whose Job Is This? Dramatic Irony and double entendre in the Book of Job*, en L. Batnizky – I. Pardes (ed.), *The Book of Job. Aesthetics, Ethics, Hermeneutics* (Perspectives on Jewish Texts and Contexts, 1), Berlin – Munich – Boston 2015, 47-76, en especial las páginas finales: 65-76.

recanting”⁴. A partir de entonces, puede observarse un cambio: de la lectura pietista del Job que se arrepiente se pasa a la visión de un Job heroico que, en su última intervención, emite su último desafío. No creemos ver aquí ni la imagen de un Job derrotado (sugerida en la corriente de interpretación que sigue Morla) ni la de un Prometeo rebelde (defendida por otros muchos). El sentido es más sutil. En su última intervención, y tras asistir al discurso divino, hasta llegar a 42,6, Job ha dado siete pasos importantes: 1. reconocerse en la existencia como un ser de paso (40,4a; en nuestra opinión, y de modo diverso a como procede Morla en la p. 1456, la raíz קלל no hace aquí referencia a la pequeñez sino a la velocidad de la propia vida); 2. reubicar su palabra, aceptando la completitud de cuanto ha dicho y la necesidad de un discurso nuevo (40,4b); 3. tomar resuello para preparar ese lenguaje nuevo (40,5); 4. proclamar la coincidencia en Dios entre su deseo y su capacidad de relación (42,2); 5. plantear la búsqueda de una nueva relación con Dios (42,3); 6. marcar el camino de un diálogo nuevo (42,4); 7. ofrecer la experiencia de Dios como razón de ser de este camino (42,5).

En este punto, y sobre la atalaya de estos siete ítems, nos parece posible ensayar una hermenéutica de 42,6 que comienza dilucidando de este modo la complejidad de los elementos que conforman el verso:

על-כן: leyendo la locución adverbial en conexión no sólo con 42,5 sino con toda la unidad poética –40,4-5; 42,4-6–. De este modo, la razón de ser de lo que Job dice en 42,6 no se extrae tan sólo de lo dicho en 42,5 –su experiencia actual de Dios–, sino de todo lo anterior: su experiencia de sí mismo, su valoración de la palabra, su deseo de una relación con Dios construida desde un nuevo diálogo con Él, en quien reconoce un poder ilimitado para entrar en relación con las criaturas que conforman el mundo.

אמאט: dada la variedad de posibles lecturas, según la valencia semántica de la propia raíz que se adopte y de la relación sintáctica que se reconozca con los otros elementos que conforman el verso, nos parece estar ante una búsqueda ambigüedad poética: la confluencia de sentidos posibles es, en sí misma, un sentido cierto.

ונהמתי: de los varios sentidos posibles que existen aquí para el uso aquí de la raíz נהם, y Morla recoge en las p. 1460-1461, nos

⁴ Id, 65.

parece que, precisamente aquel que él cataloga como de “muy rebuscado”, es el que más justicia hace al texto: *sentirse consolado*. Nos parece ver en la conjunción de las dos formas verbales אָמַאָס וְנַחֲמָתִי una especie de hendíadis: dos eslabones que, engarzados, forman una pieza única. *Postrarse* (אָמַאָס) y *recibir el consuelo* (וְנַחֲמָתִי) son acciones simultáneas e incompletas la una sin la presencia de la otra. Reconocer la finitud y los límites (אָמַאָס) conduce no al desprecio hacia la propia condición, sino a la experiencia (וְנַחֲמָתִי) –expresada a través del oxímoron– de las posibilidades que esos límites contienen.

עַל: la preposición puede vincularse con las dos formas verbales: con אָמַאָס, marcando el lugar de la postración, y con יְתַחַמְנוּ, indicando la razón del consuelo.

עַפְרָא וְאֶפְרַיִם: estos dos sustantivos, prácticamente homófonos, cierran el verso dejando abierta la interpretación del mismo. En nuestra opinión, עַפְרָא וְאֶפְרַיִם es una fórmula prefijada de la lengua hebrea que aquí, muy acertadamente, es usada como una anfibología donde se concentran los tres sentidos posibles: locativo, argumental y antropológico. De este modo y al mismo tiempo, indicaría: el lugar imaginado sobre el que Job se postra, la razón de ser de sentirse consolado y, en unión con este sentido y simbólicamente, la condición humana de la que se reconoce parte.

De este modo, considerando los elementos anteriores, y en una lectura distinta a la hecha por Morla, llegamos a un Job final de aspecto diferente al que él llega. Tras reconocer a Dios y reconocerse a sí mismo, tras afirmar sus palabras y soñar con un diálogo nuevo, tras asentar sobre la mesa de la vida su experiencia de Dios, *Job se postra y recibe el consuelo sobre el polvo y la ceniza*, es decir: abraza su condición humana y la celebra. O, también, –digámoslo variando el orden de los verbos de la hendíadis y jugando con la movilidad del complemento– *postrado sobre el polvo y la ceniza recibe el consuelo*: desde su humanidad vislumbra los caminos que Dios le abre. Desde este punto de vista, las palabras que Job pronuncia en 42,6 son, al tiempo, las últimas y las primeras que salen de su boca. Las últimas que, sellándolo, encontramos en el libro y, a la vez, las primeras con las que este hombre nuevo abre otro libro cuyas páginas nos invita a escribir.

Ya en el ocaso de su vida, Jorge Luis Borges escribió un magnífico cuento al que dio por título “El libro de arena”. En su interior, volcando dentro su fascinación obsesiva por el misterio de la escritura, narra la historia de un volumen mágico, que carece de

principio y de fin, y cuyas páginas –una vez leídas– desaparecen para siempre. Si existe, en el universo de lo real, un análogo a este libro imaginario, éste es, sin duda, *El Libro de Job*. Leerlo es soportar el peso invisible de una arena innumerable que sirve de pórtico a un mar cuyo horizonte no se acaba nunca. No podemos sino celebrar que Víctor Morla, descalzo sobre esa arena, nos haya regalado el fruto de su humildad, su osadía, su mirada sensible y su inteligente y rigurosa sensibilidad lectora. A partir de ahora, quien quiera leer a *Job* deberá, también, acercarse a esta lectura de Morla.