

Serenísima palabra

Actas del X Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro
(Venecia, 14-18 de julio de 2014)

El Job de Quevedo y la indignación

Valentina Nider

(Università degli Studi di Trento, Italia)

Abstract This study examines Quevedo's *La constancia y paciencia del santo Job* from its biblical source text through to 16th and 17th century commentators and translators (Horozco y Covarrubias, Guillaume Du Vair, Jacques-Auguste de Thou, José Gallo, Cipriano de la Hueriga, Diego de Zúñiga, Juan de Pineda, etc.). In particular, I analyze the interpretation of *Job* 3,25-26. In his exegesis of the term *indignatio*, Quevedo imagines that the word does not refer to the wrath of God but to Job's indignation at the behaviour of the kings, his friends who although seeing him in trouble do not help him. With his use of this Biblical verse Quevedo makes an accusation against his own friends who do not come to his aid at the time of his captivity in the convent of San Marcos in León. Moreover, the notion of shame is closely examined through the studies of Rawls, Williams, Girard, Nussbaum.

Keywords Book of Job. Quevedo. Shame.

El libro de Job se compone de dos secciones bien diversas: por una parte un prólogo y un epílogo en prosa, escritos en tercera persona, por otra, unos diálogos en verso, que recogen las voces de Job y las de sus amigos y adversarios, y, al final, la respuesta de Dios. Como es sabido, el tema más evidente del libro es la trayectoria que sufre el protagonista, de virtudes y de fe extraordinarias, puesto a prueba primero por la pérdida de todos sus bienes y familia y luego por la privación de su integridad física. Estas adversidades las urde el demonio desafiando a un Dios que se muestra seguro de su campeón aunque desde luego no rechaza ponerlo a prueba. El tema del debate es, pues, la justicia retributiva: verificar si Job es virtuoso por agraciado y favorecido de Dios o si lo es en absoluto. Esta pregunta capital sobre la división entre el mal y el bien en el mundo se plantea por primera vez en el prólogo, pero se mantiene vigente en los diálogos, donde los amigos insinúan que los males que recaen sobre Job se deben a sus propias culpas. La respuesta de Dios sobre las maravillas de la naturaleza desborda los límites de la cuestión de la culpabilidad ampliando el horizonte del debate para eludirlo o sublimarlo en un plano más elevado. Sin duda, en razón de su estructura, el libro de Job es infi-

nito, o mejor dicho - según Bachtin - no está 'finalizado', sin posibilidad de síntesis y fuera de la esfera del conocimiento.¹

Mi propósito hoy es demostrar que *La constancia y paciencia del santo Job* de Quevedo es, en cambio, una obra 'finalizada' y que en ello estriba su modernidad. Me refiero a la vertiente ética del libro, paralela a las cuestiones teológicas exhibidas en el título, que consiste en la descripción actualizadora de la dinámica conflictual en que está implicado el protagonista, y en particular, como veremos, del enfrentamiento entre sus derechos individuales y los intereses que mueven a su propio grupo social.

Antes de seguir desarrollando el tema conviene recordar las circunstancias de composición y publicación de la obra. *La constancia y paciencia del santo Job* (Quevedo 1951, p. 228) contiene un párrafo autobiográfico en el que se relatan las circunstancias del arresto de Quevedo y de su prisión en el convento de San Marcos en León. El arresto tuvo lugar, como se sabe, el 7 diciembre de 1639. La fecha indicada en el párrafo como presente de la narración, el veinte de octubre de 1641, es en dos semanas posterior a la del célebre memorial dirigido al Conde-duque sobre su prisión. Según Ettinghausen, a partir de estos datos, puede afirmarse en primer lugar que «parte de *La constancia de Job* se escribió entre la composición de las dos partes de *Providencia de Dios*» y, en segundo lugar, que el hecho de que Job no figure entre los personajes de los que Quevedo afirma, en el final de la misma obra, querer escribir las 'vidas' «quizás se deba a que ya hubiese terminado *La constancia*» (2010, p. 113).

Dichas referencias son importantes porque, según ha demostrado Jaime Moll (1988, p. 328), en un trabajo que ha pasado algo desapercibido, la obra se imprime, póstuma, en 1720, como tercera parte de *Providencia de Dios [...] dividida en tres partes*.²

En el subtítulo de *La constancia y paciencia* se ilustran las dos cuestiones teológicas principales tratadas en la obra: primero «¿Qué fin tuvo el Espíritu Santo en permitir a la envidia de Satanás tan ultimada y universal y larga persecución contra Job?» y segundo: «¿Qué fin tuvo la exaltación de los trabajos y humildad despreciada de su unigénito Hijo [y de los] martirios desapiadados por los tiranos en las vidas y en los cadáveres de los santos?». Paralelamente a estas dos *quaestiones* tan claramente

1 «Il dialogo di Giobbe è per la sua struttura interiormente infinito, poiché la contrapposizione dell'anima a Dio - contrapposizione pugnace o rassegnata - vi è pensata come irrevocabile e eterna» (Bachtin 1979, p. 193). Cito por la traducción italiana por no haberse traducido la obra al castellano. Para una lectura bachtiniana del libro bíblico, cfr. Newson (2009); Stordalen (2006); Hyun (2013).

2 El título completo es: *Providencia de Dios [...] dividida en tres partes. Hermosos y utilísimos tratados que, como medios, prueban la providencia divina. El primero es la inmortalidad del alma. El segundo, la incomprehensible disposición de Dios en las felicidades y sucesos prósperos y adversos, que los del mundo llaman bienes de fortuna. El tercero es la constancia y paciencia del santo Job en sus pérdidas, enfermedades y persecuciones.*

enunciadas es posible, como se ha adelantado, detectar un argumento ético fundamental que sirve de eje unificador de toda la obra. Este eje no se reconstruye solo a través de los comentarios actualizadores más evidentemente conectados con la proyección autobiográfica, sino a partir de la exégesis bíblica quevediana en el contexto de su época.

De hecho, Gutiérrez Mueller (2013) lamenta la falta de una interpretación de conjunto. La obra ha merecido, sin embargo, por parte de estudiosos tan autorizados como Del Piero (1969), Ettinghausen, Lida (1981), García de la Concha (1982), López Poza (1992) y Martinengo (2000), Nider (2000), Azaustre (2002) y Fernández Mosquera (2005), estudios muy puntuales sobre las fuentes, la retórica, la reescritura, el neoestoicismo, el estilo y el género literario.

Una de las características más evidentes del Job de Quevedo es la traducción integral del texto del prólogo en prosa del libro bíblico. La traducción se divide en seis párrafos titulados «Texto», seguidos por sendos párrafos de «Consideración». Este relato – como han observado ya los comentaristas antiguos – se caracteriza por la frecuencia de elipsis y omisiones y por una estructura que por su esquematismo y brevedad se ha comparado con el cuento folklórico. Además recoge hechos que Job, el protagonista, no puede conocer por su ambientación sobrehumana. Por ejemplo, la decisión con la que Dios, recogiendo el desafío del Demonio, pone a prueba las extraordinarias cualidades del protagonista: ya que Job, aunque riquísimo, era «simple y recto, y temeroso de Dios, y [...] se aparta[ba] del mal» (Quevedo 1951, p. 221).

Las pruebas están, como se ha dicho, repartidas en dos tiempos diferentes: primero la pérdida de todos sus hijos y siervos, y de todo su patrimonio; luego, frente a la constancia y paciencia demostrada por el protagonista, la privación de su integridad física debida a una enfermedad terrible y repugnante. Huelga decir que este escueto relato del prólogo es la parte más conocida del libro bíblico y la que Quevedo trae a colación en sus obras anteriores para forjar la imagen de un Job maestro de los estoicos. Como veremos, en esta primera parte de *La constancia y paciencia*, Quevedo sigue haciendo hincapié en el estoicismo de Job pero también le interesa profundizar en aspectos diferentes.

Lo primero que hay que destacar es que el protagonista está desdibujado en el prólogo. Así, por ejemplo no aparece marcado a través de referencias históricas y geográficas: tanto su nombre propio como el topónimo relacionado con su patria, Hus, no aparecen en otros pasajes en la Biblia. Todos los comentaristas han intentado paliar estas evidentes omisiones con la intención de precisar y concretar el contorno de este personaje difuminado y desarraigado. Lo mismo hace Quevedo al entremezclar aclaraciones y conjeturas a párrafos traducidos del texto bíblico, adoptando un recurso en boga en las historias noveladas de tema sagrado y profano en el siglo XVII. Sin embargo, sus intervenciones en

la traducción son mínimas ya que en general Quevedo prefiere respetar el texto en su indefinición reservando sus ampliaciones a los párrafos del comentario. Por todas estas razones Quevedo abre su obra con una importantísima advertencia preliminar donde presenta al protagonista mediante el *argumentum* de san Jerónimo que aparece en la Septuaginta.

Desde el principio de la introducción Quevedo trata asimismo de orientar la interpretación a través de la selección de datos. Tres son los principales: el linaje, la etimología del nombre propio, la identificación de Job con el autor del libro bíblico. Por ejemplo, se afirma que Job es del linaje de Abraham y descendiente nada menos que del aborrecido Esaú. Esta información sirve para evidenciar por una parte la nobleza de su linaje y, por otra, la ausencia de todo determinismo en el reparto del favor divino, afirmando al contrario que Job 'desquita' su estirpe de la mancha representada por Esaú. Como en otras muchas obras de Quevedo, según destacó ya Raimundo Lida (1981, pp. 185 ss.) y especialmente en las escritas en la prisión de San Marcos, se subraya cómo la Divina Providencia convierte a los enemigos en amigos. Para perfilar al protagonista Quevedo saca partido también de la etimología del nombre propio - uno de los argumentos principales de la *descriptio personae* utilizado en la época tanto en los sermones como en los autos sacramentales - destacando el aspecto social de la historia vivida por el personaje. El nombre propio, para Quevedo, se relaciona con el de otro personaje mencionado en Génesis, Jobab. Después de perderlo todo, explica, el protagonista pierde incluso una sílaba de su nombre que queda así reducido a Job que significa «el afligido». Según Quevedo (1951, p. 214), aunque sin fundamento filológico, la partícula que cae, *ab*, se utiliza aquí como un sufijo y significa «luz», «ornamento». Además la partícula puede considerarse metonimia de todas las características que convierten a Job en un personaje preeminente entre los suyos. Para demostrarlo establece una relación textual entre las distintas acepciones de *ab*, es decir «padre», «primero», «señor», «doctor» y «maestro», y diferentes pasajes del cap. 29 en que Job recuerda su vida de hombre respetado por todos en otros tiempos. Cabe destacar la importancia en la historia de la exégesis de este capítulo en que Job aparece como un individuo virtuoso y socialmente importante. Para poner un ejemplo próximo a Quevedo, Juan de Horozco y Covarrubias, conocido por sus *Emblemas morales*, estructura su *Doctrina de príncipes*, dedicada en 1605 a Felipe III, como un comentario sobre este capítulo en el que Job aparece como un ejemplo para los reyes.³

Otro dato fundamental que se esclarece en dicha advertencia es la identificación de Job con el autor de todo el libro bíblico, es decir tanto del prólogo y del epílogo como de la parte poética de los diálogos. El libro,

3 Sobre la obra véase Zafra Molina (2011) y Weiner (1990).

afirma Quevedo (1951, p. 214), lo escribió Job originariamente en «lengua sira», es decir en arameo o caldeo, y los hechos que no presencié – como los del prólogo – le fueron revelados por Dios (basándose en *Job* 19,23 a través del capítulo 31,35), el verdadero inspirador de todo el libro, en calidad de destinatario de las razones de Job en su descargo y como juez de su proceso. Llama la atención la extremada voluntad actualizadora con la que se trata este argumento. El libro bíblico se convierte, en palabras de Quevedo, en una carta ejecutoria de hidalguía que la presencia de las declaraciones de los tres reyes amigos legalizan, un documento que es pues el resultado de un pleito ideal donde se demuestra que Job, siendo noble, no tiene por qué empadronarse en el número de los pecheros:

En esta historia litiga su propia y antigua y soberana hidalguía la divina providencia, a quien pretendió empadronar, en nombre de los demás villanos, a Dios Satanás, porque pagase pecho, como ellos, a los bienes de la tierra, de quien no apartan su asistencia y esperanzas, sin hacer más caso del cielo que cuando, oportuno, los asiste con lluvias y calor para la abundancia de sus cosechas temporales, pretendiendo que con todas sus estrellas sirva puntual y tasado a su codicia. Al fin, en juicio contradictorio en todas instancias despacha la ejecutoria de su nobleza, en posesión y en propiedad, la eterna providencia. (Quevedo 1951, p. 221)

Al tratar de cuestiones filológicas Quevedo prefiere encauzar su presentación en el marco de la tradición clásica. Según él – como según san Jerónimo – el texto originario era más homogéneo por estar redactado todo en prosa. Los versos se introdujeron en la versión hebrea que se debió a una circunstancia histórica precisa: el mismo Moisés tradujo el libro de Job, convirtiéndole en un poema para consolación de los judíos cautivos en Egipto. Su estilo, sublime en la parte poética, como hace hincapié Quevedo en otro párrafo preliminar, se debe al traductor y puede aproximarse a los poemas y tragedias clásicos, con los que comparte también el hecho de que los personajes sean reyes y que Dios, para cumplir con las leyes del decoro, no aparezca en el escenario aunque se oiga su voz desde la nube que está encima de la cabeza de Job.

Dejando ya este importantísimo aparato preliminar para retomar el hilo narrativo, merece la pena subrayar de qué manera Quevedo insiste en la hermenéutica de la sospecha que late en el texto bíblico ya a partir del prólogo, a pesar de su sencilla estructura de cuento. Por ejemplo, destaca desde el principio que el narrador se apresura a detallar las hiperbólicas virtudes del protagonista antes de enumerar sus extraordinarios bienes, para evitar que los lectores piensen en los pecados que siempre conlleva la prosperidad. A continuación destaca el pasaje donde se relata el sacrificio que Job realiza para cada uno de sus hijos, temiendo que hubiesen pecado aun en el secreto de sus corazones. Este pormenor, que se encuentra ya

en el relato bíblico y que generalmente se interpreta como un detalle más de la piedad del protagonista, se subraya en el texto quevediano para indicar que, a pesar de su riqueza y de sus virtudes, Job no está tranquilo; tanto es así que su «temor», en el siguiente «comentario» quevediano, se convierte en una clara anticipación de su caída en desgracia. También en el comentario de la segunda escena del prólogo se reincide en la insinuación de las sospechas. La escena tiene lugar en el cielo: participan Dios y Satanás, y mientras el primero vuelve a afirmar con claridad las virtudes de Job – en palabras de Quevedo, se «jacta» de él – el segundo, Satanás, insinúa que el comportamiento recto de Job se debe a los beneficios recibidos, provocando «a Dios a volver por la honra de su amor y de su siervo» (Quevedo 1951, p. 222). Por eso Dios consiente en ponerle a prueba.

Como puede verse por estas calas, la selección de los elementos del relato y de los que se desarrollan en el sucesivo comentario, se justifica con vistas a un proyecto unitario. De la misma manera la erudición que Quevedo despliega en la obra está supeditada a este propósito, aunque no parezca evidente al lector actual que se pierde a causa de su abrumadora abundancia y dificultad. Una constante es la voluntad de completar las escuetas informaciones temporales y espaciales. Por ejemplo Quevedo afirma: «Así como las causas el viento y el incendio los elige el diablo para que Job dude de que Dios es el que quiso la pérdida. Persuádome que, pues, esta segunda persecución no fue el mismo día que la primera» (Quevedo 1951, p. 227). Por lo que concierne al tiempo, en lugar de la perífrasis que encontramos en la *Vulgata*⁴ para indicar el día, totalmente indeterminado, en que Dios accede a la propuesta del Demonio de poner a prueba a Job, Quevedo prefiere hablar de «día de gran concilio, día del convite más importante» con una definición más funcional a su interpretación actualizadora (Quevedo 1951, p. 221). Para lograr este propósito recurre a otras versiones bíblicas como la versión parafrástica aramea, es decir, los Targumim traducidos al latín e incluidos en la *Biblia Polígota Complutense* (1517) y en la *Biblia Regia*, también llamada de Amberes (1573). Esta última, dirigida por Arias Montano, es la que Quevedo utiliza. Gracias al empleo de la palabra «convite», el tiempo del plano sobrenatural repercute en el plano humano, en que Job se caracteriza por un cronótopo bastante difuminado pero caracterizado por un tiempo circular, cuyo signo exterior es el ritmo semanal de los «convites» que los hijos hacen unos a otros cada día, banquetes que provocan el también cíclico sacrificio por parte de Job, que ya se ha mencionado. De esta manera, Job parece controlar el tiempo en su prosperidad; en cambio, aparentemente, no domina el espacio, sino que

4 Cfr. «Quadam autem die, cum venissent filii Dei ut assisterent coram Domino» (*Job* 1,6) y confróntese con «día de grande juicio, día de remisión de los delitos» (Quevedo 1951, p. 225) y la perífrasis, muy parecida a la anterior, utilizada también en el pasaje sucesivo (*Job* 2,1), donde se decide hacer enfermar a Job.

tiene que servirse de mensajeros para conocer sus pérdidas; no obstante, este elemento se convierte, en palabras de Quevedo, en otra señal positiva. Su constante inmovilidad, el hecho de que Job por ejemplo, no vaya a los sitios de los desastres para ver si de la destrucción ha escapado alguien o algo, se interpreta como una marca exterior de su firmeza.⁵

En el prólogo se oyen distintas voces, las del narrador, del demonio, de la mujer de Job y del mismo protagonista que solamente declara su total conformidad con la voluntad divina reconociendo que Dios da y quita. Este proceso culmina en el climax del *regressus ad uterum* al declarar Job que así como nació desnudo del útero de su madre, va a regresar desnudo al mismo. Siempre por lo que atañe al espacio, Quevedo, como todos los reescritores barrocos del libro bíblico, otorga un desarrollo extraordinario a la imagen de Job enfermo, sentado en el muladar. Para ello, Quevedo formula una conjetura que subraya la unidad de prólogo y diálogos basada una vez más en la versión aramea, donde «ceniza» es la palabra correspondiente a «muladar», *esterquilinium*.⁶

Una imagen, la de la ceniza, que le permitirá crear un paralelo entre la que se había generado en el incendio de sus bienes y precisamente en la pérdida de sus ovejas - la segunda calamidad - y la que evocará Quevedo al final de la obra como un elemento más para construir un paralelo entre el ave fénix y Job (Quevedo 1951, p. 240).

Como se ha adelantado, el final del prólogo coincide con el abandono, por parte de Quevedo, de la modalidad discursiva basada en la alternancia de traducción y comentario. A partir de este momento, Quevedo construye decididamente un discurso propio, basado en una radical selección del texto bíblico, donde vuelven a aparecer algunos de los elementos presentes en el prólogo. Entre ellos destaca, por ejemplo, la voz de Job. Sin embargo, la parte poética empieza con un monólogo, mientras que en el prólogo no salen de la boca de Job sino las breves palabras con que, contestando a su mujer, quien le invita con un eufemismo a bendecir a Dios y a morir, expresa su conformidad con la voluntad de Dios («Dios ha dado Dios lo quita» y «si recibimos los bienes de la mano de Dios, los males ¿por qué no los recibiremos?»; Quevedo 1951, p. 227).

Muy importante para este discurso quevediano es el desarrollo que recibe el tema del temor, que, según hemos visto, está estrechamente relacionado con la hermenéutica de la sospecha: a Job se le presenta desde su primera evocación por boca del demonio como «temeroso de Dios», al

5 Véase también Du Vair: «Mais comment s'est comporté ce miracle de patience, entendant et apres auoir entendu ces deplorables nouvelles? Il les a ouyes assis sans bouger de sa place» (1606, p. 1164).

6 «Donde san Jerónimo lee que estaba sentado en un muladar, Pagnino y el parafrastes caldeo leen: «sentado en medio de la ceniza» (Quevedo 1951, p. 227). El muladar puede identificarse con el cronótopo que Bachtin define como «umbral» (1986, pp. 157 ss).

temor se dedica en el comentario al prólogo una de las ampliaciones más largas de la obra, basada en la *Poliantea* de Lange, y el temor lleva a Job a hacer sacrificios para sus hijos, acabada cada ronda de convites.

Esta insistencia en el temor no resultará tan peregrina ni tan solo fruto de un gratuito afán erudito si se tiene en cuenta que se seleccionan y glosan tan solo dos perícopes relativas al tema (*Job* 3,25-26), en todo el magnífico monólogo del capítulo 3, un texto que Quevedo ya había traducido, uno de los pasajes más celebres del Libro, en que Job grita su maldición al día en que nació y afirma que hubiera sido mejor no haber nacido nunca.⁷

En *La constancia y paciencia del santo Job*, en efecto, Quevedo (1951, p. 230) solo se limita a glosar un par de versos, inicialmente a partir de la *Vulgata*:

Quia timor, quem timebam, evenit mihi et quod verebar accidit.
Nonne dissimulavi? ⁸
nonne silui? nonne quievi?
Et venit super me indignatio.

La traducción quevediana del pasaje es:

Porque el temor que temía llovió sobre mí, y lo que recelaba y temblaba me sucedió.
¿Por ventura, no disimulé? ¿Por ventura, no callé? ¿Por ventura, no me sosegué?
Y viene sobre mí la indignación.

¿Qué es lo que Job temía y le cayó encima? Job, siendo justo, teme en primer lugar el desamparo porque la ira de Dios, cuya potencia la mente humana no puede imaginar siquiera (*Salmo* 89,11), puede apuntar tanto a la corrección como a la venganza, de acuerdo con la interpretación de san Gregorio Magno en su *Moralium in Iob* (1849, coll. 687 ss.), la

⁷ Como se sabe, Quevedo, ya en el *Sueño de la muerte* de 1622, reescribe este capítulo en verso en el célebre romance «Perezca el primero día».

⁸ Es interesante que Quevedo al comentar esta cita soslaye por completo el término disimulación, al que dedica amplio espacio en la segunda parte de *Política de Dios* y en la *Caída para levantarse*, obras escritas o retocadas recién salido de la prisión. También cabe notar que la versión siríaca omite la forma verbal *dissimulavi* que se introduce en sustitución de *simulavi* solo en la versión de la *Vulgata* aprobada en 1611. Por esta razón quizás, este pasaje no se incluye entre los citados a propósito de la disimulación antes de esta fecha. Torquato Accetto en su *Dissimulazione onesta* (1641) no deja escapar la oportunidad de dedicar todo un capítulo a este pasaje del libro de Job, para demostrar que disimulación, silencio, quietud son tres vertientes de la más general prudencia de la que Job hace alarde tanto en la buena como en la adversa fortuna. cfr. Pérez Zagorin (1990); Nider (1998); Snyder (2009).

obra que más influencia tuvo en la lectura católica del libro bíblico. Sin embargo, el mismo Padre alude también a un segundo significado de temor, relacionado con la caída en los vicios, es decir la vergüenza. Santo Tomás en su *Expositio super Iob ad litteram* desarrolla este punto de manera sistemática, al decir que el hombre se amarga por la pérdida del patrimonio y de su propia salud o de su honra y, refiriéndose a este último caso, identifica el temor con la vergüenza remitiendo explícitamente a Aristóteles. Job, encumbrado en la gloria primero, se queja por haber precipitado en una situación de vergüenza y deshonra:

Sed quia animae amaritudo ex miseria nascitur, post amaritudinem animae de sua miseria subiungit dicens *quia timor quem timebam evenit mihi*. Et notandum est quod miseria hominis ad amaritudinem provocans in duobus consistere videtur: in damnis rerum vel personae et in dehonorationibus. Quantum ergo ad primum dicit *timor quem timebam evenit mihi*, idest ea quae timebam mihi provenerunt, ubi magnitudo damnorum et poenarum exprimitur: quanto enim aliquis prudentior est, tanto in statu prosperitatis magis recogitat quae in adversitatis tempore sibi accidere possunt, secundum illud Eccli. XI 27 «in die bonorum ne immemor sis malorum»; magnam igitur miseriam Iob prudentissimus patiebatur dum sibi quae timuerat evenerunt. Quantum autem ad secundum, scilicet ad dehonorationes, dicit *et quod verebar accidit*: est enim verecundia secundum Philosophum «timor inhonorationis»; per hoc igitur ostendit quod ex magna gloria in multa opprobria et dehonorationes acciderat (Thomas Aquinas 1965, p. 26)

Gregorio, por su parte, interpreta los tres verbos *dissimulavi, silui, quievi*, como alusiones a la vida próspera de Job, al hecho de que, aunque rico y poderoso, no pecó en pensamientos, palabras y obras. No obstante, la indignación de Dios, cayó sobre él. La misma opinión expresa Tomás subrayando que nada ocurre en el mundo sin la voluntad de Dios: «Et quamvis innocens sim tamen *venit super me indignatio*, idest poena a Deo - ira enim in Deo non accipitur pro commotione animi sed pro punitione -, in quo recognoscit adversitates huius mundi non absque divino nutu provenire» (Thomas Aquinas 1965, p. 26).⁹

Los traductores y comentaristas de los siglos XVI y XVII consideran la palabra *indignación*, en el final del pasaje, como especialmente difícil. Algunos la omiten, como el traductor del *Exemplo de la paciencia de Job* (1550, p. 6), de mediados del siglo XVI.¹⁰

9 La interpretación según la cual para san Agustín y santo Tomás *dissimulavi, silui, quievi* se refieren a cosas falsas al parecer no tuvo séquito entre los comentaristas posteriores.

10 La obra se atribuye a Juan de Jarava (cfr. García Pinilla 1995).

En Francia, a finales del mismo siglo, Du Vair, - corresponsal de Lipsio, tan admirado por Quevedo, y autor de unas *Meditations sur Job*,¹¹ que nos consignan un Job programáticamente estoico - en lugar de una explicación literal del término indignación, afirma que la paciencia de Job tuvo el efecto del aceite en el fuego de la ira de Dios. Otro autor del mismo círculo, también corresponsal de Lipsio, Jacques-Auguste de La Thou, en su poema *Iobus sive de constantia*, utiliza la imagen metafórica de unas olas furiosas que arrastran a Job.¹²

En la época de Quevedo se sigue generalmente la interpretación de san Gregorio, aunque también es posible encontrar explicaciones ligeramente diferentes, por ejemplo, José Gallo, autor de una *Historia y diálogos de Job*, publicada en 1621, considera que los verbos *dissimulavi, silui, quievi*, no se refieren al comportamiento de Job en la buena suerte, sino a sus reacciones frente a sus pérdidas (p. 90). Esta misma interpretación se encuentra en otra obra en castellano publicada después, el *Job euangelico stoyco ilustrado, doctrina ethica, ciuil y politica* de Jerónimo de la Cruz de 1638.

Quevedo, una vez más, recurre al texto del parafraste arameo para construir su propia interpretación. Esta versión pone en relación cada verbo con cada una de las pérdidas de Job:

Quia timor quem timebam venit mihi; et quod formidabam, evenit mihi. Nonne dissimulavi, et nonne quievi, quoniam nuntiatum est mihi de bobus et asinis? Et nonne dormivi, quoniam nuntiatum est de incendio ovium? Nonne quievi quando nuntiatum est mihi de camellis? Et venit indignatio quoniam nuntiatum est mihi de morte filiorum.

Porque me sucedió el temor que temía, y el espanto que recelaba me aconteció. ¿Por ventura, no disimulé? ¿Por ventura, no me quieté cuando me dieron la nueva de los bueyes y de las bestias? ¿Y no dormí cuando me dijeron el incendio de las ovejas? ¿Y no me quieté cuando supe la pérdida de los camellos? Y vino la indignación porque me dijeron la muerte de los hijos. (1951, p. 230)

11 Du Vair (la obra se publicó en 1606 aunque los estudiosos consideran que fue escrita mucho antes, en 1580): «La patience, ce dit-on, vient à bout de tout. Mais quoi? Peut-on plus dissimuler un mal que j'ai fait le mien? N'ai-je pas cousu mes lèvres iusques aujourd'hui, sans qu'il en soit sorti une seule plainte? N'ai-je pas croisé mes bras et tenu tous mes membres en repos, sans monstrier aucun ressentiment de ma douleur? Et toutefois mon martyre est toujours allé croissant, comme si ma patience eust esté del'huile dans le feu de l'ire de Dieu, qui l'allais de tant plus embrasant. C'est trop Seigneur, c'est trop: i'ai enduré tant que j'ai peu: là où vous voyez que mon inutile patience faut, faites aussi saillir ma miserable vie» (1606, p. 1164).

12 La Thou: «Illum equidem semper, qui nunc quatit ossa, dolorem | Expavi, quod ego et rebus magis omnibus unum | Extimui, secum lacrimabilis adtulit hora. | At non successus tumidum, non copia rerum | Fecerat, in plumis non actum et mollibus aevum, | Me tamen insanis obruit undis» (1592, p. 6). cfr. De Smet (2007).

Es decir que según la versión aramea «quieté» se refiere tan solo a «la nueva de los bueyes y de las bestias», «no dormí» a «el incendio de las ovejas» y el segundo «quieté» a «la pérdida de los camellos» y «vino la indignación» a «la muerte de los hijos».

Job, tras sufrir todas las pérdidas con paciencia, padece la ira de Dios con la muerte de sus hijos. Incluso puede afirmarse que la glosa parece aludir con «indignación» a la reacción de Job. Cabe notar que no faltan padres de la Iglesia que también atribuyen a cada verbo una pérdida, como Ruperto de Deutz en su *De meditatione mortis*.¹³

No obstante, para reconstruir el contexto de la interpretación quevediana especialmente interesante el análisis de los comentarios de los teólogos españoles que, como Quevedo, se valen del tárgum. Entre los más conocidos encontramos, por ejemplo, al maestro de fray Luis de León, Cipriano de la Huerga en sus *Commentaria in librum Job*, publicados en 1582, quien¹⁴ afirma, aunque de pasada, algo muy importante: «Idest ac si dicat: Non vacavi luxui neque securus fui neque quietus et venit super me indignatio tua Domine. [...] Hoc est, vel mea indignatio vel tua. Ac si dicat et tamen haec tempestas coorta est et super me irruit» (1582, p. 73). La palabra *indignación* puede ser «vel mea vel tua», «sea mía sea tuya», es decir, tanto «de Job», el yo poético del monólogo, como «de Dios», el destinatario del mismo.

De esta oscilación no queda rastro en el comentario de Diego de Zúñiga, publicado dos años después y famoso por interpretar el libro de Job a través de Copérnico. El agustino relaciona la indignación con la enfermedad padecida por Job pero la identifica claramente con la ira divina.¹⁵

Nonnihil difficultatis hic locus habet quod noster interpres Chaldaeam imitatus affirmando reddit, quod negando reddere poterat. Vt igitur nostrum interpretem apte exponamus, Chaldaei interpretationem proponamus. Quae ita se habet verbo de verbo traducto, licet interpres

13 Cfr. Deutz (1854, coll. 382-388, en partic. col. 382). Ruperto justifica con Eclesiastés 3 («tempus tacendi, et tempus loquendi») el hecho que Job, que tenía razón, empezara a discutir con sus amigos: «Idcirco nequaquam B. Job impatientiae accusari debet, eo quod ille amicis tacentibus aperuit os suum, et maledixit diei nativitatis suae. Non enim inmensi doloris acerbitate, et taedio motus, sed veritatis defendendae et exponendae gratia hoc factum esse credendum est. Sicut enim multiloquium dedecet sapientes, sic contra tacere, dum tempus loquendi est, maxime si debeat illud veritatis defendendae gratia fieri, nulla ratione decet» (col. 288).

14 Sobre Cipriano de la Huerga, cfr. Asensio (1986).

15 En una obra que Quevedo difícilmente pudo leer porque se publicó en 1642 aunque estaba terminada en 1638, según afirma su autor en el final, Esteban Aguilar y Zúñiga (1642, pp. 247-48) declara que esta perícopa ha provocado muchos debates entre los teólogos y que él solo se permite avanzar una interpretación moral. Job «extrañó» aunque no se «turbó» por el hecho de que no obstante su inocencia Dios le castigue tan duramente.

eius e regione positus in biblia regia aliter, sed non commode quidem illum explicet. Ait ergo Nonne quievi? Nonne pacatus fuit in nuncio de bobus et asinis? Nonne tranquillus fui in nuncio de incendio ovium? Nonne sedatus fui de nuncio camelorum? Et venit indignatio per nuncium de filiis. Quare dissimulatio haec et silentium de quo dicit Job (ut vertit vulgatus interpres) refertur ex Chaldaei sententia ad eam animi tranquillitatem, qua pertulit suarum fortunarum iacturam. Sed quod illud *Venit super me indignatio* Declaret de morte filiorum, magis mihi probatur ut de acerbissima illa calamitate explicetur, qua fuit morbo illo pestilentissimo pressus. Sic ut prima parte versus *Nonne ... quievi* ad calamitates quatuor referatur, quibus primo eius patientia tentata fuit. Secunda vero pars versus *venit super me indignatio*. Ad illum morbum in quem incidit gravissimum quo secundo eius patientia tentata fuit. Quasi diceret patienter et aequo animo tuli omnium mearum opum et filiorum iacturam. Tamen ira Dei hoc non fuit contenta, sed acerbius in me invasit. Sed planius verba hebrea per negationem exprimuntur sicut ea exprimunt septuaginta interpretes hoc modo, non pacatus fui non tranquillus et non quievi. Venit autem indignatio. Ut illud explicet amplius, quod versu superiori dixerat *Timor quem timebat venit mihi*. Quasi diceret: licet non securus, nec negligens, sed providus, cautus, atque sollicitus de mea salute fuerim. Non potui tamen iram Dei vitare. (1591, p. 65)

La misma opinión expresa el jesuita Pineda en 1598.¹⁶ Hay que tener muy en cuenta el parecer de Pineda, con quien Quevedo mantuvo, como se sabe, una relación muy conflictiva debido a su papel político en la corte y a su actividad de censor. El comentario del jesuita sobre el libro bíblico constituye una referencia ineludible en su época y Quevedo por una parte le imita, por otra quiere diferenciarse. De hecho, la obra de Pineda determina la selección de episodios e incluso la elección de los grabados de *La constancia y paciencia* (Nider 2000).

Volviendo a la interpretación del pasaje, en *La constancia y paciencia* puede afirmarse que Quevedo primero rechaza con saña el método del tãrgum y afirma que Job sufre con igual paciencia cada una de las pérdidas. Para rebajar la autoridad del parafraste llega incluso a jugar con su apelativo, «ciego», afirmando que lo está totalmente. Sin embargo, luego precisa que sí hubo indignación por parte de Job, como en el tãrgum, aunque declara que no fue debida a la muerte de los hijos – al fin y al cabo

¹⁶ Pineda: «haec indignatio sit illa acerbissima corporis plaga a Deo immissa, Irati et indignantis instar. Nam quod Hugo dixit venit super me talis tribulatio, quae in indignationem mihi versa est, sensum habet et parum commodum et Iobo indignum. [...] tanta calamitas non mihi accidit ob pravum divitiarum usum, iniquam ve reipublicae administrationem, certe autem dissimulavi, pacificus fui, non tyrannus, non summo iure, summaque iniuria omnia exigens, sed benignus» (1598, 1: p. 245).

una calamidad decidida por Dios – sino a la actitud de los reyes amigos que, en lugar de prestarle ayuda directamente o con su numeroso séquito y criados, permanecen inmóviles y en silencio ante él durante siete noches y siete días. Sin duda, afirma Quevedo, los amigos no le socorren porque temen ofender a Dios.

Los amigos, con esta actitud, hacen lo que Job ya en su prosperidad temía que harían sus hijos, pecar y bendecir a Dios en sus corazones. Al temor de que ellos se portasen mal se refieren – según Quevedo – incluso las palabras anteriores – «el temor que temía cayó sobre mí»:

Luego Josef el Ciego mostró que lo era en distribuir las palabras referidas de este capítulo a la pérdida de los bueyes y bestias y a la de las ovejas y camellos y a la de los hijos de la indignación. Siendo así el corriente de la letra que su sentir fue éste: cuando perdí ganados y familia y hijos y la salud, disimulé, callé y quieteme con ver era voluntad de Dios. Todo esto había pasado, después vinieron los tres amigos a consolarle, sentáronse con él y estuvieron viendo su calamidad, sin hablarle siete días con sus noches. Esto sintió más que todo, por eso maldijo el día y la hora en que nació, y por eso dijo: «*Et venit super me indignatio*. Y viene sobre mí la indignación». Porqué sintió más esta desazonada visita de sus amigos y este sospechoso, cuanto largo silencio, que todo lo que había padecido, no será pequeño logro conjeturarlo del texto mismo. Para desenvolver estas tinieblas nos encenderá luces la consideración de las palabras que precedieron a estas referidas: «porque el temor que temía me sobrevino, y me aconteció lo que recelaba». En todo este suceso no hallo que Job haya temido otra cosa, sino en el capítulo primero: «*Ne forte peccaverint filii mei et benedixerint Deo in cordibus suis*. No acaso hayan pecado mis hijos y hayan alabado a Dios en sus corazones». (Quevedo 1951, p. 230)

Esta actitud de los amigos queda confirmada a lo largo del libro bíblico, que por ende no hace falta seguir comentando puntualmente.¹⁷ Los amigos son, pues, «auxiliares a Satanás» así como «todos los que se les parecieron» (Quevedo 1951, p. 230). De esta manera Quevedo enlaza una de las voces del prólogo, la voz de Satanás, con la de los amigos, protagonistas de los diálogos: como la del gran enemigo del hombre, también la voz de los amigos utiliza «lo divino para confundir y juzgar».

En conclusión, en su exégesis del pasaje, Quevedo compone una síntesis entre algunos elementos del tárgum y otros de la tradición exegética patristica, desde Gregorio Magno hasta Tomás. Del tárgum procede la identificación, ‘partidamente distributiva’ por la cual se considera que

17 «No es necesario verificarlo con sus palabras, porque en cada argumento y capítulo no se lee otra cosa ni ponen acusación que no sea pecando y bendiciendo a Dios en sus corazones» (Quevedo 1951, p. 230).

cada verbo se refiere a una calamidad, incluyendo «venit indignatio», mientras que de la patrística deriva la identificación de los amigos como seres demoníacos que mezclan verdades y mentiras y especialmente la relación entre el temor y la vergüenza.

Al añadir que esta culpa diabólica es de los amigos de Job y de «todos los que se les parecieron», Quevedo quiere referirse también a sus propios amigos que, como los de Job, aunque le invitan a dejar de profesar su inocencia y a admitir su propia culpa, no le socorren en la prisión de San Marcos de León, donde estaba necesitado de ayudas materiales y solidaridad humana.

En toda esta primera parte de la obra no solo, como declaran el subtítulo y una afirmación programática, se quiere demostrar que a Dios se le debe amar en sí mismo y no por los beneficios que concede, sino que se afirma, con una bien trabada estructura de reenvíos y repeticiones, la legitimidad de la indignación del condenado injustamente, sin imputaciones precisas y antes que se celebre un verdadero proceso. Lo que resulta insufrible, según Quevedo, de entre las pérdidas padecidas por Job, es la condena social que procede de la opinión propiciada por los medios de propaganda: las «gacetas y relaciones del infierno» escritas por diabólicos «noveleros». ¿Cómo no pensar, también en estos casos, en las alusiones a las gacetas que anuncian su muerte que Quevedo disemina en las cartas de la época de la prisión?

De esta manera, si es verdad que el Job de Quevedo es constante y paciente como un estoico antiguo ante las pérdidas, *bona externa* en fin, y es también un campeón de la fe, ostentándola como desde un carro triunfal resplandeciente de piedras preciosas y centelleantes – una imagen entresacada de Tertuliano –, también puede afirmarse que reivindica su indignación como virtud civil fundamental, debido a la necesidad de recobrar activamente su imagen pública y restaurar una autoestima mermada.

En la cultura occidental se distinguen claramente dos posturas: por un lado, los estoicos niegan la ira y la indignación ya que – incluso para el mismo Séneca – razón y pasión son incompatibles (*De ira*, I, 18,1), y el sabio supeditado a las pasiones deja de serlo; por otro, a partir de Aristóteles, citado, como se ha visto, a este propósito por Tomás, (el filósofo griego trata de la indignación tanto en la *Ética a Nicómaco* y en la *Ética eudemia* como en la *Retórica*), se distingue entre la indignación, forma de ira justa, noble pasión de los que se rebelan contra la injusticia, y la ira injusta, que lleva a la pérdida de autonomía y de juicio. Según Aristóteles eliminar la indignación justa es como «cortar los nervios del alma». Además, la justa indignación es el punto medio entre la envidia, que se entristece al ver la felicidad ajena, y la alegría malévola, que se regocija con los males de otro» (*Ética eudemia* I, 27). Los dos extremos – sigue Aristóteles – son ambos reprobables, ya que «solo puede justificarse alguien que se indigne con razón», por ejemplo «al ver la fortuna de alguno que no la merece»

o «al ver sufrir a alguno una desgracia no merecida». La desaprobación se expresa a través de la indignación porque se percibe en los hechos criticados algo que según Remo Bodei «ha alterado el orden moral y ofendido gravemente las conciencias» (2011, p. 20). Con su indignación el sujeto moral aspira a recomponer este orden. El Job de Quevedo se deja llevar por la indignación ante la actitud de sus amigos contradiciendo en esto la imperturbable actitud que el sabio estoico debería exhibir aún en el momento de defenderse e imponer la justicia. No obstante, debe tenerse en cuenta que las obras neoestoicas de la época de Quevedo suavizan el rigor de la Estoa originaria. Por ejemplo, en el ya citado *Job euangélico stoyco* de Jerónimo de la Cruz, obra de poco anterior a la de Quevedo, a propósito de este mismo pasaje se postula, contra los talmudistas que tachan a Job de impaciente, que «en realidad no existen hombres sin pasiones y los que afirman que los estoicos afirman eso, como Cicerón en las Tusculanas, no los entienden», Job, el estoico, supo dominar la ira después de experimentarla.¹⁸ El Job quevediano sufre al verse convertido en ocasión de «escándalo pasivo»: mostrándose desnudo y enfermo delante de sus amigos, provoca en ellos reacciones que suscitan la ira de Dios. Según Quevedo Job «No maldice el día en que nació porque ha perdido hacienda, estado, hijos y salud, ni tanto porque pierde tres amigos, como porque ellos se pierden con ofender a Dios y provocar contra sí su ira» (Quevedo 1951, p. 231).

De esta manera, la obra quevediana por una parte niega claramente la correspondencia entre justicia divina y justicia retributiva - siguiendo la interpretación patrística de la teodicea del libro bíblico - y, por otra, abre otro debate, ético, sobre la justicia. Esta discusión no olvida la dimensión humana y social y la plantea con un evidente ademán actualizador que abarca las instancias autoapologéticas. Una circunstancia esencial para experimentar la indignación, para Salvatore Veca, es «la exclusión, sin razón o sin una buena, del grupo de los pares por no ser reconocidos de manera justa como *socii* cooperantes en la construcción de mundos sociales compartidos» (2010, p. 127).¹⁹ Otro aspecto fundamental es la definición de la indignación como pasión relacional, como reacción a las injurias que los agravios de los demás imponen a otros, según otro filósofo contemporáneo del derecho John Rawls: «Resentimiento e indignación son

18 Cruz: «¿sin ira como fuera un hombre fuerte? ¿Cómo emprendiera cosas grandes y acabara las menores? ¿Cómo sin el miedo que enfrena temerarios atrevimientos, fuera un hombre prudente? [...] Son nuestros afectos y pasiones como las plantas en el campo feraz que si los cultivan da los frutos abundantes y sazonados; si lo dejan sin cultura salen silvestres desabridos y amargos» (1638, p. 99).

19 Veca: «l'indignazione è la nostra reazione alle offese che i torti degli altri infliggono a terzi [...]. Per provare risentimento e indignazione, si devono accettare i principi che specificano il giusto e l'ingiusto» (2010, p. 127).

sentimientos morales. Resentimiento es nuestra reacción ante las injurias y daños que nos infligen las acciones indebidas de otros, e indignación es nuestra reacción ante las injurias que las acciones indebidas de otros infligen a otros» (1986, p. 53). Es decir, trasladando estos conceptos al Job quevediano y aplicando la distinción aristotélica: los amigos condenan a Job ya como paciente ya como agente. Padece injusticia y, provoca la ira de Dios contra sus amigos.

Merece la pena ahondar en este tema, estrechamente vinculado a la reflexión sobre el temor y fundamental en toda la obra que comentamos, incluso en la segunda parte que se dedica a demostrar la acción de la divina Providencia. En ella puede distinguirse una primera sección en que Quevedo sigue la sucesión de los capítulos del libro bíblico hasta el noveno, enlazando las acusaciones de los dos primeros amigos, Elifaz y Bildad, con las respuestas de Job.

El temor, con la paciencia y la fortaleza, vuelve a presentarse en las palabras de Elifaz, el primero de los tres amigos, como se ha visto, en tomar la palabra. Quevedo afirma que el temor de Dios había impulsado a Job a ayudar a los afligidos cuando era poderoso. No obstante, según Elifaz (*Job* 4,5-9), sus desgracias prueban su falta de inocencia, ya que Dios castiga a los culpables. Quevedo lo contradice aún antes de dejar hablar a Job, alegando una vez más, a través del tárgum, algunos ejemplos bíblicos de caídas de inocentes (como Abraham e Isaac) y añadiendo de su cosecha el ejemplo de Abel, silenciado por el comentarista hebreo. Otro ejemplo que suma Quevedo es el de Lázaro y el rico epulón como figura de Job, ya recordado en la primera parte de la obra, antes de terminar con una descripción de Cristo del que Job, con sus desgracias, es también figura. Tampoco a Cristo le faltaron unos amigos que no le conocieron en la desgracia. A continuación, Quevedo elige otras citas sobre el temor: en primer lugar un versículo en la respuesta de Job en que reprocha a los amigos, una vez más, el hecho de que, en lugar de socorrerle, temen (*Job* 6,21), se les pida intervenir y acabar con su sufrimiento. Afirma Quevedo: «Peor es el que va a ver la desdicha para temer la obligación de socorrerla; que quien, de miedo, no va a verla» (Quevedo 1951, p. 233). Sigue Quevedo enhebrando perícopes del capítulo séptimo en que Job, en versos famosos, habla de la vida como guerra y de sí mismo como blanco de la ira de Dios. Otro amigo, Bildad, defiende con un silogismo que Dios no castiga a los inocentes, y una vez más Job contesta que Dios «consume al inocente y al impío», una cláusula que Quevedo considera «el hecho de este pleito».

He pasado revista a estos ejemplos porque esta selección coincide significativamente con la que fundamenta la tesis de René Girard (1989) según el cual el libro de Job es un trasunto del antiguo mecanismo victimario en que el protagonista, por primera vez, se niega a reconocer su papel en el ritual colectivo, negando su consentimiento al sacrificio. Quevedo reconoce los mecanismos con los que la opinión pública elige

como chivo expiatorio a alguien que todos han conocido en otros tiempos como respetado y próspero, hasta que, incluso los que un tiempo eran sus amigos o pares, le desconocen acusándole de impiedad. Por una parte, Quevedo censura la falta de solidaridad de los amigos y su insistencia en investigar las causas de la desgracia, el «por qué», una pregunta diabólica, a partir de la que ha dirigido la tentadora serpiente a la primera mujer; por otra, reflexiona sobre el hecho de que los hombres siempre han considerado escandaloso ver a los buenos sufrir y a los malos triunfar, como muestran las citas de clásicos, entre ellos Claudiano, Menandro, Séneca y Epicteto. Además alega otra respuesta de Job en que pinta un retrato transgresor de la buena suerte de los malos, en vida y en la misma muerte (*Job* 21,7-34) invirtiendo el anterior discurso de Elifaz que se empeñaba en ver, por todas partes, confirmación de la justicia retributiva. De esta manera, si Elifaz había afirmado, por ejemplo, que la buena muerte es la del hombre respetado, a cuyo funeral participa toda la comunidad, en el mundo al revés ilustrado por Job, tras haber caído en desgracia, esta prerrogativa le toca al malo. Después de lo dicho, no sorprenderá que este discurso de Job, amargado, decepcionado, y marcado por una constante inversión de valores, se plantee de manera amplia en la obra, constituyendo una de las citas literales más extensas del libro bíblico en que Quevedo pone a prueba su habilidad de traductor. Otro pasaje de parecida longitud que Quevedo traduce del libro de Job se refiere por antífrasis a la descripción de Job en su pasado de hombre respetado por toda la comunidad (*Job* 19,11-19). De hecho, la reflexión acerca de la indignación conlleva otra, especular, sobre la vergüenza.

A Job le pesa ser visto por sus pares en una situación de fragilidad, de indignidad. En este sentido los amigos amplifican un sentimiento que él siente en su interioridad y que no acepta con resignación, lo que representa algo así como un desdoblamiento de la conciencia del mismo protagonista, su horror frente a su propia caída. Como señala Bernard Williams (2011), la experiencia básica conectada con la vergüenza es la de ser visto en circunstancias inapropiadas por las personas inconvenientes. No obstante, a la mirada de los espectadores ‘reales’ hay que añadir la mirada interiorizada/internalizada del ‘otro yo’, el que conoce y comparte las reglas sociales de su comunidad. Este otro yo, en el caso de Job, coincide con lo que él ha sido en su pasado de hombre poderoso y encumbrado, por eso Job sabe que sus amigos al verle pobre, enfermo y abatido, advirtiéndole su vergüenza, primero le desconocen; luego, infieren de su desgracia su culpa, negando al mismo tiempo su propia responsabilidad. Según esta perspectiva, que Job ya no comparte, la desgracia no se ve como el efecto de una persecución injusta sino que se identifica con la culpa: «La persecución oída no halla palabra en su favor ni conjetura que la disculpe; vista, no halla quien la conozca, quien la consuele» (Quevedo 1951, p. 223). Quevedo hace hincapié en que el desconocimiento social

provocado por la vergüenza debida a la desgracia puede llevar hasta a la supresión de la identidad en la víctima, como puede verse en sentencias como «El perseguido, aun en sí mismo es otro» y «Cede la naturaleza a la desgracia, pues en ella, quien aun es el mismo, ya no es alguno» (Quevedo 1951, p. 232). Este mismo ‘desconocimiento’ se pondera en el párrafo «efectos de una calamidad» donde se trata de la envidia en su vertiente de alegría malévol, que coincide con ver a otro en la desgracia («Es colérica la envidia, no aguarda informaciones para afirmar la culpabilidad» Quevedo 1951, p. 232). De «envidiosos» se tilda a los amigos a lo largo de toda la obra por que no le socorren en la aflicción: «A Dios le toca castigar o probar al hombre en aflicciones, a otro hombre socorrer o consolar al que las padece. Por eso los pregunta: ‘¿Por qué me perseguís como Dios?’» (Quevedo 1951, p. 237). Como se ha adelantado, este tipo de envidia coincide con uno de los extremos evocados por Aristóteles a propósito de la indignación.

También reincide Quevedo en criticar la actitud de los amigos, en su comentario a *Job* 26,1-4, alegando el salmo 68 en que también se estigmatiza a los que marginan a los castigados por Dios, juntando pena a pena. De forma más Quevedo, trae a colación un pasaje de Tucídides para introducir otra importante perspectiva. Allí se retrata a Nicias vencido, enfermo y pobre quien, sin embargo, proclama su inocencia y declara no haber ofendido nunca a los dioses. La diferencia entre Nicias y Job, subraya Quevedo, es que Nicias comparte su derrota con los demás soldados, por eso nadie le persigue, mientras que Job se dirige a unos reyes poderosos: «se lamentaba a tres reyes que, poderosos y permanentes en su grandeza, vían su desolación y abatimiento» (Quevedo 1951, p. 237). Martha Nussbaum (2006, p. 20) nos recuerda que la repugnancia y la vergüenza construyen rangos y jerarquías de seres humanos y la actitud de los amigos confirma a Job la sensación de incertidumbre existencial en que le ha sumido su nueva situación de pobreza, enfermedad y exclusión.

No obstante, la víctima por antonomasia, el ejemplo de soledad y fragilidad humana en la desgracia, es Cristo en *La constancia y paciencia del santo Job*, a quien, como cabía esperar, Quevedo, con la mayoría de los padres de la Iglesia a partir de Gregorio, identifica con el «defensor», citado en el capítulo 19, que Job verá alzarse del polvo. En la *Vulgata*, de hecho, se habla de un «redemptor» a quien verá Job tras el juicio universal, el «novissimus dies». De la misma manera, en otro pasaje capital para la comprensión de la obra, en la primera parte de la misma, después de la interpolación biográfica, Quevedo se identifica con el eunuco etíope, gran ministro de la reina de Etiopía, Candace, mencionado en los *Hechos apostólicos* (8,28-30). El etíope no entiende el pasaje de Isaías que está leyendo, un pasaje en que se alude a un cordero llevado al matadero, un cordero sin voz (*Isaías* 53,7-8). El apóstol Filipo le revela la interpretación cristológica de este ejemplo que una vez más remite al sacrificio. Como corolario de la

identificación del «defensor», el *goel*, con Cristo, y de la «inocencia» de Job en las pérdidas, es decir contra la idea de la justicia retributiva, alega Quevedo dos ejemplos al parecer contradictorios: recuerda que Cristo niega que la desgracia del ciego de nacimiento (*Juan* 9,3) se deba a una culpa suya o de sus antepasados mientras que, en el caso del parálitico de Betesda (*Juan* 5,8-9) Cristo al sanarle le dice que no vuelva a pecar, como queriendo poner en relación su desgracia con su culpa.

Las citas entresacadas del libro de Job son muy escasas en la segunda sección de la segunda parte de la obra, puesto que, según Quevedo, ya a partir de la intervención de Eliú contra los tres contrincantes anteriores, se nota que Dios ha pasado de ser «fiscal riguroso» a «juez propicio». Por eso Quevedo solamente se refiere el principio de la respuesta de Dios a Job (*Job* 38,2) y a aquella de Job en que confiesa que ha hablado como un loco y seguirá haciendo penitencia «in favilla et cinere».

Bibliografía

- Aguilar y Zúñiga, Esteban de (1642). *Combates de Iob con el demonio: escritos con pluma canonica en los tres primeros capitulos de su Historia*. Madrid: Carlos Sánchez.
- Asensio, Eugenio (1986). «Cipriano de la Huerga, maestro de Fray Luis de León». En: *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, vol. 3, *Estudios históricos*. Madrid: Fundación Universitaria Española, pp. 57-72.
- Azaustre Galiana, Antonio (2002). «Algunas influencias de la oratoria sagrada en la prosa de Quevedo». *Criticón*, 84-85, pp. 189-216.
- Bachtin, Michail (1979). *Problemi dell'opera di Dostoievski*. In: *L'autore e l'eroe*. Torino: Einaudi.
- Bajtín, Mijaíl (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bodei, Remo (2011). *La ira: Pasión por la furia*. Trad. de Juan Antonio Méndez. Madrid: Antonio Machado.
- Cruz, Jerónimo de la (1638). *Iob euangelico stoyco ilustrado, doctrina ethica, ciuil y politica*. Zaragoza: En el Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia.
- De Smet, Ingrid (2007). «La Poésie au fumier: la Figure de Job à l'époque des Guerres de Religion». Dans: Lestrigant, Frank (ed.), *Jacques-Auguste de Thou (1553-1617): Ecriture et Condition Robine. Recueil des contributions de la journée d'études du 16 mars 2006*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 89-106. Cahiers V.-L. Saulnier 24.
- Del Piero, Raúl A. (1969). «Las fuentes del Job de Quevedo». *Boletín de Filología* (Chile), 20, pp. 171-33.
- Deutz, Ruperto de (1854). *De meditatione mortis*. Turnolti: Brepols. Patrologia Latina 170.

- Du Vair, Guillaume [1597] (1606). *Meditations sur Job*. Dans: *Traictez de pieté et saintes meditations*. Paris: L'Angelier.
- Ettinghausen, Henry (2009). *Quevedo neoestoico*. Pamplona: EUNSA.
- Exemplo de la paciencia de Job* (1550). León: En casa de Sebastian Grylpho [sic].
- Fernández Mosquera, Santiago (2005). *Quevedo: Reescritura e intertextualidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gallo, José (1621). *Historia y dialogos de Job, con explicacion literal y moral de todos sus capitulos, segun las versiones de Vatablo, Pagnino Parafraste y los Setenta*. Burgos: Pedro de Huydobro.
- García de la Concha, Víctor (1982). «Quevedo exégeta y moralista, comentario y discurso sobre el Job». En: García de la Concha, Víctor (ed.), *Homenaje a Quevedo, Academia Literaria renacentista*. Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad, pp. 187-211.
- García Pinilla, Ignacio (1995). «On the Identity of Juan de Jarava, médico y filósofo». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 57, pp. 45-66.
- Girard, René (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama.
- Gregorio, Santo (1849). *Moralium in Job*. Turnholti: Brepols. Patrologia Latina 75.
- Gutiérrez Mueller, Beatriz (2013). *Héroe y voces de 'La constancia y paciencia del santo Job', de Francisco de Quevedo*. México: Grupo Destiempos.
- Horozco y Covarrubias, Juan de (1605). *Doctrina de principes enseñada por el Sto. Job es todo sobre el cap. 29*. Valladolid: Pinciae.
- Huerga, Cipriano de la (1582). *Commentaria in librum Job*. Compluti: Ex officina Ioannis Iñiguez a Lequerica.
- Hyun, Seong Whan Timoty (2013). *Job the Unfinezable: A Bachtinian Reading of Job 1-11*. Leiden; Boston: BRILL.
- Lida, Raimundo (1981). *Prosas de Quevedo*. Barcelona: Crítica.
- López Poza, Sagrario (1992). *Francisco de Quevedo y la literatura patristica*. A Coruña: Universidade da Coruña.
- Martinengo, Alessandro (2000). «La descripción del caballo (*Job*, 39,19-25) y la noción de *evidentia* en la poética quevediana». *La Perinola*, 4, pp. 215-228.
- Moll, Jaime (1988). «El proceso de formación de las 'Obras completas' de Quevedo». En: *Homenaje a Eugenio Asensio*. Madrid: Gredos, pp. 321-330.
- Newson, Carol (2009). *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Nider, Valentina (1998). «La disimulación 'prudencia divinamente política' en la *Caída para levantarse de Quevedo*». Dans: Etienvre, Jean Pierre (ed.), *Littérature et Politique en Espagne au siècles d'or*. Paris: Klincksieck, pp. 423-435.

- Nider, Valentina (2000). «Modelos iconográficos y espaciales en el Job de Quevedo». *La Perinola*, 4, pp. 229-249.
- Nussbaum, Martha (2006). *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley*. Trad. de Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Katz Editores.
- Pérez Zagorin (1990). *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Petey-Girard, Bruno (2003). *Les méditations chrétiennes d'un parlementaire: étude sur les premières oeuvres de piété de Guillaume Vaire*. Paris: Champion.
- Pineda, Juan de (1598-1602). *Commentariorum in Job, libri tredecim*. 2 vols. Hispali: In Collegio D. Ermenegildi Societatis Iesu. Excudebat Clemens Hidalgo.
- Quevedo, Francisco (1951). *La constancia y Paciencia del santo Job*. Edición de Aureliano Fernández Guerra. En: *Quevedo, Francisco de: Obras*. Madrid: Atlas. BAE 48, pp. 213-48. Fácsmil de la 1ª ed. Madrid: Rivadeneyra, 1859, vol. 2.
- Rawls, John (1986). *Justicia como equidad: Materiales para una teoría de la justicia*. Trad. de Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos.
- Snyder, Jon R. (2009). *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. Ciudad: Editorial.
- Stordalen, Terje (2006). «Dialogue and Dialogism in the Book of Job». *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 20 (1), pp. 17-35.
- Thou, Jacques-Auguste de (1592). *Iobus sive de constantia*. Tours: Jamet Mettayer.
- Thomas Aquinas (1965). *Expositio super Iob ad litteram*. En: *Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum*, vol. 26, Romae: Commissio Leonina, St. Thomas Aquinas Foundation.
- Veca, Salvatore (2010). *La bellezza e gli oppressi: Dieci lezioni sull'idea di giustizia*. Milano: Feltrinelli.
- Weiner, Jack (1990). «Padres e Hijos: Sebastián de Horozco y los Suyos». *Toletum*, 25, pp. 109-164.
- Williams, Bernard (2011). *Vergüenza y necesidad: Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*. Madrid: Antonio Machado.
- Zafra Molina, Rafael (2011). «Nuevos datos sobre la Obra de Juan de Horozco y Covarrubias». *IMAGO. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 3, pp. 107-126.
- Zúñiga, Diego de (1584). *In Iob commentaria*. Toledo: Juan Rodríguez.

