

Tres lecturas de Job

Elisa Martín Ortega

OBRA UNIVERSAL, EL LIBRO DE JOB HA SUSCITADO MÚLTIPLES LECTURAS, ENTRE ELLAS LAS DE MARÍA ZAMBRANO, BORGES Y JUAN GELMAN.

El Libro de Job nos habla de terribles misterios: el sufrimiento de los inocentes, el abandono del hombre en un mundo cuyas claves ignora. Misterios que, a lo largo de los siglos, se han planteado de forma irresoluble. Job causa terror porque es capaz de verbalizar, con asombrosa lucidez, los miedos más profundos. Abre los ojos ante el abismo al que se precipita toda existencia humana: abre los ojos y habla. Desde esa experiencia extrema, habla de la vida. Y sus comentaristas lo han erigido en prototipo de la rebeldía, la paciencia, la aceptación del dolor; del rechazo de las concepciones tradicionales sobre el sentido y la razón del sufrimiento.

El tema general que se plantea en el Libro de Job puede ser calificado de universal: todas las culturas se han preguntado, de uno u otro modo, por las razones de los padecimientos humanos, por su singular injusticia. Y, sin embargo, el texto exhibe una portentosa originalidad. Los lamentos de Job son los de un hombre concreto que se dirige a un Dios íntimo y cercano; las palabras con las que este Dios le contesta constituyen un nuevo poema de la creación, cruel y apabullante, fantástico y simbólico. El libro bíblico ha sido motivo de poderosas reflexiones filosóficas y recreaciones literarias. Nos acercaremos aquí a tres lecturas provenientes del ámbito de la literatura hispánica, laicas y heterodoxas: las de María Zambrano, Jorge Luis Borges y Juan Gelman. Job es tomado como un texto literario de gran valor en el que estos escritores encuentran una voz que les conecta con sus propias preocupacio-

nes artísticas y vitales. Surge, así, un espacio de confluencia entre el texto que viene de fuera y el mundo interior del autor: y ése es el espacio en el que intentaremos situarnos.

La elección del término «lectura», y no «análisis», a la hora de hacer referencia a esta labor, intenta llamar la atención sobre el carácter íntimo y personal de las opiniones vertidas. Ni siquiera existe, en ninguno de los tres casos, la ilusión de haber dado con razones universales y objetivas: el comentario es fruto de una confianza única, y su autenticidad (pues en todos los casos se trata de lecturas verdaderas) surge de la emoción suscitada en el encuentro. De este modo, la apuesta realizada por cada uno de los autores es muestra de sus propios deseos y temores. Constituye un espejo revelador: el acto de lectura es vuelta hacia uno mismo pero también fuente de iluminación y de cambio. El estudio de su mirada hacia Job, que a los tres les habla, será también motivo de interpretación de sus respectivas obras. Borges, en un poema en el que recrea el pasaje del Evangelio «Juan, I, 14», ya lo vaticina:

He encomendado esta escritura a un hombre cualquiera; no será nunca lo que quiero decir, no dejará de ser su reflejo.

Desde mi eternidad caen estos signos. Que otro, no el que es ahora mi amanuense, escriba el poema. (Borges, 1989: 320)

El lenguaje está dado, quizá también los hechos: las grandes preguntas que acechan a todo ser humano. Pero cada nueva lectura, cada nuevo acto, es una petición, un desafío para el poeta. Job, según veremos, tiene con Dios un diálogo de poeta. Y los tres escritores que le escuchan, atentos, le responderán también como poetas.

Recordemos, en este punto, las palabras de Harold Bloom: «el significado de un poema sólo puede ser un poema, pero otro poema, un poema distinto del poema.» (Bloom, 1991: 84)

María Zambrano dedicó la última parte de *El hombre y lo divino* a la figura de Job, en un hermoso ensayo titulado «El libro de Job y el pájaro». En él traza un entramado de razones que avanzan siguiendo a la vez las leyes de la lógica y las de la metáfora: llama la atención sobre el abandono de Job, sobre su desposesión absoluta, pero también sobre su manera de callar y de quejarse desde las entrañas. Sus razones son filosóficas, pero su lenguaje y su quejido pertenecen a lo poético. Aparece, así, la encrucijada en

la que María Zambrano quiso vivir, y que intentó a la vez pensar en buena parte de su obra.

Jorge Luis Borges manifestó desde niño una gran predilección por el Libro de Job, y lo situó entre las obras maestras de la literatura universal.

Quizá aquel primer acercamiento infantil, lleno de fascinación y de apertura, dejara su huella en la manera en que Borges leyó la historia: centrado en la respuesta de Dios al sufriente, el torbellino en el que el Creador exhibe su sabiduría y su poder, e invoca a los monstruos Behemot y Leviatán como encarnación del misterio que anida en el corazón del universo. En una apasionada conferencia sobre el Libro de Job, pronunciada en 1967, en el Instituto Cultural Argentino-Israelí de Buenos Aires, Borges expresó su fascinación por ese intento de mostrar los enigmas del universo a través de lo monstruoso y lo fantástico. Su interpretación de Job surge precisamente de esa explosión de imágenes temibles (capítulos 41 y 42):

«Creo que el verdadero, aunque acaso inconsciente propósito del Libro de Job fue insistir en lo inexplicable e inescrutable de Dios. Dios no se justifica, declara su poder, evoca los ejemplos del Behemot y del Leviatán, no dice una palabra de la razón de las pruebas a que ha sometido a Job por su diálogo con el diablo». (Borges, 1967: 102)

Edna Aizenberg comenta sus palabras del siguiente modo: «Lo insondable (lo problemático) descrito mediante lo insondable (lo fantástico): éstos son el tema y la técnica que Borges adivina en el Libro de Job. Son una actitud y una poética que juegan un papel primordial en sus libros.» (Aizenberg, 1986: 88)

Por último, Juan Gelman reescribe los capítulos 29 y 30 de Job en un poema de su obra *Com/posiciones* titulado «El Fénix». Vapuleado por el exilio de su país, Argentina, y la muerte de su hijo y de sus compañeros, encuentra en la voz dolorida y rebelde de Job un trasunto inquietante de su propio sufrimiento, un compañero fiel y enigmático. Gelman explica, al principio del libro, la manera en que fue escrito y las motivaciones que le llevaron a ello: llamo com/posiciones a los poemas que siguen porque los he com/puesto, es decir, puse cosas de mí en los textos que grandes poetas escribieron hace siglos. está claro que no pretendí mejo-

rarlos. me sacudió su visión exiliar y agregué –o cambié, caminé, ofrecí– aquello que yo mismo sentía. ¿como contemporaneidad y compañía? ¿mía con ellos? ¿al revés? ¿habitantes de la misma condición? (Gelman, 1994: 453)

Reconocimiento consciente, pues, de la apropiación y el intercambio. Gelman se fija en las palabras de Job mucho más que en la respuesta del Dios iracundo. Le conmueve el hombre abandonado, que clama y se revuelve, recuerda su felicidad pasada e invoca a la nada como único refugio. Su poema acaba con la omnipresencia de la muerte.

Leer un texto significa, ante todo, otorgarle un sentido. El Libro de Job ha sido interpretado, tradicionalmente, como una teodicea, es decir, como un intento de justificar las acciones divinas ante la implacable realidad del sufrimiento. Sin embargo, no encontramos ni rastro de este tipo de interpretación en los autores que nos ocupan. Borges la rechaza explícitamente: «En el texto, Dios no justifica lo que ha hecho, Dios simplemente confunde con su temor y su gloria al pobre Job, no le da absolutamente ninguna explicación.» (Borges, 1967: 102), mientras que Gelman y Zambrano ni siquiera se refieren a ella. No es ésa la pregunta que desean plantear o responder: interrogan al texto, una vez más, como poetas (niños, seres atónitos ante la creación, criaturas doloridas), y no extraen de él una enseñanza sino una revelación, un asombro.

Elifaz, Bildad y Sofar, los tres amigos de Job (a los que se añadirá después Elihú) intentan una y otra vez recordar a su aterrado compañero cuál es el lugar del hombre. Pretenden hacerle recapacitar explicándole que la vida humana está presidida por el pecado, y que los oscuros designios de la divinidad se han de aceptar con resignación, esperando mejor suerte.

Tratan de instruirle en los misterios del mundo, en la experiencia de la vida, en la conformidad y la sabiduría. Elifaz reprocha a Job, que se defiende con uñas y dientes de sus acusaciones:

- ¿Fuiste el primer hombre en nacer?
- ¿Te dieron a luz antes que a los montes?
- ¿Recibes las confidencias de Dios?
- ¿Has acaparado la sabiduría? (15:7-8)

(...)

¿Cómo puede ser puro un hombre?

¿Cómo puede ser justo el nacido de mujer? (15:14)

Y Job, como hombre piadoso, siguiendo la lógica de la religión y de la vida, tiene que haber estado de acuerdo con él. Pero estas razones no le permiten aplacar su sufrimiento. Se rebela ante ellas por lo que tienen de impersonal, de abstracto. Él no pide explicaciones acerca del lugar del hombre, no increpa a un Dios intemporal, guardián de los principios, de un orden justo y severo.

En palabras de María Zambrano: «Job es figura de una tradición donde Dios propiamente no existe. Lo que existe es mi Dios –o nuestro. Y aún más precisamente: mi Señor, a quien el ver y el oír, o el oír y ver a un su mensajero es cosa posible, tan posible que lo raro es que no advenga.» (Zambrano, 1955: 385). Las quejas, de este modo, se dirigen a su Dios, ante el que quiere explicarse y defenderse:

¡Ojalá se escribieran mis palabras!

¡Ojalá se grabaran en el bronce!

¡Ojalá con punzón de hierro y plomo
se esculpieran para siempre en la roca!

Pues yo sé que mi defensor está vivo,
y que él, al final, se alzaré sobre el polvo;
y después que mi piel se haya consumido,
con mi propia carne veré a Dios.

Yo mismo lo veré,

lo contemplarán mis ojos, no los de un extraño;

y en mi interior suspirarán mis entrañas. (19:23-27)

Job clama en busca de razones íntimas, personales. No intenta hallar la verdad (no es un filósofo, como bien señala María Zambrano) sino su verdad: aquella que le permita dar un sentido a su existencia. Las palabras que pronuncia son un arma arrojada: el único camino que puede conducirlo a la teofanía, al encuentro con un Dios que le amaba, pero que ha decidido abandonarle. La fe no se cuestiona: en todo momento Job se dirige a un Dios vivo y presente, que está en todas partes, que se mezcla con el mundo. Su

esfuerzo es análogo al de cualquier escritor, aun al de aquellos que renuncian a cualquier forma de trascendencia más allá de la palabra.

Se escribe para una potente fantasía: la de un lector que se haga cargo de lo que contamos. Al hablar, depositamos todas las esperanzas en un interlocutor que ha de estar a la altura de lo que queremos entregarle. La confesión o la oración verdaderas, aquellas que encuentran un fiel depositario, son una de las mayores felicidades a las que pueda asistir un hombre. El escritor la anhela o la recuerda: intenta llenar su vida de esos instantes iluminados de comunión y reconocimiento que se dan muy rara vez.

«Zambrano sigue perfilando la radical diferencia con la filosofía occidental:

Job sufría de todas esas evidencias que declara. Mas como las declara clamando, padecía de algo más, de algo que le desataba el clamor, que abría sus entrañas haciendo salir de ellas las razones, esas mismas razones que el pensar de la filosofía enuncia sin queja alguna, pues no hay a quién. El dios de la filosofía no es quién, sino qué –lo que no ha dejado de ser una maravilla, una humana maravilla– mas no es el dios, señor, amigo y adversario, el que abandona. Como pensante –al modo tradicional en occidente– el hombre no tiene un dios a quien reclamar, un dios de sus entrañas.» (Zambrano, 1955: 396).

Y esta irrupción de lo divino en el cuerpo y las entrañas (que verán a Dios, según las palabras de Job) se manifiesta sobre todo en la manera en que el autor escribe. Las palabras del protagonista difieren de las de sus amigos, en parte, por las ideas que defienden, pero sobre todo son distintas por la forma peculiar de pensar que reflejan: avanzan por metáforas, imágenes fantásticas, símbolos, paradojas. No hay, pues, diálogo posible entre ellos, pues hablan, Job y sus amigos, en esferas diferentes, crean círculos concéntricos que nunca podrán llegar a cruzarse.

Dice María Zambrano que «se trata de un despliegue reiterado de razones, razonantes las de ellos, entrañables las de Job. Y todo se vuelve dar vueltas literalmente alrededor del punto inalcanzable.» (Zambrano, 1955: 390).

Job no acepta la culpa del pecado original: si ha cometido algún pecado, necesita conocerlo. No habla en nombre del conjunto de

los hombres. No es el abogado de la causa humana ante Dios. Nada más lejos de un personaje modélico o ejemplar que la rebel-
día y el desgarró de Job. Él es consciente de su fragilidad, del carácter transitorio de su existencia frente a la eternidad divina, pero no renuncia a la búsqueda de una verdad, de un sentido. Clama por una respuesta: se siente en intimidad con su Dios y le pide que se dirija a él directamente, por eso rechaza a todos sus supuestos mediadores. Quiere ver y escuchar al Creador que le dio la vida, que le colmó de felicidad durante tantos años, y ahora le ha abandonado.

Deseo, pues, de la presencia amada: las palabras de Job no son sentencias universales, sed de conocimiento que se entrega a una entidad abstracta. Constituyen quejas, lamentos desgarradores, llantos que se levantan hasta el mismo cielo.

Y es precisamente este apego a lo concreto, ese deseo ardiente de un interlocutor, lo que separa a Job del filósofo y lo convierte en un poeta. Al final de su parlamento, justo antes de que Dios intervenga, dice:

¡Es mi última palabra; que el poderoso me responda!
Si mi Adversario escribiera su alegato,
lo cargaría sobre mis espaldas,
me lo ceñiría igual que una corona;
de todos mis pasos le daría cuenta,
me acercaría a él como un príncipe.
(31:35-37)

Un príncipe que todo lo acepta, excepto la ceguera y la mentira. Un ser abandonado a su suerte, a un padecimiento extremo, pero al fin recompensado por la aparición de su Dios, que es pura presencia y paradoja. El Hacedor le interroga acerca de los misterios del mundo: le presenta una Creación llena de crueldad, de maravillas insondables y criaturas fascinantes y monstruosas. Job, mientras tanto, enmudece. Pues él ama todo lo que tiene, ahora sí, ante los ojos. Se acerca al torbellino inescrutable y no trata de abstraerlo ni comprenderlo: en su éxtasis, sólo lo contempla. María Zambrano traza en este punto precisamente la línea divisoria entre las figuras del filósofo y del poeta. Dice de este último:

«El poeta enamorado de las cosas se apega a ellas, a cada una de ellas y las sigue a través del laberinto del tiempo, del cambio, sin poder renunciar a nada: ni a una criatura ni a un instante de esa criatura, ni a una partícula de la atmósfera que la envuelve, ni a un matiz de la sombra que lo arroja, ni del perfume que expande, ni del fantasma que ya en ausencia suscita.» (Zambrano 1987:19)

Y Borges lo confirma en su poema «El cómplice», refiriéndose también a los padecimientos como parte de ese mundo que el poeta ama y percibe en sus entrañas:

«Debo alabar y agradecer cada instante del tiempo.

Mi alimento es todas las cosas. El peso preciso del universo, la humillación, el júbilo.

Debo justificar lo que me hiere.No importa mi ventura o desventura. Soy el poeta.» (Borges, 1989: 621)

Job recoge su padecimiento y clama. No sufre estérilmente y, en este sentido, sus lamentos constituyen una forma de esperanza. Un deseo de la unidad perdida, de esa ansia de dar forma a los diversos avatares de la vida, de una curiosidad carnal, siempre corpórea, por serlo todo, por sacarlo todo a flote, sumergiéndose en las aguas más extremas, rescatando de ellas lo hermoso y lo terrible. María Zambrano así lo certifica: «Por el abandono del filósofo en cuanto tal, no puede sufrir. Job asume la totalidad del padecer a solas desde su sola trascendencia despierta, plenamente actualizada» (Zambrano, 1955:397). Otra mirada a filosofía y poesía nos vuelve a dar las claves del sentir de Job:

«La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás. Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser, hasta lo que no ha podido ser jamás.» (Zambrano, 1987: 22).

Y precisamente de ahí surge su singular rebeldía. Job lo había tenido todo: vivía en un limbo muy cercano al Paraíso terrenal. Su vida era agradable y colmada. Y, en ese estado, se había olvidado de sí mismo: al igual que Adán, no sabía que era hombre. Lo que tiene

lugar en el Libro de Job, como bien apunta María Zambrano, es precisamente la revelación de lo humano. No el conocimiento racional del mundo ni de las leyes de la vida, sino la repentina conciencia de sí a través del puro padecer, del abandono absoluto. Job sufre de verse, de descubrirse: pero sigue suspirando. Ha llegado a un punto en que es invulnerable: pura respiración entre el nacimiento y la muerte. Tras haber experimentado la plenitud de la dicha vive la plenitud del sufrimiento. Sólo le queda la propia vida: y en este sentido es máximo exponente de un sentir, del fondo último de la experiencia humana. Juan Gelman se fija precisamente en este momento para escribir su poema «El Fénix». La ausencia de lo amado parece ser una secreta compañía. Para Job es Dios, al que sabe cerca aunque escondido, para Gelman es su hijo, a quien a través de la escritura intenta rescatar de la muerte. Se trata de una presencia desesperada, llena de cercanía pero también de desamparo:

las penas se arrojaron sobre mí/
se empecinan en mí/que ya soy nada/
te fuiste como el viento/vos/lo que más amé/
mis huesos/parentela
del polvo y la ceniza/
claman por vos y no me oís/
estoy en tu presencia y no me ves/
corto mis pasos hacia vos/
pacto no verte con mi vista/
y tengo un solo paradero: la muerte/
(Gelman, 1994: 511)

El hombre es «nada» y a la vez no duda «estar en la presencia» de otro. Ésa es, seguramente, la mayor paradoja del Libro de Job. Aquella que conduce directamente a la palabra dicha. Pues ningún poeta está totalmente exento de esperanza: como Job, no le teme a la nada. Intenta arrastrarla al mundo a través de su celebración o sus lamentos. Se queja el personaje bíblico:

¡Mi arpa sólo sirve para el duelo,
mi flauta, para acompañar plañideras!
(30:31)

Y no sólo, pero también sirve para eso en los momentos de mayor desdicha. El Libro de Job nos brinda dos grandes poemas: el del hombre que ha llegado al puro padecer, en él se descubre, y alzando sus quejas, quizá ignorante de su propio acto, convoca la esperanza; y el del Dios que nombra su propia creación, la muestra, proclama su naturaleza insondable y acalla al hombre. Él no deja lugar a la esperanza. Juan Gelman quedó fascinado por el primero, Jorge Luis Borges por el segundo. Y María Zambrano trató de aunarlos en una sola revelación: la de la palabra. Dios baja a entregársela a Job, y así responde a su llamado.

«El hombre de dolores recibe ahora la palabra. Todo ha pasado ya, todo se ha hecho pasado, la palabra del Señor instauro el presente. No hay esperanza. No hay lugar a la esperanza. Todo se ha detenido. La historia de Job, los razonamientos históricos o historizantes de sus amigos, el suceso mismo ha quedado en suspenso, el yacer de Job y su aflicción. Pues se asiste a una doble revelación o más bien a una revelación completa: la revelación de la palabra, la revelación que es ella misma, la palabra divina, y la revelación que viene con ella.» (Zambrano, 1955:393)

El hombre ha sido abandonado en un mundo enigmático, regido por leyes crueles que no conoce, cuya modificación está fuera de su alcance. Es una criatura desvalida: existe por un tiempo, sin saber nada. Y sin embargo posee la palabra: la misma arma que utiliza su Dios, y que Job, como poeta, emplea con maestría. La palabra le mueve a ser lo que no puede. La poesía se convierte en un intento, siempre incompleto, de arrastrar las quejas al lugar de la esperanza. Entonces irrumpe Dios, y Job, el hombre, calla.

La visión de Behemot y Leviatán, con la que termina el monólogo divino, y que tanto gustaba a Borges, simboliza lo inexplicable en grado sumo: los misterios del mundo culminan en la descripción de dos criaturas monstruosas, poderosas e incontrolables. Asistimos así a una maravillosa justificación de la literatura fantástica: el misterio de la divinidad, inaccesible, sin rostro, toma forma en la figura de los monstruos. Ellos encarnan su carácter temible, su grandiosidad, su inusitada belleza. Leviatán y Behemot son imagen del poder divino; imagen, también, de la atracción por lo inconmensurable, por aquello que está más allá de los límites humanos.

María Zambrano se fija, al final de su ensayo, en un pájaro que abandona sus huevos, sus embriones, y en su despreocupación es feliz.

¡Con qué agilidad aletea el avestruz!
¿No son sus plumas como las de la cigüeña?
Abandona sus huevos en el suelo,
deja que se calienten en la arena,
sin pensar que algún pie puede pisarlos,
o aplastarlos una bestia salvaje. (39: 13-15)

Identifica esta imagen con el Job que, abandonado, mudo y atónito, asiste al poema de su Hacedor: «Cuando se quedó sin palabra, hundido en el silencio, ¿llegaría Job a sentirse en ese pájaro, con ese pájaro, bajo ese pájaro invulnerable que deja a sus crías germinar como si suyas no fueran, sabiendo que levantarán las alas?» (Zambrano, 1955:408). El abandono supera a la palabra: representa el mayor enigma, el último límite, ya indemne, de la existencia. Es un estado intermedio entre la vida y la muerte; pertenece al orden de lo germinal y lo inconmensurable. En un cuento jasídico encontramos la portentosa identificación de la nada con el embrión: el huevo. ¿Será la misma nada a la que Job invoca: ese espacio primigenio, anterior al nacimiento pero abierto a la existencia, al que desearía volver? El relato dice:

EL ESTADO INTERMEDIO

El maguid de Mezritch dijo: «Nada en el mundo puede pasar de una realidad a otra sin retornar primero a la nada, esto es, a la realidad del estado intermedio. En este estado es la nada y nadie puede concebirlo porque ha llegado al punto de la nada, tal como era antes de la creación. Y entonces se transforma en la nueva criatura, desde el huevo hasta el polluelo. Y el momento en que el huevo ya no es y el polluelo aún no es, es la nada. Y en términos filosóficos, éste es el estado primario que nadie puede asir porque es una fuerza que precede a la creación; es el caos. Es como el germinar de la semilla. La transformación no se inicia hasta que la

simiente se desintegra en la tierra, y la calidad de simiente es destruida a fin de que pueda alcanzar la nada, que es el peldaño anterior a la creación. Y este peldaño es llamado sabiduría, es decir, un pensamiento que no puede ser manifestado.» (Buber, 1993:159)

Quizá por ello Job, en su último abandono, mientras asiste a las palabras del Creador, ya no tiene acceso a la palabra. Es nada, y por lo tanto no hay, todavía no hay en ese instante, nada en él que pueda tomar el camino de la realidad: ser manifestado. Ha perdido todo los recursos y sin embargo respira; es un cuerpo abierto a la vida, preparado para cualquier metamorfosis.

Juan Gelman titula su poema «El Fénix», un ave fabulosa que los antiguos creyeron que era única y renacía de sus cenizas. En su texto, sin embargo, parece no haber resurrección posible: el último verso afirma que el único paradero es la muerte. Job también niega explícitamente la resurrección de la carne, pero con su palabra de poeta invoca a la esperanza. Gelman, de este modo, se sitúa en la posición del que espera aunque haya perdido cualquier fe. Anhela un advenimiento, encuentra en su interior una larva a la que, incrédulo, alimenta. Otro cuento jasídico podría darnos la clave de tal proceder:

LO QUE PERSIGUES

Rabí Pinjas acostumbraba a decir: «Lo que persigues no lo logras. Pero lo que dejas crecer lentamente, a su manera, viene hacia ti. Corta un gran pez y en su vientre hallarás el pececillo yaciendo cabeza para abajo.» (Buber 1993:184)

¿Y si el renacimiento del Fénix se produjera por el camino menos pensado? Quizá la promesa se cumple, de carambola, con su simple aceptación. El poema de Gelman comienza con un singular mea culpa, puesto en boca de Job:

fui soberbio/creí
que eras una página en blanco
como tu alma/confundí
tu bondad con candor/tu candor
con desvío del mundo/escribí

líneas equivocadas/palabras/
en la noche obsedida de mí/pero no
fui ojos para el ciego/pies al rengó/
me creí revestido de justicia/pensaba
«pereceré en mi nido y como el fénix
redoblaré mis días»/pero fui
insensato y grosero/equivoqué
mi camino hacia vos/ (Gelman 1994:511)

El personaje critica su orgullo, el haber creído saber, merecer, ser justo, bueno y piadoso. Un hombre sin mácula. ¿Pues hasta qué punto conocemos el alcance de nuestros actos? ¿Sus consecuencias nos pertenecen? Y el camino hacia Dios, tantas veces errado por el hombre, no parece ser otro que el de una existencia asombrada, ya libre de ambiciones y preguntas, que se colma a sí misma en el puro goce de ser. Un cuento jasídico advierte:

LAS ABEJAS

Rabí Rafael de Bershád dijo: «Dicen que el orgulloso renace como las abejas. Porque, en su corazón, el hombre soberbio piensa: ‘Yo soy un escritor, yo soy un cantor, yo soy grande en el estudio.’ Y verdad es lo que se dice de hombres semejantes: que no se volverán hacia Dios ni siquiera en el umbral del infierno. Renacen después de su muerte y nacen de nuevo como abejas que zumban y zumban: ‘yo soy, yo soy, yo soy.’» (Buber 1993: 184)

Job parece haber pasado, sin necesidad de reencarnarse, por todos los estados. De la complacencia de sí al abandono, a la pura respiración palpitante. La bondad y la justicia le han conducido al sufrimiento: la soberbia, entendida como anhelo de ser ‘algo’ –pura satisfacción en la propia identidad y en lo que se posee– ha dado paso a un deshacerse en cenizas fértiles y asombradas: vecinas de la muerte, pero preparadas para cualquier vida. La respiración de Job es deseo del zumbido de la abeja: anhelo previo a cualquier manifestación, germen que lucha silenciosamente en la antesala de la realidad por alcanzar la puerta que le conduzca a nuestro mundo.

María Zambrano nos da, una vez más, las claves de este fijarse en la naturaleza, en la mirada de los otros, de los animales: «Los animales señalados por el Señor se erguían mudos con su enigma sobre Job. Ellos eran signos directos, vasos de la voluntad todopoderosa, y algo así como su séquito, o quizás los guardianes de su insondable ciencia.» (Zambrano, 1955: 404). Los animales no tienen conciencia de sí, como Job, pero se sitúan ante él como un enigma viviente. Sus miradas se encuentran, y en ese cruce parece recalar un aterrador secreto. Dice Job:

Camino ensombrecido, sin ver el sol, me alzo en la asamblea sólo para gritar. Me he vuelto hermano de chacales, y compañero de avestruces. (30:28-29).

Borges cierra el prólogo de *Elogio de la sombra* con una constatación hermosa y amarga: «La poesía no es menos misteriosa que los otros elementos del orbe. Tal o cual verso afortunado no puede envanecernos, porque es don del Azar o del Espíritu; sólo los errores son nuestros. (...) En este mundo la belleza es común.» (Borges, 1989:317).

Job, en su desposesión absoluta, mudo y apabullado por el inmenso poema de Dios, parece transmitirnos el mismo mensaje. La poesía es aquello que se recibe: la palabra suplicante y al fin revelada. Por ello anida, y eso lo perciben nuestros tres autores, cada uno a su manera, en la Creación, y más concretamente en los animales: seres que nos interrogan desde su silencio, que nos devuelven al misterio, lleno de belleza y de inquietud, al que se enfrenta toda existencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

- AIZENBERG, Edna (1986): *El tejedor del Aleph: Biblia, Kabala y Judaísmo en Borges*, traducción de David Aguilar, Madrid, Altalena.
- BUBER, Martin (1993), *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros I*, traducción de Ana María G. de Kantor, Barcelona, Paidós.
- BLOOM, Harold (1991): *La angustia de las influencias*, traducción de Francisco Rivera, Caracas, Monte Ávila.

- BORGES, Jorge Luis (1989): *Obra poética 1923 / 1985*, Buenos Aires, Emecé.
- BORGES, Jorge Luis (1967): «El Libro de Job», Conferencias, Buenos Aires, IICAI.
- BUBER, Martin (1993): *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros I*, traducción de Ana María G. de Cantor, Barcelona, Paidós.
- GELMAN, Juan (1991): *de palabra*, Madrid, Visor.
- ZAMBRANO, María (1955): *El hombre y lo divino*, México D.F., Fondo de cultura económica.
- ZAMBRANO, María (1987): *Filosofía y poesía*, México D.F., Fondo de cultura económica.