

# DEL ESPÍRITU Y DE LA SABIDURÍA: EL EMPLEO DE *RÚAJ* (רוח) EN LOS LIBROS POÉTICOS Y SAPIENCIALES

**VÍCTOR ARMENTEROS**

## **Resumen**

En el presente estudio se evalúa la posibilidad de una teología del Espíritu Santo. Aproximarse, en consecuencia, al Espíritu Santo obliga ineludiblemente a considerarlo sujeto, agente activo del proceso creador y recreador del mundo, creativo e, incluso, recreativo, del hombre.

**Palabras clave:** Cantar de los Cantares - Espíritu - Job - Judaísmo - Literatura rabínica - Poéticos - Proverbios - Qohélet - Sabiduría - Salmos - Libros sapienciales

## **Abstract**

This study evaluates the possibility of a theology of the Holy Spirit. Approaching the Holy Spirit inevitably requires considering him an individual, active agent of the process of creation and recreation of the world, as well as creative and re-creative of human beings.

**Key Words:** Books of Wisdom - Job - Judaism - Psalms - Proverbs - Qohelet - Rabbinic Literature - Sapiential Books - Song of Songs - Spirit - Wisdom

## **INTRODUCCIÓN**

Los seres que se encuentran en la cercanía de colores vivos, reciben de ellos el colorido mismo que irradia su resplandor; del mismo modo, quien mira al Espíritu con los ojos claros será transformado igualmente por su gloria en algo esplendoroso, pues será iluminado interiormente en su corazón por la verdad del Espíritu como por una

luz. Esto significa la palabra: “Por gloria del Espíritu somos transformados en su propia gloria”.<sup>1</sup>

Con este texto, abrazando las palabras de Basilio y Pablo, iniciaría Hans Urs von Balthasar su reflexión sobre si se puede realizar una teología del Espíritu Santo, si es viable considerarle objeto de estudio. Y continúa con una claridad diáfana:

De ahí se sigue que el Espíritu “sólo quiere atravesarnos con su aliento, no convertirse para nosotros en objeto; no quiere ser visto, sino ser en nosotros ojo que ve... Él es la luz que no se puede ver salvo en el objeto iluminado, y este es el amor entre Padre e Hijo manifestado en Jesús... Aquél mediante el cual contemplamos a Dios es el Espíritu, lo inobjetivable, el misterio que alienta eternamente por encima de toda objetivación, a cuya luz, sin embargo, se vuelve claro y diáfano todo lo que realmente es susceptible de esclarecimiento”.<sup>2</sup>

Aproximarse, en consecuencia, al Espíritu Santo obliga ineludiblemente a considerarle sujeto, agente activo del proceso creador y recreador del mundo, creativo e, incluso, recreativo, del hombre. Sujeto que se concreta en su dimensión más extraordinaria en los textos bíblicos de sabiduría, estética y adoración. Tal dinámica induce a un desasimiento de tendencias positivistas y a una reflexión sobre los métodos de sistematización de la teología occidental moderna y, en ocasiones, posmoderna.<sup>3</sup> La misma dinámica, sin embargo, fortalece la verdad que vive iluminada en la Palabra y es reconocedora de la participación de la Deidad en la cotidianidad humana.

Atisbar al Espíritu en los textos de sabiduría es aprender a ver con los ojos de Dios. Disfrutar del Espíritu en los textos poéticos (en la

<sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar, *Teológica 3. El Espíritu de la verdad* (Madrid: Encuentro, 1998), 28.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Hans Urs von Balthasar llega a concluir que “una teología del Espíritu no se puede desarrollar en una especie de paralelo a la del Hijo, ni tampoco a la del Padre; pero también al hecho de que una teología, por muy sencilla o erudita que sea la forma en que pueda presentarse, sólo se puede desarrollar auténticamente en el Espíritu Santo... El Espíritu nunca se muestra a sí mismo, ni se pone a sí mismo a la luz; siempre es el Espíritu del Hijo y del Padre, sobre cuyo amor arroja su luz, sin que la fuente de dicha luz se manifieste como tal”. Ibid, 33.

noción más dilatada de *poiesis*) es crecer en los detalles de la belleza de imágenes y conceptos. Sentir la presencia del Espíritu en los textos de adoración es comprender el espacio de la criatura y la infinitud del Creador. Acercarse a estos materiales es reconocer que ante el Espíritu no hay análisis (en su sentido de “disección”) sino síntesis (en su sentido de “percepción”) y vida (en todos sus sentidos).

### PRELIMINARES METODOLÓGICOS

Con el objetivo de establecer una plataforma metodológica adecuada a una hermenéutica adventista se proponen los siguientes supuestos:

1. Definición de “poético” y “sapiencial” en el canon alejandrino y en el palestinese:

A todas luces, la clasificación de los libros veterotestamentarios en el canon alejandrino, frente al palestinese, tienden a una linealidad histórica que genera notable confusión en la designación de los *ketubim*. Aventurarse a adjetivarlos como “poéticos” es prescindir de la belleza de los profetas, de las *qinot* de Lamentaciones o de los cánticos del hebreo preclásico. Identificarlos como “sapienciales” obliga a ampliar la lista, como mínimo, a Crónicas.

Si bien en este artículo se limitará el estudio a Job, Salmos, Cantares, Proverbios y Qohélet, tradicionalmente considerados como “poéticos” y “sapienciales”, lo hace desde una clasificación palestinese en la que se suponen tres ejes taxonómicos:<sup>4</sup>

a. Sapiencialización.<sup>5</sup> Los *ketubim* proponen diferentes soluciones al choque teológico entre la macrohistoria (transcendente y monumental) y la microhistoria (inmanente y personal). *Salmos* responde a la vida religiosa, individual o colectiva, en su tensión con las propuestas de la vida profana. *Job* se enmarca en la confusión de la criatura que no puede conciliar el gran conflicto cósmico con los múltiples conflictos personales, en el forcejeo entre una teología de

<sup>4</sup> Frente a la propuesta tradicional de que los *ketubim* respondían al criterio negativo (no eran ni Torah ni cuerpo textual profético y por lo tanto se colocaban como “los otros”).

<sup>5</sup> Cf. Greg Goswell, “The Order of the Books in the Hebrew Bible”, *JETS* 51.4 (2008): 675-676.

méritos y retribuciones frente a una teología de gracia. *Proverbios* explora en el común de lo diario para hallar lo extraordinario y atemporal, los principios y prácticas de abajo y arriba. *Rut* surge de la marginalidad de los *'anawim*, de la historia de los carentes de registros (mujeres, siervos y extranjeros), para trasladarse al linaje de las promesas davídicas y mesiánicas, a la historia de las genealogías. *Cantares* parte de la aristocracia, de las historias de reyes y cortesanos, para adentrarse en la profundidad de la intimidad, en la sabiduría en estado puro. *Qohélet* resume la fugacidad de una vida y encuentra el eje que lo explica todo: Yhwh. *Lamentaciones* solloza, desde el desgarró de nacionalismos y teologías sitiados y vencidos, por respuestas que superen lo local. *Esther* presenta las repercusiones del poder humano, la necesidad de una mayor integridad frente a la presión y mayor gracia cuando se tiene la capacidad de aplicar justicia. La invisibilidad de lo divino, en tal libro, subyace en la moral y virtud del cada día. *Daniel* manifiesta en grado superlativo la participación de Yhwh en todas las historias, las diminutas y personales (por ejemplo, Daniel frente a los leones), y las mayúsculas y universales (por ejemplo, el sueño de Nabucodonosor). *Esdras-Nehemías* representan el origen nuevas categorías religiosas: el laico comprometido y el intérprete de la palabra (el hombre común se encuentra cara a cara frente al Dios excepcional). Las promesas de retorno se cumplen y surge un pueblo en torno a la Tanak. *Crónicas*, en su función midrásica, halla sentido a la moral que reside en la historia, comprende las razones de los tiempos.

b. Adoración. Los *ketubim* superan la designación de liturgia para potenciar un sentido más amplio que se concreta en la adoración. *Salmos* la desarrolla desde diferentes niveles: cúlrico, de entronización, suplicatorio, mesiánico, de agradecimiento, personal. *Job* se inicia y concluye en un proceso de adoración vinculado con la religiosidad patriarcal y los rituales de sacrificio. *Proverbios* propone un modelo fuera de los espacios santos, es la cotidianidad del sabio, del hombre bueno, la que revaloriza la adoración. Los *megillot* se asocian espontáneamente con las fiestas del circuito religioso yavista (*Rut*-Pentecostés, *Cantares*-Pascua, *Qohélet*-Tabernáculos, *Lamentaciones*-9 de Ab, *Esther*-Purim). *Daniel* se vertebra sobre la verdadera adoración al Dios de los dioses y las adoraciones espurias que llegan al grado de abominaciones. *Esdras-Nehemías* hace que retorne la

adoración en Jerusalén aportando una dimensión renovada. *Crónicas* presenta la gestión de los monarcas frente a la adoración y sobre esta base los cataloga y moraliza.

c. Estética. Los *ketubim* manifiestan una eclosión de géneros y formas. El desarrollo literario de la Tanak se incrementa con el tiempo en variedad. A la linealidad de las narraciones y textos legales de la Torah se le añade la impronta poética de los profetas. Estos últimos se verán desbordados por la multiplicidad de expresiones literarias de los *ketubim*: himnos, cánticos, *mesalim*, *qinot*, elegías, discursos, enigmas. Al igual que la teología progresa en el canon bíblico, los géneros literarios se amplifican. El gusto por la forma manifiesta una expresión depurada de que el continente también afecta el contenido.

## 2. Premisas de una aproximación canónica adventista

En el marco del debate internacional sobre el canon y la canonización,<sup>6</sup> tras las propuestas de Brevard S. Childs, es imperativo posicionarse con relación a tal cuestión. Toda interpretación hermenéutica y teológica se afecta de los conceptos derivados de canonicidad.<sup>7</sup> Se parte, por tanto, de las siguientes premisas:

a. La Biblia es el resultado de la inspiración divina y no de la cultura humana.

b. La importancia teológica de la Biblia reside en el respeto por la autenticidad y credibilidad de su contenido y no en las hipótesis generativas o excavativas de dicho material.

c. Se ha de propiciar el sentido literal (método histórico-lingüístico) sobre el sentido histórico (método histórico-gramatical) porque existe

<sup>6</sup> Cf. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979); James A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1984); L. M. McDonald y J. A. Sanders, eds., *The Canon Debate* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002); William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origin of Scripture and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Chen Xun, *Theological Exegesis in the Canonical Context: Brevard Springs Childs's Methodology of Biblical Theology* (New York: Peter Lang, 2010).

<sup>7</sup> Específicamente, con relación a los *ketubim*, véase Donn F. Morgan, *Between Text and Community: The "Writings" in Canonical Interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 1990).

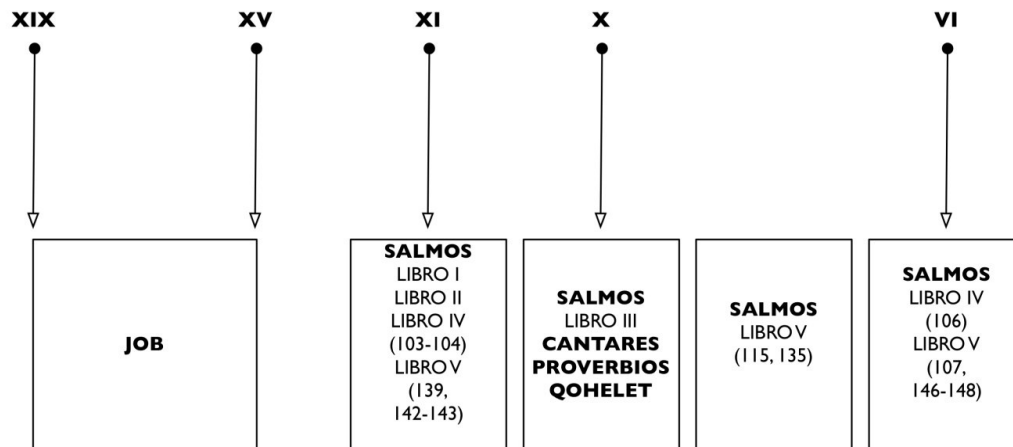
menor proyección especulativa en el *sensus literalis* que en el *sensus originalis*.

c. El Antiguo y Nuevo Testamento forman parte de un todo que halla su sentido completo en una hermenéutica cristocéntrica.

d. Se considera que la interpretación bíblica ha de superar el *dicta probantia* para devenir en *regula fidei*. La teorización del texto debe ser amplificada hasta la interiorización vital (*regula vitae*).

3. Propuestas de evolución cronológica y teológica de los textos en cuestión considerando la estructura interna y la intertextualidad literaria

Esta investigación se sitúa en la siguiente línea de tiempo:<sup>8</sup>



4. Proyecciones hermenéuticas de los materiales en estudio con relación a las fuentes contextuales al Nuevo Testamento y a textos patrísticos vinculados con los debates pneumatológicos.

Los diferentes significados<sup>9</sup> del lemma **רוח** permean la teología de los textos que dialogan contextualmente con el Nuevo Testamento<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Para un mayor detalle véase Anexo I.

<sup>9</sup> Como aproximaciones lexicográficas al empleo de **רוח** en los textos veterotestamentarios véase William H. U. Anderson, “The Semantic Implications of HVL and RAWT in the Hebrew Bible and for Qoheleth”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 25.2 (1999): 59-73; Daniel I. Block, “Empowered by the Spirit of God: The Holy Spirit in the Historiographic Writings of the Old Testament”, *Southern Baptist Journal of Theology* 1 (1997): 42-61; Charles A. Briggs, “The Use of RUAH in the Old Testament”, *Journal of Biblical Literature* 19.2 (1900): 132-145. Gwynne Henton Davies, “Holy Spirit in the Old Testament”, *Review & Expositor* 63.2 (1966): 129-134; Burton Scott Easton, “Spirit, Soul,

(literatura intertestamentaria, targúmica, midrásica, qumránica<sup>11</sup> y rabínica)<sup>12</sup> y que, posteriormente, se desarrollan en la literatura patristica.<sup>13</sup>

1. **רוח** como “acto de hablar”<sup>14</sup> se localiza en el apócrifo Jdt 16,14 se relaciona la creación por la palabra con el espíritu enviado por Dios. En los textos targúmicos se substituye “palabra de

and Flesh: Pneuma, Psych, and Sarx in Greek Writings and Translated Works from the Earliest Period to 225 AD; and of their Equivalents Rûah, Nepeš and Bašar in the Hebrew Old Testament”, *Anglican Theological Review* 2. 2 (1919): 160-163; Edgar Haulotte, “L’esprit de Yahwé dans l’Ancien Testament”, en *Homme devant Dieu; melanges offerts au Henri de Lubac*, 25-36 (Paris: Aubier, 1964); Theodore Hiebert, “Air, the First Sacred Thing: The Conception of Ruach [רוח] in the Hebrew Scriptures”, en *Exploring Ecological Hermeneutics*, 9-19 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008); Amos Luzzatto, “Ruach: Il pensiero ebraico”, *Studi Ecumenici* 15 (1997): 281-290; R. Mark Shipp, “The Spirit of God in the Old Testament”, *Christian Studies* 16 (1996): 5-15; William Ross Schoemaker, “The Use of RŪAH in the Old Testament, and of Pneuma in the New Testament”, *Journal of Biblical Literature* 23.1 (1904): 13-67; M. R. Westall, “Scope of the Term ‘Spirit of God’ in the Old Testament”, *Indian Journal of Theology* 26.1 (1977): 29-43;

- 10 Max-Alain Chevalier, *Aliento de Dios* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1982), 47-66.
- 11 El término **רוח** aparece en 540 ocasiones en Qumrán. Para una síntesis de su uso véase Frederick F. Bruce, “Holy Spirit in the Qumran Texts”, *Annual of Leeds University Oriental Society* 6 (1966/68): 49-55; Maurya P. Horgan, “The Meaning of Ruah at Qumran”, *Catholic Biblical Quarterly* 54.3 (1992): 544-546. Cf. Émile Puech, “L’esprit saint à Qumrân”, *Liber Annuus* 49 (1999): 283-297; John C. Reeves, “The Meaning of Ruah at Qumran”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 9 (1991): 117-118.
- 12 La expresión “espíritu santo” se registra escasamente en los textos de corte nomológico como la Mišnah (2), la Tosefta (2), Talmud Yerušalmi (4), Talmud Babli (4), los midrases haláquicos (19) o el mismo Maimónides (2). Contrasta, sin embargo, la frecuencia en los textos de un contenido mucho más existencial: midrases haggádicos (120) o Zohar (19). Se intuye, por tanto, que nos encontramos ante una expresión más sinagoga y de la diáspora que haláquica y de un entorno, usualmente, jerosolimitano. Cf. Max A. Chevallier, “Le souffle de Dieu dans le Judaïsme, aux abords de l’ère chrétienne”, *Foi et Vie* 80.1 (1981): 33-46; W. D. Davies, “Reflections on the Spirit in the Mekilta”, en *Gaster Festschrift*, 95-105 (New York: Ancient Near Eastern Society, 1974); Archie T. Wright, “The Spirit in Early Jewish Biblical Interpretation: Examining John R. Levison’s Filled with the Spirit”, *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 33. 1 (2011): 35-46.
- 13 La polisemia del término **πνεῦμα** fue identificada desde temprano en la literatura patristica. Así Cirilo de Jerusalén llega a decir: “Pero como sobre el espíritu en general hay escritas muchas y diversas cosas en las Sagradas Escrituras y es de temer que alguno, por ignorancia, llegue a confundirse ignorando a qué espíritu se refiere lo escrito, sería bueno determinar cuál llama la Escritura Santo” (Cat XVI, 13: PG 33, 936AB)
- 14 En el texto bíblico en Job 4,9 (como personificación del trueno); 15,13; 19,17; 26,13; Sal 33,6; Pr 1,23; 11,13.

Dios” por el término **ממרא** (TgN Gn 1,3-6.8.10-11.20.22; 15,6; Lv 9,4).<sup>15</sup> En el marco de los midrases, y continuando la línea de pensamiento bíblica, se registra, como ejemplo, en QohR 7,8.

2. Con el sentido de un espectro se puede hallar en Job 4,15.
3. Con el significado de “vacuidad” o de “fugacidad” en Job 6,26; 15,2; 16,3; 30,15; 39,25; Pr 11,29; Qoh 1,14; 2,11.17.26; 4,4.6.16; 5,15; 6,9.
4. Como “viento” o fenómeno meteorológico<sup>16</sup> en los libros apócrifos en Sab 5,11.23; 13,2; 17,17; Epj 1,60; Pra 1,27. En Qumrán, como ejemplo, en 1QH 1,10, 7,23. Así también, en la literatura midrásica y como ejemplo, en GnR 24,4; LvR 15,1; QohR 1,12. Flavio Josefo lo emplea con este sentido en Ant VIII,346; IX,36; X,207.271; y va más allá del uso del material bíblico pero con la misma connotación en Ant II,343.349; IX,210; X,279; XII,75; XIV,28; XVI,17.62; Bell IV,477.
5. Con el sentido de “vida”<sup>17</sup> en los apócrifos se puede localizar con este significado en Tob 3,6; 2Ma 7,22.23 (asociándolo con el proceso de la Creación); Sab 2,3; 12,1; 15,11 (πνεῦμα ζωτικόν); 15,16; 16,14; EPj 1,24. En Qumrán se encuentra como “aliento” (1QM 6,12) y no tanto como “poder vital”. En los textos midrásicos, como aliento de vida, en QohR 3,24. Con la misma connotación se localiza, empleando el vocablo πνεῦμα, en Flavio Josefo, específicamente en Ant III,291 y XVII,169 (de un uso más polémico se encuentra Ant I,34; III,260). En 278 ocasiones Flavio Josefo reemplaza, cuando hace referencia a la vida, el término πνεῦμα por ψυχή.<sup>18</sup> En la patristica, Basilio<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Véase Domingo Muñoz, *Dios-palabra: Memra en los targumim del Pentateuco* (Granada: Santa Rita, 1974), 139-162.

<sup>16</sup> En el material veterotestamentario en Job 1,19; 15,30; 21,18; 28,25; 30,22; 37,21; 41,16; Sal 1,4; 11,6; 18,10.15.42; 35,5; 48,7; 55,8; 83,13; 103,16; 104,3-4; 107,25; 135,7; 147,18; 148,8; Pr 25,14.23; 27,16; 30,4; Qoh 1,6; 8,8; 11,4.

<sup>17</sup> En la Biblia en Job 7,7; 10,12; 12,10; 17,1; 27,3; 32,8; 33,4; 34,14; Sal 31,5; 78,39; 104, 29; 115,6; 135,17; 146,4; Pr 16,2; Qoh 3,19.21; 12,7.

<sup>18</sup> Para una sinopsis del empleo de πνεῦμα en Flavio Josefo véase Ernest Best, “The Use and Non-use of Pneuma by Josephus”, *Novum Testamentum* 3.3 (1959): 218-225.



se va a distanciar de Atanasio cuando identifica la naturaleza misma del Espíritu Santo con el hálito divino (PG 32, 152B).

6. Como “ánimo” o “temperamento”<sup>20</sup> se va a reflejar en textos apócrifos como Jdt 7,19; 10,3 (πνεῦμα ζωῆς), 14,6; Tbs 4,3; 1Ma 13,7; Sab 7,7; Sir 34,13; Bar 3,1; Sus 1,63. En Qumrán se presentan dos espíritus dentro del hombre: el espíritu de verdad y el espíritu de perversión (1QS 3, 13-26; 4) yendo más allá de las inclinaciones rabínicas (רצ) y adquiriendo cierta personificación. Como disposición interna se localiza en 1QS 11,1; 1QH 1,15.32; 4,36; 1QH 16, 2-9, etc. Así en los midrases, GnR 71,7; ExR 48,3.
7. Con el significado de “inteligencia” en Job 20,3; Sal 77,6. Ese sentido se amplía, entre una multitud de características, en Sab 7,21.
8. Como “Espíritu de Dios” en Sal 51,11; 104,30; 139,7; 143,10. Con la cadena “espíritu santo” se va a encontrar en Sab 1,5-7; 9,17; Sus 1,44-45 o en los pseudoepigráficos SalSl 17,42; MartIs 5,4; 4Esd 14,22. En Qumrán se asocia o con el proceso de revelación de misterios o con la purificación (1QS 3,6-8). Basilio va a emplear esta denominación del Espíritu Santo en sus argumentaciones contra los anomeos. Cirilo de Jerusalén relaciona Sal 51,11 con 143,10 (Cat XVI,28: PG 33,957B).<sup>21</sup>

Se constata que el vocablo espíritu, tanto en su acepción hebrea como en la griega, mantiene una variada polisemia en las diferentes proyecciones hermenéuticas de los textos bíblicos.

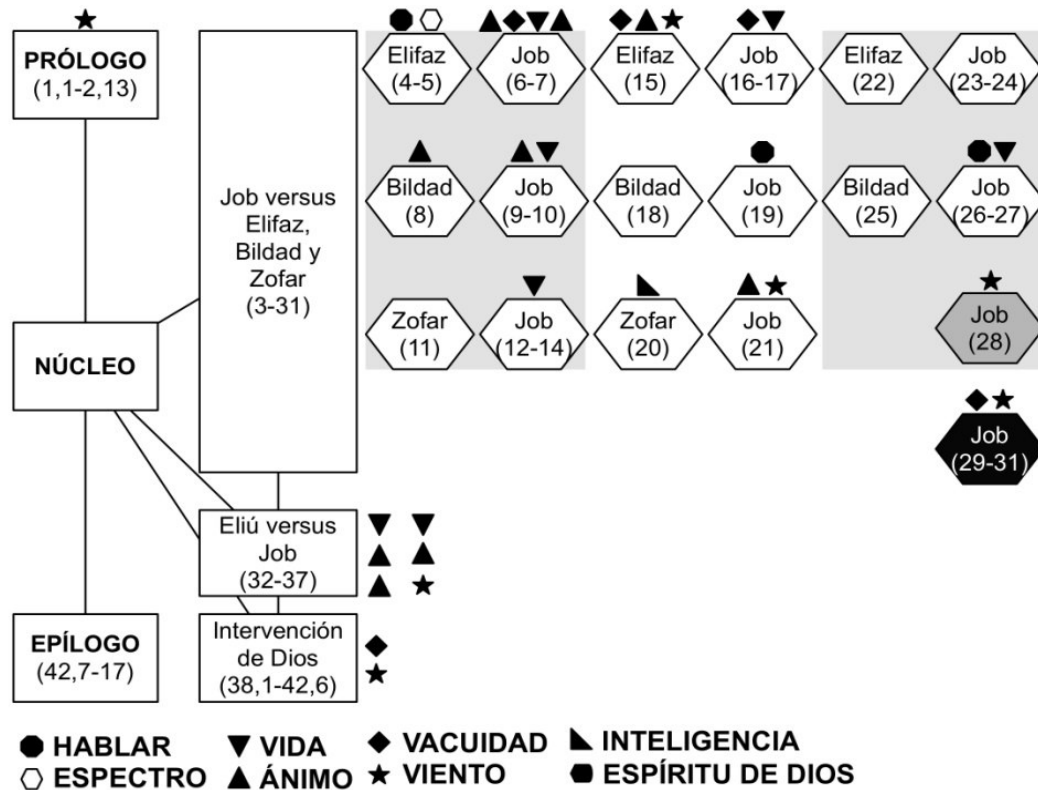
<sup>19</sup> Cf. José María Yanguas, “La divinidad del Espíritu Santo en S. Basilio”, *Scripta Theologica* 9.1 (1977): 485-539.

<sup>20</sup> En el Antiguo Testamento en Job 6,4; 7,11; 8,2; 9,18; 15,13; 21,4; 32,18.20; Sal 32,2; 34,18; 51,11-12.19; 76,12; 77,3; 78,8; 106,33; 142,3; 143,4.7; Pr 14, 29; 15,4.13; 16,2.18-19.32; 17,22.27; 18,14; 25,28; 29,11.23; Qoh 7,8-9; 10,4.

<sup>21</sup> Para un estudio detallado del concepto sobre el Espíritu Santo de Cirilo de Jerusalén véase Carmelo Granado Bellido, “Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén”, *Estudios eclesiológicos* 58:227 (1983): 421-490.

### JOB: EL HÁLITO DE LA VIDA

El libro de Job revela un núcleo poético, posiblemente resultante de transmisiones orales de entornos semitas patriarcales,<sup>22</sup> enmarcado a un material en prosa que se asocia con la actividad literaria mosaica.<sup>23</sup> Responde a la siguiente estructura:<sup>24</sup>



El flujo discursivo va a implicar una relevancia notable en el perfil de los actantes y en la interpretación del concepto  $\text{נח}$  en Job.

Las argumentaciones de los amigos de Job se fundamentan en una teología de los méritos que, como es usual en la mayoría de las

<sup>22</sup> Cf. Walter L. Michel, *Job in the Light of Northwest Semitic, Vol 1, Prologue and First Cycle of Speeches Job 1:1-14:22* (BibOr 42, Rome: Biblical Institute, 1987).

<sup>23</sup> BB 14b-15a.

<sup>24</sup> Esquema derivado de David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 3:858.

religiones teístas, redundando en una doctrina de la retribución. Elifaz, desde una perspectiva narrativa implícita, se expresa a partir de la experiencia (de ahí el empleo de ראייתי) y propone que la culpabilidad de Job es la generadora de sus desgracias (Job 4,8-9; 5,3.8; 15,17; 22,4-9). La misma teología subyace en Bildad pero partiendo de las tradiciones (Job 4,6; 8,8.13-14) o en Zofar desde el razonamiento y los presupuestos sapienciales de oriente (Job 11,4-6.14-15; 20,2-3). Eliú los sintetiza a todos.

Una hermenéutica que pretenda asirse de la verdad, por tanto, nos impele a distinguir teologías locales o personales (interpretación humana) y teología universal y atemporal (propuesta divina).<sup>25</sup>

### 1. Textos básicos

#### a. Prólogo (Job 1,19).

El texto, perteneciente al prólogo del libro, refleja el sentido primario del vocablo haciendo referencia al “viento”.

#### b. Debate 1a - Elifaz/Job (Job 4,9.15/6,4.26;7,7.11).

Nos hallamos ante varios textos que forman parte del primer discurso de Elifaz y que manifiesta la estructura religiosa de concepciones que se encuentran en transición entre el henoteísmo y el animismo.<sup>26</sup> En primer lugar (Job 4,9) asocia el espíritu de אלוה con la tormenta (en el paralelismo da la sensación que indica la virulencia del rayo y el estruendo del trueno). Elifaz parece proyectar el mítema de afirmación de Ba’lu (como señor del trueno, rayo y lluvia) con Eloah.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Cf. George W. Reid, *Entender las Sagradas Escrituras* (Buenos Aires: ACES, 2010), 33-57.

<sup>26</sup> Da la sensación, en la descripción de la visión de Elifaz, que se presenta ante un “mana” y, sin embargo, lo identifica con אלוה.

<sup>27</sup> Recordemos que Elifaz es temanita y que se debe a la cultura edomita. El dios Ba’al-Hadad, denominado como el “tronador”, es una de las deidades principales de este grupo social. Hadad, a pesar de no ser edomita, es un personaje que reina en Edom tras suceder a Husam (Gn 36,35). Un sucesor de Ba’al-Hanan también lleva este nombre (Gn 36,39; 1Cr 1,50-51). Con relación al mítema de afirmación véase Gregorio del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán: según la tradición de Ugarit* (Madrid: Cristiandad, 1981), 151-152.

En segundo lugar (Job 4,15), se sitúa en el marco de una visión nocturna (4,12-21)<sup>28</sup> de carácter espectral. Lo más notorio es que el vocablo se encuentra en masculino por lo que autores como Duhm lo han traducido como *ein Geist* (“un espíritu”) y lo han asociado con el texto de 1R 22,21.<sup>29</sup> ¿Puede hacer referencia al Espíritu Santo? El hecho de que es transitorio (“pasa” - חלף), eriza la piel de Elifaz (סמר), no puede reconocer su aspecto (מראה) ni distinguir su imagen (תמונה), nos coloca ante una concepción fantasmagórica del hecho divino. No se detecta, por lo tanto, un concepto yavista del Espíritu Santo.<sup>30</sup>

La respuesta de Job (6,4) se inicia con una descripción de su estado anímico y su temor ante Dios. La figura de las saetas divinas que atraviesan también se localiza en otros pasajes bíblicos (Nm 24,8; Dt 32,23.42; 2S 22,12; Sal 18,15; 64,8; 144,6; Zac 9,14) pero, específicamente, se aclara en Job 34,6 cuando Eliú parafrasea y sintetiza la expresión del husita. Jugando a esa ambigüedad tan propia del texto de Job, se emplea el término חמה que puede expresar homofónicamente tanto “ira” como “veneno”. Curiosamente se aleja de una imagen transcendente de la divinidad (como expresaba Elifaz) para proponer otra inmanente: Dios ha intoxicado el ánimo de Job. Vuelve a emplear el término en 6,26 pero asignándole el sentido de

<sup>28</sup> Como bien indica James E. Harding, los marcadores sintácticos limitan con claridad la perícopa: el uso de la *waw* en 4,12 (ואלי) y el imperativo de 5,1 (קרא). Cf. James E. Harding, “A Spirit of Deception in Job 4:15? Interpretive Indeterminacy and Eliphaz’s Vision”, *Biblical Interpretation* 13.2 (2005):137-166.

<sup>29</sup> B. Duhm, *Das Buch Hiob erklärt* (Friburgo: Mohr, 1897), 28 citado en James E. Harding, *op. cit.*, 146-147.

<sup>30</sup> Así llega a decir Harding: “This brings us to the problem of the identity of the רוח, if it is understood to be a supernatural being. This is a question that Eliphaz does not consider, indeed cannot consider, given his ignorance of the true nature of heavenly realities. Yet the identity of the supernatural visitor has implications for the veracity of the content of the revelation. The reader of the whole book of Job, being aware of the role of YHWH in the narrative, might ask: whose spirit is this? Is this the spirit of YHWH that came upon the judges, Saul, and some of the prophets? Or, could it be an evil spirit from YHWH such as that which afflicted Saul? Given that Job 4:12-21 is concerned with a revelation, could this be a spirit of deception such as that which deceived Zedekiah ben Chenaanah in 1 Kgs 22:19-23? Could this be a ‘spirit of uncleanness’ (רוח הטמאה) such as that mentioned in Zech. 13:2, connected with prophets condemned for speaking ‘deception’ (Zech. 13:3: שקר) in the name of YHWH, and connected with prophecy given through the medium of the vision?”. James E. Harding, *op. cit.*, 150.

“vacuidad” ante las palabras que emite aquel que “se desespera”. Va a ser la única ocasión en la que se halla con este significado en el libro de Job. En 7,7 hace referencia a la vida que se le escapa contrastando entre el verbo en imperativo (“recuerda” - זכר) y la inexistencia del muerto del que no hay memoria, que pasa como una nube (7,9). Y, por esa razón, no pone freno a sus palabras y, la angustia de su espíritu (7,11) le potencia a expresarse.

El empleo de רוח en Elifaz, de una teología henoteísta y trascendente, se distancia del uso de Job, de un contenido fuertemente sentimental y de una teología inmanente.

c. Debate 1b - Bildad/Job (Job 8,2/9,18;10,12).

El debate entre Bildad y Job comienza (8,2) con el reproche del suhíta en el que compara las palabras y actitud de Job con un viento huracanado (emplea כביר en lugar de גדולה). Parece que no impacta demasiado tal ataque puesto que Job continúa su argumentación sobre el poder divino y su estado anímico. En 9,18 expresa que no tiene un momento de tregua, ni siquiera de tomar “aliento” en la lucha que le cierne. Tal situación le hace reconocer que Dios es el que le concedió la gracia de la vida (10,12) pero que no le permite comprender, por contraste con el hecho de que se la arrebató, lo que le está aconteciendo.

Job no varía el empleo del término רוח con relación al primer debate.

d. Debate 1c - Zofar/Job (Job 12,10).

El texto se registra en el primer bloque de preguntas-respuestas entre Zofar y Job. Específicamente, Job está respondiendo a Zofar que ha argüido que la sabiduría divina descubre la culpa. Propone el estudio de la naturaleza para que se comprenda el proceder divino en la creación (emplea el vocablo יהוה para identificar a Dios, lo que lo coloca en una plataforma religiosa muy distinta de la de sus amigos: el yavismo).<sup>31</sup> Indica explícitamente que “en su mano está la vida de cualquiera que vive y el hálito de todo ser humano”.

<sup>31</sup> Es de resaltar el empleo del término en el libro de Job. La única ocasión en la que se menciona el vocablo por parte de los actantes terrenales (tradicción oral patriarcal) se produce por boca de Job (Job 1,21[2] y 12,9) y en ambos refleja el concepto de que Dios “da y quita”. El resto de los textos están en boca de los actantes celestiales y del narrador

רוח, por tanto, hace referencia al “aliento de vida” ya que el paralelismo sinonímico lo iguala con נפש.<sup>32</sup> Es sumamente interesante el empleo de כל-בשר-איש ya que hace referencia, explícitamente, al espíritu de “todo ser (carne) humano”. Habla, concretamente, de la creación del hombre.

Merece la pena rescatar la expresión יד-יהוה de Job 12,9 que tiene su continuidad en el vocablo בידו de 12,10. Normalmente, la cadena יד-יהוה, propone connotaciones que la vinculan con el poder de Dios para castigar o amenazar a los enemigos de su pueblo (Éx 9,3; Dt 2,15; Jos 4,4; Jue 2,15; Rut 1,13; 1S 5,6.9; 7,13; 12,15; Is 19,16; 25,10; 66,14), en algún caso para salvar (Is 59,1), en muchos como referencia al espíritu que se posa sobre los profetas (2R 3,15; Ez 1,3; 3,22; 37,1; 40,1) y en una ocasión para crear (Is 41,20). ¿Nos encontramos ante una referencia indirecta a la labor del Espíritu Santo en el proceso de la Creación? Posiblemente. Job ya había hecho referencia a la actividad creadora de Dios por “sus manos” en 10,8 (en ese caso refiriéndose a sí mismo).<sup>33</sup>

e. Debate 2a - Elifaz/Job (Job 15,2.13.30/16,3;17,1).

El debate se abre con un claro ataque contra los comentarios de Job al compararlos con palabras vacías (15,1-2), con el viento solano<sup>34</sup> que reseca y abrasa. Esta actitud, a los ojos del temanita, conduce a volcar el enojo de Job contra Dios (15,13).<sup>35</sup>

(marco narrativo mosaico) con una mayor profusión de uso (Job 1,6.7[2].8-9.12[2]; 2,1[2].2 [2].3-4.6-7; 38,1; 40,1.3.6; 42,1; 42,7[2].9[2].10-11).

<sup>32</sup> M. Dahood propone cambiar la lectura de אִישׁ por אִשׁ para que tenga el sentido de “don” con el objetivo de generalizar el “espíritu de vida” de cualquier ser vivo. Cf. M. Dahood, “Ugaritic *ušn*, Job 12, 10 and 11QPs<sup>a</sup> Plea 3-4”, *Biblica* 47 (1966): 107-108.

<sup>33</sup> El texto de Job 10,8, juntamente con Sal 119, es empleado por Ireneo para hablar de las “manos de Dios” (el Hijo y el Espíritu Santo) en la Creación. Cf. *Adv haer* III,17,3; III,21,1; III,22,1; III,24,1; IV,14,2; IV,33,14; IV,36,4; IV,39,2; V,1,3; V,5,1; V, 15, 2; V, 16,1; V,18,2; V,28,1; *Epid* 89. Cf. Kilian McDonnell, *The Other Hand of God: The Holy Spirit as the Universal Touch and Goal* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2003).

<sup>34</sup> Con relación al viento solano véase Job 27,21 28,24; Sal 48,8; Is 27,8; Jr 18,17; Ez 19,12.

<sup>35</sup> En los típicos juegos semánticos del texto jobeano podemos hacer tres lecturas del versículo: a) Job lanza todo su furor sobre Dios, b) Job devuelve su aliento de vida a Dios o, c) Job proyecta sus palabras contra Dios. Cf. Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre, *Job: Comentario teológico y literario* (Madrid: Cristiandad, 1983), 243-244.

Nuevamente Elifaz discrepa de Job presentando una figura divina que devasta al culpable (15,21 muestra, con el vocablo שודד, la imagen del “destructor”). La comparación del pecador con figuras vegetales (Job 15, 30-35) se asocia con los registros literarios de los dioses ctónicos mediterráneos.<sup>36</sup> El vocablo רוח se concentra en el rango semántico de “viento”, específicamente, de “viento solano” (por paralelismo sinonímico con “llama” - שלהבת).<sup>37</sup> La respuesta a la diatriba de Elifaz, una simple perorata para Job (16,3 לדברי־יהוה), supera lo terreno y metafórico y se adentra en lo celestial y concreto, así registra Job 16,18-17,1 (BTI):

<sup>(18)</sup> ¡Tierra, no cubras mi sangre! ¡Que el sepulcro no ahogue mi grito!

<sup>(19)</sup> Mi Testigo<sup>38</sup> está ahora en el cielo, mi defensor habita en lo alto <sup>(20)</sup> -es mi grito quien habla por mí, aguardo inquieto la respuesta divina-;

<sup>(21)</sup> que juzgue entre Dios y el ser humano, como es habitual entre mortales, <sup>(22)</sup> pues me esperan años contados y recorreré un camino sin vuelta.<sup>39</sup> <sup>(1)</sup> Me falta el aliento, mis días se extinguen, me espera la tumba.

Job había planteado a Bildad en 9,33 la necesidad de un mediador, ahora lo ratifica. No cuestiona la fugacidad de su existencia sino que espera una sentencia justa aunque su aliento-vida se esté agotando. La expresión חנה de Job 16,19, al ser interpretada como una partícula enfática, apunta a Job 19,25 y deviene en una teología de la mediación.

f. Debate 2b - Bildad/Job (Job 19,17).

El texto oferta dos lecturas dependiendo de la interpretación que se haga de la palabra חנתי. Puede leerse como “hediondez” o como “ruego”. En el primer caso nos llevaría a comprender el vocablo רוח

<sup>36</sup> Cf. Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento: Dios y pueblo* (Madrid: Cristiandad, 1975), 183-184.

<sup>37</sup> Una figura similar encontramos en el oráculo de Ez 20,47.

<sup>38</sup> Sobre el término עדי véase Karl Boskamp, “La identificación del testigo-abogado de Job, parte I: Un estudio exegético de Job 16:19-21”, *DavarLogos* 9.2 (2010): 135-155.

<sup>39</sup> A diferencia de los dioses ctónicos que se ven inmersos en un ciclo de vida-muerte-vida en la interpretación de las estaciones secas y húmedas de la vegetación mediterránea. Cf. José M. Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad* (Madrid: Cristiandad, 2001), 61-70.

como “hedor”, en el segundo como “súplica”. En esta investigación, por cuestiones de estructura literaria, nos decantamos por la segunda interpretación.<sup>40</sup>

g. Debate 2c - Zofar/Job (Job 20,3/21,4.18).

Zofar, como es usual en su argumentación, recurre al ejercicio de la razón para contrarrestar las explicaciones de Job. En Job 20,3 emplea el término חרו con el significado de “inteligencia”.<sup>41</sup>

Al planteamiento “intelectual” de Zofar se le enfrenta la “razonada” respuesta de Job (21,4). La BTI capta con suma precisión el genio de רוהי לא־תקצר: “¿Me quejo acaso de alguno o pierdo la paciencia sin razón?” El ánimo de Job no se impacienta (lit. “acorta”) por ningún hecho caprichoso sino por la amargura que le circunda (21,25). Observa como los malvados triunfan y entiende que, sin embargo, los hijos de Dios reciben el castigo (21,19). En dicha argumentación expone que la vida de los impíos no es ni mucho

<sup>40</sup> Al comparar el texto con Sal 69,8 podemos percibir que es mejor leer חרו en relación con חרו (como en Job 19,13.15) en lugar de חרו (como en Nm 11,20).

<sup>41</sup> Alonso y Sicre aclaran notablemente el texto en *Job: Comentario teológico y literario*, 298-299: “Frase muy discutida, con tres problemas: sentido de רוהי, sentido de la preposición en מִבְּנֵי, interpretación de יָאֲנֵנִי como qal o como hifil. Con respecto al primero la mayoría traduce רוהי por ‘soplo’, ‘espíritu’, con matiz positivo; pero otros traducen ‘viento’ (Bu, Pet), con el tono negativo de ‘insensatez’ (Ehr), ‘chanzas vacías’ (Vac). En cuanto al מִן, unos lo entienden como de origen o procedencia: ‘el soplo/espíritu de mi inteligencia’ (Vg Ros De Wei Bra BJ), ‘salido de mi inteligencia’ (Dh Foh); otros, como מִן comparativo: ‘un soplo/espíritu superior a mi inteligencia’, ‘fuera de mi comprensión’, ‘más allá de mi inteligencia’ (DG Gui TS Fe Hab); otros, como מִן privativo, leyendo מִבְּנֵי: ‘un espíritu sin inteligencia’ (Du Hont Ball Be Te). En el primer caso se trataría del espíritu de Sofar; en el segundo, de un espíritu superior a él, que lo ilumina; en el tercero, del espíritu que alienta a Job y sus respuestas. Algunos autores vocalizan רוהי מִבְּנֵי (Ger), que podría entenderse: ‘mi espíritu inteligente’. Dahood [Bib 47,414] y Pope רוהי מִבְּנֵי, requiere un cambio mínimo y tiene el apoyo de una expresión semejante en 1QH VII, 4. Por último, unos interpretan יָאֲנֵנִי como qal: ‘me responde’ (Bu Hont DG Per Kö Zo), ‘me da respuesta’ (Da Po Bra Hab), ‘me informa’ (De Hö), ‘me habló’ (TS), mientras que otros lo entienden como hifil: ‘me hace responder’ (Dh Wei Te Foh BJ Gor). Para resolver estos problemas hay que tener presente el paralelismo entre 2a y 3b; ambas frases dicen lo mismo, dando una estructura quística al conjunto: סֵפֶי se corresponde con רוהי מִבְּנֵי; יָאֲנֵנִי con יָאֲנֵנִי. Según esto, se trata del espíritu de Sofar, salido de su inteligencia, igual que sus pensamientos; no hay que recurrir a un espíritu superior. Y יָאֲנֵנִי igual que יָאֲנֵנִי, debemos entenderlo como hifil”.



menos espuria (21,18), no son como paja (תבן) empujada por el viento (לפני-רוח).

h. Interludio (Job 28,25).

El capítulo 28 de Job es un elogio a la sabiduría con características literarias sumamente peculiares.<sup>42</sup> Es uso del vocablo רוח, sin embargo, se refiere a un sentido de viento o de aire.

i. Respuestas de Job (Job 30,15.22).

En las quejas y autodefensa de Job sobre su condición presente<sup>43</sup> emplea el término en su sentido de fugacidad (15) y de viento (22) expresando con descripciones bien concretas su estado existencial.

j. Intervención de Eliú (Job 32,8.18; 34,14; 37,21).

En el exordio de Eliú, en contraste con la experiencia de sus compañeros, se indica que es el espíritu de Dios en el hombre el que le aporta vida e inteligencia (32,8). Las palabras que posee le aportan un intenso estado anímico (32,18) que le impelen a expresarse.

Refiriéndose a las falacias de los amigos de Job, afirma que, sin el espíritu de vida que Dios da al hombre, perecerían todos los vivientes (34,14), volverían a ser simplemente polvo.

Vuelve a hacer referencia al elemento meteorológico en 37,21 cuando el viento disipa los nubarrones en una tormenta y el sol se hace visible.

k. Intervención de Yhwh (Job 39,25).

En una retahíla de preguntas a Job, Yhwh compara el relinchar del caballo en la batalla es como el resoplar del viento en los días de la tormenta.

I. Epílogo (41,8)

<sup>42</sup> Cf. Laurentiu G. Ionescu, “Implicaciones del análisis del contenido de los campos semánticos de Job 28 en la traducción de Job 28:28” (tesis doctoral, Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, 2008).

<sup>43</sup> El bloque de quejas y autodefensa de Job se puede dividir en tres secciones: a) quejas y autodefensa por lo acaecido en el pasado (29), b) quejas y autodefensa por lo que le acontece en el presente (30) y declaración de integridad e inocencia (31).

Definiendo al Leviatán, en una descripción pormenorizada de su estética, indica que el caparazón de su dorso tiene escamas tan estrechamente unidas que ni siquiera el aire puede filtrarse entre ellas.

## 2. Textos a destacar

### a. Debate 3b - Bildad/Job (Job 26,13; 27,3).

En respuesta a Bildad, que dibuja una imagen trascendente y terrorífica de Dios, Job responde con otra imagen de transcendencia pero plena de esperanza, anhela que le escuche cuando plantee su inocencia.

Bildad se enmarca en una clara mentalidad religiosa nómada.<sup>44</sup> En Job 8,8 se podía detectar el entorno de una religión animista que busca respuestas en los antepasados: “Pregunta, ahora, a la generación primera, disponte a indagar a sus padres”.<sup>45</sup> También podemos observar el animismo politeísta de tales grupos sociales en Job 18: 11-18.<sup>46</sup>

(11) Lo rodean terrores espantosos, lo acosan cuando intenta caminar;

(12) la Desgracia lo persigue hambrienta, el Desastre espera su traspies;

(13) la Enfermedad devora su piel, la Muerte corrompe sus miembros.

<sup>44</sup> Tanto si consideramos a Bildad un descendiente de Abrahán y Cetura (Gn 25,2) y por tanto vinculado con las tribus madianitas, como si lo consideramos procedente de la Suhu mesopotámica (extremo septentrional, juntamente con Hindunu, de rutas caravaneras en el imperio asirio), hemos de reconocer que su identificación narrativa lo relaciona con el modo de vivir beduino (8,22; 18,6.15) y en una realidad religiosa preñada de demonios o de djinns.

<sup>45</sup> Creencia sumamente instalada en la religiosidad nómada preislámica. El Corán, en la aleya Al Ma’ida 105, indica: “Y la mayoría de ellos nunca usa su razón; pues cuando se les dice: ‘Venid a lo que Al-lâh ha hecho descender, y al Enviado’—responden: ‘Nos basta con lo que hemos hallado que creían y hacían nuestros antepasados.’ ¡Vaya! ¿Y si sus antepasados no sabían nada y carecían de toda guía?”. O en la Sura 14 (Ibrahim 10-12): “Sus enviados dijeron: ‘¿Acaso cabe duda acerca de [la existencia y la unidad de] Al-lâh, el Creador de los cielos y de la tierra? Él es quien os llama, para perdonaros vuestras faltas [pasadas] y concederos una prórroga hasta [que] un plazo fijado [por Él se cumpla].’ [Pero] respondieron: ‘¡No sois sino hombres como nosotros! ¡Queréis apartarnos de lo que nuestros antepasados adoraban: traednos, pues, una prueba clara [de que sois emisarios de Al-lâh]!’”.

<sup>46</sup> La Biblia Traducción Interconfesional se atreve otorgar la categoría de nombre propio la cadena de nombres comunes que se hallan en el discurso y clarifica notablemente la comprensión del texto desde una perspectiva de las religiones comparadas.

(14) Arrancado del amparo de su tienda, lo arrastran ante el Rey de los terrores. (15) El fuego<sup>47</sup> se instala en su tienda, esparcen azufre en su morada; (16) por abajo se pudren sus raíces, por arriba se secan sus ramas; (17) su memoria se borra en el país, se queda sin nombre en la comarca. (18) Lo llevan de la luz a las tinieblas,<sup>48</sup> acaba expulsado del mundo.

Tales premisas nos sitúan adecuadamente Job 25-27. Mientras Bildad propone un dios terrorífico (bien identificado con los *djinnns* pre-islámicos o los demonios asirios) y vinculado con submundos (el ser humano es una simple larva), Job propone un Dios justo que gobierna sobre los temores animistas. De ahí que afronte a Bildad con la demanda de qué es lo que le anima (Job 26,4).<sup>49</sup> Por la continuidad del texto, se observa una fuerte crítica a las supersticiones de Bildad y un marcado interés en desmitificar ese pensamiento ante la grandeza del Creador. Para una comprensión contextualizada de la perícopa, propongo la siguiente traducción de Job 26,4-14:

(4) ¿A quién van dirigidas tus palabras? ¿Quién inspira lo que profieres? (5) Los Refaim<sup>50</sup> se retorcerán debajo de las aguas y de sus habitantes. (6) Ante El, el Seol está develado, no hay velos para el Abadón. (7) Sobre el vacío tiende el norte, cuelga la tierra sobre la nada. (8) En el nubarrón embolsa las aguas y la nube no se desgarró con el peso. (9) Encubre la faz del trono, desplegando su nube sobre él. (10) Trazó un límite sobre la superficie de las aguas hasta el término de la luz y la oscuridad. (11) Los

<sup>47</sup> Los djinnns, criaturas elementales, son creados de fuego en la religiosidad preislámica y así lo refleja el Corán (al-Hijr 15, 26-27; al-Rahmaan 55,15). Se les imagina viviendo en ruinas, pozos y en las hornillas de fuego de los hogares.

<sup>48</sup> Djinn significa “oculto a la vista”.

<sup>49</sup> El uso intencionado de נשמת en lugar de חן orienta sobre la tendencia animista de Bildad.

<sup>50</sup> Hallamos textos que hacen referencia a cierto culto a los antepasados en Ugarit donde se les identifica con dioses (KTU 1.6.6.45-49; 1.113) y se les denomina *rapúuma* (KTU 1.161). Dichos textos se vinculan con reyes de períodos muy antiguos a diferencia de los *malakuma* que son reyes recientemente fallecidos. El hecho de que Bildad pretenda preguntar a “la primera generación” (Job 8,8) nos orienta hacia prácticas de consulta a los muertos. En Sal 88,10; Is 14,9 y 2Cr 16,12 encontramos pasajes que presentan un entorno similar al de Job. El empleo de *refaim* en el libro de Job nos retrotrae a las teologías del segundo milenio (líneas de héroes colosales) cuyos mitemas se pueden rastrear en el Hexateuco (Gn 14,5.20; Dt 2,1.20[2]; 3,11.13; Jos 12,4; 13,12; 17,5) y en Crónicas (1Cr 20,4). Desde el primer milenio, sin embargo, el término se asocia con la muerte y los difuntos que no son más (Sal 88,10; Pr 2,18; 9,18; 21,16; Is 14,9; 26,14.19).

pilares de los cielos se estremecerán y se espantarán por su reprensión. <sup>(12)</sup> Con su poder aquietó el Mar, con su entendimiento aniquiló a Rahab. <sup>(13)</sup> Por su Espíritu los cielos (fueron) adornados, su Mano<sup>51</sup> traspasó la Serpiente huidiza. <sup>(14)</sup> Esto sólo es el marco de su proceder, cual susurro es la palabra que de Él escuchamos; el tronar de su poder, ¿quién lo comprenderá?

Al observar la estructura de la perícopa detectamos una riqueza teológica sumamente depurada. La integridad de Job ha sido cuestionada por Bildad y, además, ha presentado una imagen de Dios más cercana al oscurantismo animista que a Yhwh como creador (26,1-3). En Job 27, 2-7, el bloque simétrico en esta estructura quiásmica, se responderá a Bildad con la defensa de la integridad de Job, defensa que realizará hasta el final de sus días, mientras respire el hálito divino (אלוהרוח). Es por ello que el husita comienza analizando el origen de las expresiones del suhíta (26,4), ¿de quién proceden?, ¿han sido inspiradas por Dios? Los vocablos “palabras” (מלין) y “inspira” (נשמת) van a ser contrapuestos con “Palabra” (דבר) y “escuchamos” (נשמע) en Job 26,14. A Job le inspira un espíritu muy distinto del de su amigo Bildad.

Sitúa el marco religioso de Bildad en el culto a los antepasados (26,5) y establece una situación futura con relación al panteón del inframundo (caracterizado por el mar en los relatos semitas del noroeste): será conmocionado. En el bloque alternativo, aclara que algo similar aconteció en el pasado. Se observa cierto contraste topográfico entre la terminología del inframundo (מים) y la del supramundo (שממים). La asonancia entre יחוללו y חללה afirma que de igual manera que la Serpiente<sup>52</sup> fue traspasada (חללה) en el tiempo antiguo, así será perturbado (יחוללו) el culto a los antepasados.

Si interpretamos 26,13 como paralelismo sintético, podemos concluir que el hecho de la creación<sup>53</sup> del universo por el Espíritu

<sup>51</sup> Es notable la similitud del relato con el poema de Is 51, 9ss. En este texto se presenta el brazo de Yhwh (זרוע) como el agente divino que destroza a Rahab y traspasa a la serpiente marina (9) para posteriormente (16) afirmar que su mano (יד) ampara, extiende el cielo y cimenta la tierra.

<sup>52</sup> Cf. Ap 12,7-9.

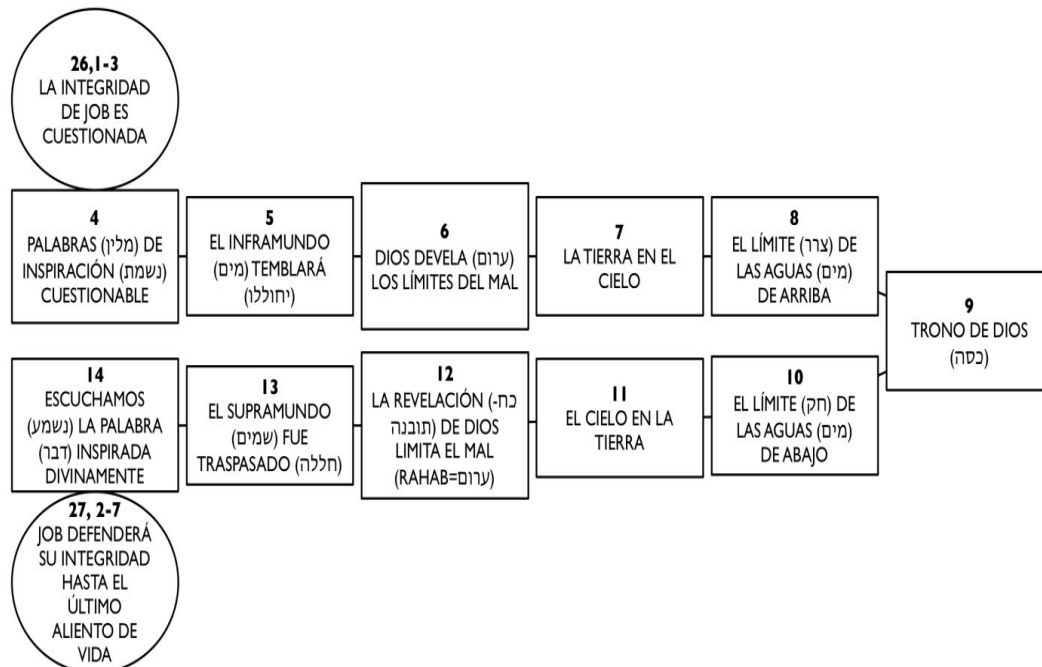
<sup>53</sup> Es sumamente interesante observar que el texto habla de “adornar” los cielos (שפרה) algo que ya había intuido Casiodoro de Reina en su traducción de la Biblia del Oso a Gn

antecede al conflicto cósmico. Si lo consideramos un paralelismo sinonímico, estaríamos igualando el Espíritu con la “mano de Dios”. Ambas propuestas implican una notable riqueza protológica y pneumatológica. El contraste entre 26,6 y 12 se puede identificar con la oposición entre “develar” y “revelar”. Una concepción clara del yavismo deja en evidencia los límites de la muerte, el sepulcro (Seol) y la destrucción (Abadón). De igual manera gracias a la comunicación divina se dominan los mitos errados. Se detecta una posible asociación verbal, aunque no explícita, entre la “desnudez” del Seol (ערום) y la “astucia” (ערום) de la serpiente de Gn 3,1. Bien concreta, sin embargo, es la identificación de la comunicación divina con la profecía y la sabiduría. El Mar es aquietado con el “poder” de Dios (בכחו) y, si bien connota fuerza en más de un centenar de ocasiones, se asocia con la fórmula macrosintáctica de registro profético “así dice Yhwh” (כה אמר יהוה).<sup>54</sup>

El resto de la perícopa desarrolla *in crescendo* la imagen de Dios como creador y sustentador de cielos y tierra hasta llegar al verdadero espacio oculto a los ojos de los hombres (en oposición al oscurantismo de las creencias de Bidad): el trono de Dios. El clímax del texto indica el objeto máximo de interés de Job: el lugar donde se establece el verdadero juicio de los hombres. Si en el debate con Elifaz primaba la diatriba entre henoteísmo y yavismo, donde las suposiciones elohímicas eran compensadas con el monoteísmo jobeano, en esta perícopa se contraponen un animismo que evoluciona a politeísmo con un monoteísmo que, si bien es transcendente, se invoca como inmanente. Las victorias pasadas sobre las fuerzas del mal (macrohistoria) son la esperanza de solución de los males específicos de Job (microhistoria). En síntesis, podríamos expresarlo con el siguiente esquema:

1,1: “Y la tierra efaue defadornada y vazia, y las tinieblas efaue fobre la haz del abismo, y el efpíritu de Dios fe mouia fobre la haz de las aguas”.

<sup>54</sup> Sólo en el Pentateuco y en los libros históricos en Éx 4,22; 5,1; 7,17.26; 8,16; 9,1.13; 10,3; 11,4; 32,27; Jos 7,13; 24,2; Jue 6,8; 1S 2,27; 10,18; 15,2; 2S 7,5.8; 2S 12,7.11; 24,12; 1R 11,31; 12,24; 13,2.21; 14,7; 17,14; 20,13.28.42; 21,19; 22,11; 2R 1,4.6.16; 2R 2,21; 3,16; 4,43; 7,1; 9,3.6.12; 19,6.20.32; 20,1.5; 21,12; 22,15.18; 1Cr 17,4.7; 21,10; 2Cr 11,4; 12,5; 18,10; 20,15; 21,12; 34,23.26.



### c. Intervención de Eliú (Job 33,4).

Eliú presenta la concepción de la época sobre el origen de la vida. Propone al “espíritu de Dios” (רוח-אל) como sujeto del hecho formador (עשתני) y al “aliento del Todopoderoso” (נשמאתי שדי) de la generación de vida (תחיני). ¿Hace referencia a un prototipo de creación del hombre como en el principio o a la generación de vida en la concepción del ser humano? Si bien en el versículo 6 da que pensar sobre el relato genesiaco (menciona la “arcilla” - חמר), ambas explicaciones serían posibles. Con la primera propuesta nos encontraríamos ante un argumento (siempre en boca de Eliú) acerca de la participación activa del Espíritu Santo en la creación del hombre.<sup>55</sup> En el segundo supuesto, se identificaría al Espíritu Santo como dador de cada una de las vidas de los seres humanos.

Globalmente, podríamos representar la teología resultante de estos textos con la siguiente tabla:

<sup>55</sup> En la mayoría de los textos aparece como un agente pasivo de la creación o generación de vida: Gn 2,7; Sal 104, 29-30; Ez 37.

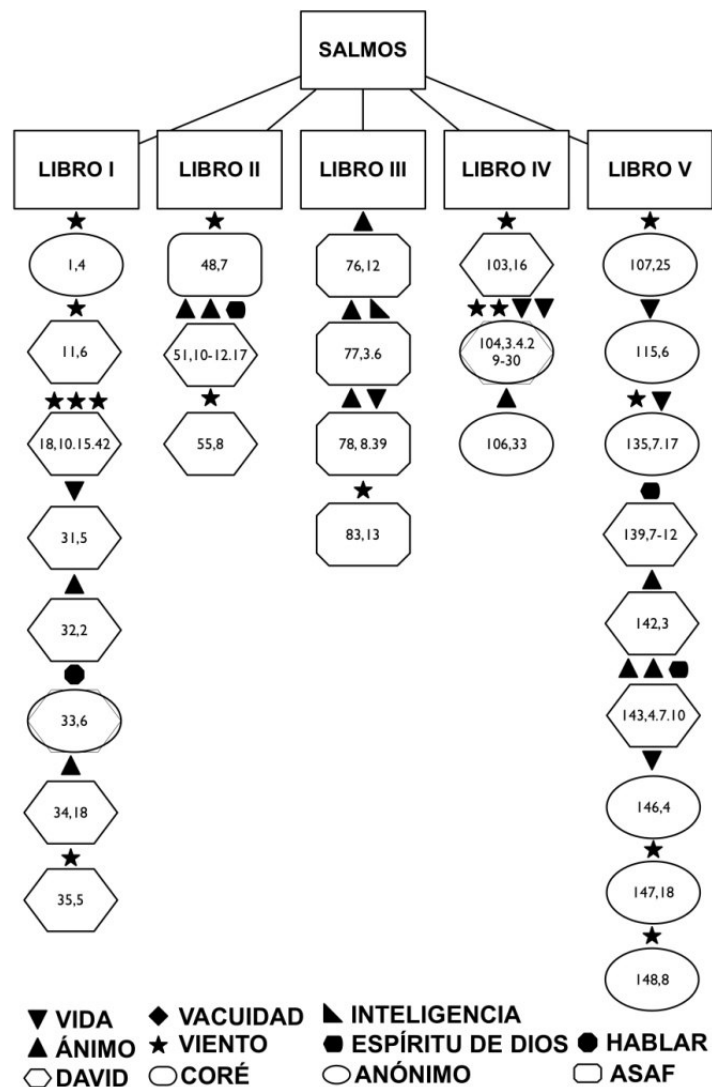
MACROHISTORIA	MICROHISTORIA
Transcendencia	Inmanencia
Dios crea el universo ↓ El Espíritu adorna los cielos	Dios crea vida y esperanza en el hombre ↓ El Espíritu aporta al hombre vida y ánimo
Dios se enfrenta al mal ↓ La “mano de Dios” traspasa a la serpiente	Dios se enfrenta al oscurantismo ↓ Ante él, la muerte no tiene poder
Dios manifiesta su majestad desde su trono ↓ No se comprende el poder de su tronar	Job espera el juicio de Dios desde su trono ↓ Escuchamos el susurro de su palabra

**SALMOS: DEL ESPÍRITU CREADOR AL SUSTENTADOR**

El Salterio, como colección de himnos de diferentes autores y tiempos, se divide en cinco libros. Por ello, esta investigación se fundamenta la siguiente progresión temporal:

1. Libro I → libro II → libro IV (Sal 103-104) → libro V (Sal 139, 142-143).
2. Libro III.
3. Libro V (Sal 115; 135).
4. Libro IV (Sal 106) → libro V (Sal 107; 146-148).

Con relación al empleo de **נח** responde a la siguiente estructura:



### 1. Textos básicos

a. Con el sentido de “viento” (Sal 1,4; 11,6; 18,10.15.42; 35,5; 48,7; 55,8; 83,13; 103,16; 107,25; 135,7; 147,18; 148,8).

En los salmos anónimos se localiza el lemma **נִיחַ** en cinco ocasiones haciendo referencia al significado de “viento”. En Sal 1,4, con un marcado estilo sapiencial, se contrasta la frondosidad del justo con la levedad del impío que es como paja que lleva el viento. El Sal 107 es un salmo de acción de gracias que presenta cuatro cuadros en los que Dios participa de la salvación del hombre: los perdidos en el desierto, los esclavos de guerra, los enfermos y los que padecen naufragio. La sección que corresponde a Sal 107,25 se refiere a los



efectos de un naufragio e indica que con la palabra de Dios se desata un viento tempestuoso en el mar. En el Sal 135,7, tras manifestar que Dios hace cuanto le place, indica que tiene control sobre la meteorología y que “saca el viento de sus depósitos” (מאוצרותיו). El Sal 147,18, en pleno proceso de reconstrucción de Jerusalén y con la necesidad del amparo divino, propone que está tras el proceso de la nieve, los vientos y las lluvias que tanto se precisan en la climatología mediterránea. El Sal 148,8 se enmarca en una larga prosopopeya que reclama la veneración a Dios de los elementos naturales (entre ellos el viento huracanado), la tierra y las criaturas que la pueblan.

En los salmos davídicos se registra en siete ocasiones. El Sal 11,6, un salmo de confianza en que Dios defiende al inocente y castiga al malvado, plantea un cuadro muy semejante a la destrucción de Sodoma y Gomorra y, además de las brasas y del azufre que lloverán sobre los malvados, indica que parte de su juicio será un viento sumamente ardiente (זלעפות). El Sal 18 es un salmo real de agradecimiento en el que muestra a Dios venciendo batallas, remontándose sobre las alas del viento (10), venteando su justicia (15) y convirtiendo a los enemigos en polvo que lleva el viento (42). En el marco de un salmo suplicatorio, Sal 35,5 expresa que David anhela que los que le atacan sean como paja frente al viento. De un corte similar es Sal 55,8 pero enfocado desde la protección frente a los elementos meteorológicos (viento fuerte y tormenta). Hablando de la fugacidad de la vida humana el salmo 103,16 indica que es como una flor que seca el viento y que fácilmente deja de ser.

El único salmo coreíta que menciona el vocablo רוח es Sal 48,7. Describiendo el pánico de los reyes cuando contemplan la colina del Templo, indica que sintieron el temor que sienten los marinos cuando arrecia el viento del este a las naves de gran calado (Tarsis).

Con el sentido de “viento” sólo se registra en una ocasión en los salmos asafitas. El Sal 83,13 sigue la tónica de anhelar que los enemigos sean como la paja (en este caso apenas una brizna) frente al viento.

b. Con el sentido de “vida” (31,5; 78,39; 115,6; 135,17; 146,4).

Lo hallamos mencionado en tres ocasiones en los salmos anónimos. El Sal 115,6, en el contexto de una apología contra la

idolatría, indica que los dioses no tienen vida. En 135,17 mantiene la misma idea cuando afirma que los ídolos son de metal y no respiran. El Sal 146,4 manifiesta que no hay salvación en los poderosos porque fallecen y sus proyectos les acompañan al sepulcro.

El único salmo de David en que connota el significado de vida es Sal 31,5. Es un texto con una notable proyección mesiánica en el que el salmista encomienda su vida en las manos divinas.

Sal 78,39 es un salmo asafita que recuerda las rebeliones del pueblo hebreo en el desierto y que afirma que Dios, cuando desplegaba todo su furor, les mostraba que eran un simple soplo de vida que pasa y no vuelve.

c. Con el sentido de “estado anímico” (Sal 32,2; 34,18; 77,3; 78,8; 106,33; 142,3).

El Sal 106,33 es un salmo anónimo de marcada connotación penitencial que expresa los pecados cometidos por el pueblo de Israel en los diferentes momentos de su devenir. Recordando la experiencia de las aguas de Meribá afirma que la actitud del pueblo hizo que Moisés se enojara y “amargara su espíritu”.

En los salmos davídicos se registra el término en tres ocasiones. El Sal 32,2 presenta las características del hombre que es bendecido por Dios: tiene una vida mental sana y no reside en él una actitud engañosa (espíritu de falsedad). El Sal 34,18, en paralelismo con los quebrantados de corazón, afirma que Dios se encuentra cerca de los deprimidos (contritos de espíritu). El Sal 142,3 muestra que cuando David se hallaba en la cueva y desfallecía (su espíritu desmayaba), Dios le mostraba el sendero y era su refugio.

En dos ocasiones se presenta en los salmos de Asaf. El Sal 77,3 se vincula a Yedutún y presenta a alguien que se siente abandonado en cierto momento por Dios y que se encuentra deprimido. El Sal 78,8 afirma que los antepasados de Israel tuvieron una actitud insurrecta (espíritu infiel ante Dios).

d. Con el sentido de “hablar” (Sal 33,6).

En una sola ocasión se registra con el sentido de hablar. Sal 33,6 es un salmo anónimo (aunque por su estructura literaria parece formar parte del salmo 32 que es de David) que hace referencia a la creación

del mundo. El paralelismo sinonímico equipara con una claridad diáfana “la palabra de Dios” (דבר יהוה) con el “soplo de su boca” (פיו רוח). La similitud con Job 26, 8.10 porque aquí también se pone límite a los elementos naturales: junta en un montón las aguas y pone depósitos a los océanos (33,7). Como en Job 26,11, todas las criaturas tiemblan ante la presencia divina (33,8).

e. Con el sentido de “inteligencia” (77,6).

En el Sal 77,6 el salmista recuerda los cantos nocturnos y en su interior medita e investiga razonadamente sobre la participación de Dios en la historia.

2. Textos a destacar

a. Sal 51, 12-14.19.

Nos encontramos ante el texto de los *ketubim* que mejor refleja la naturaleza y misión del Espíritu. Para detectar su estructura hemos de considerar el aspecto y modo<sup>56</sup> de los verbos en el salmo:

Vers.	A	B	C	D
3	<i>qetol</i>	<i>qetol</i>		
4	<i>qetol</i>	<i>qetol</i>		
5	<i>yiqtol</i>	<i>oración nominal</i>		
6	<i>qatal</i>	<i>qatal</i>		
7	<i>qatal</i>	<i>qatal</i>		
8	<i>qatal</i>	<i>yiqtol</i>		
9	<i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i>
10	<i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i>		
11	<i>qetol</i>	<i>qetol</i>		
12	<i>qetol</i>	<i>qetol</i>		
13	<i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i>		
14	<i>qetol</i>	<i>yiqtol</i>		
15	<i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i>		
16	<i>qetol</i>	<i>yiqtol</i>		
17	<i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i>		
18	<i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i>	
19	<i>oración nominal</i>	<i>oración nominal</i>	<i>oración nominal</i>	<i>yiqtol</i>
20	<i>qetol</i>	<i>yiqtol</i>		
21	<i>yiqtol</i>	<i>yiqtol</i>		

<sup>56</sup> Para clarificar este concepto véase Francisco Javier del Barco del Barco, “Temporalidad, aspecto, modo de acción y contexto en el verbo hebreo bíblico”, *MEAH* 52 (2003): 3-24.

Podemos, por tanto, dividir el salmo en las siguientes secciones: a) Sal 51,3-5; b) Sal 51,6-8; c) Sal 51,9-14; d) Sal 51,15-16; e) Sal 51,17-19 y f) Sal 51,20-21. Para nuestro estudio recurriremos al análisis del bloque c y e.

La traducción de Cantera-Iglesias refleja con todo detalle la estructura original ambos bloques:

<sup>(9)</sup> Rocíame con hisopo y seré limpio, / lávame y quedaré más blanco que la nieve. <sup>(10)</sup> Haz que perciba el gozo y la alegría, / se alborocen los huesos que has machacado. <sup>(11)</sup> Oculta tu rostro de mis pecados/ y todas mis iniquidades borra. <sup>(12)</sup> Un corazón puro crea en mí, ‘Elohim / y un espíritu firme renueva en mi interior. <sup>(13)</sup> No me echés de tu presencia / ni retires de mí tu santo espíritu. <sup>(14)</sup> Tórname la alegría de tu salvación / y con espíritu generoso sostenme. <sup>(17)</sup> Adonay, abre mis labios / y mi boca anunciará tu loa, <sup>(18)</sup> porque en sacrificios no te complaces, / y si diera holocaustos, no los aceptarías. <sup>(19)</sup> Los sacrificios de ‘Elohim son espíritu contrito; /un corazón contrito y humillado, ¡oh ‘Elohim!, no desprecias.

En el bloque c podemos observar las diferentes etapas de un hombre arrepentido. En primer lugar (51,9) solapa el ritual expiatorio externo con el deseo de que Yhwh le exculpe de su pecado. A continuación (51,10), solicita percibir el mundo de los sentimientos positivos como resultado de dicho perdón. Pide (51,11) que, jurídicamente, sean borrados sus pecados más comunes (כּוּן) y los más profundos (יִוּ). Es entonces cuando intensifica su petición (51,12) con un empleo vocativo del nombre de Dios y el anhelo de tener un corazón puro y un espíritu dispuesto<sup>57</sup> que le cambie desde sus entrañas (es muy interesante observar que la actitud de disponibilidad está adjetivada por un participio en *nifal*, recurso que empleará también en 51,19). El anhelo de tal estado muestra que no es simple atrición y teme que su trayectoria le aparte de la presencia divina<sup>58</sup> y del Espíritu Santo.<sup>59</sup> Concluye con la petición de una vida

<sup>57</sup> יָדַי también se localiza en Sal 38,18; 57,8; 78,37; 93,2; 108,2; 112,7.

<sup>58</sup> En numerosos comentarios haggádicos se va a identificar la presencia de Dios, la *šekinah* con el santo espíritu. Al igual que la *šekinah* el santo espíritu reposa sobre los que asisten a los funerales (TanjB *wayyislah* 22); en Elifaz (TanjB *wayyerá* 38) por el hecho de que fue amamantado por Sara y, por ello, va a recibir una “porción” del espíritu (juego de palabras con el significado de Sara); se aparta de Jacob y sus hijos en el momento en que

renovada, gozosa y con el deseo de que Dios le mantenga en una actitud noble.

El bloque resume la diferencia entre la atrición (pena y aplicación de rituales para expiar una culpa desde una plataforma formal) y arrepentimiento (dolor y verdadero cambio de interior de la persona). Afirma que a Dios no le complacen las formas y que lo que anhela es una actitud de verdadero cambio. Es por ello que distingue entre la actitud de quebranto o “espíritu contrito” (רוח נשברה) y las decisiones derivadas del cambio de mente o “corazón contrito” (לב-נשבר) que llevan a la humildad.

b. Sal 104

Aunque el salmo 104 se puede vincular por estructura literaria y por los añadidos de las versiones antiguas con el salmo 103, y por lo tanto identificarlo con el corpus del salmista davídico, los comentarios a su intertextualidad han desdibujado la originalidad del material. Es cierto que el salmo se asemeja notablemente a estructuras precedentes (tradicional ha sido la asociación con textos hímnicos de Amenhotep IV o Akenatón)<sup>60</sup> pero desarrolla como pocos el listado de mitemas de Job 38-42,6.

Se pueden observar las siguientes similitudes:

MITEMAS FUNDACIONALES	
Job 38,1-42,6	Sal 104
Job 38,1 El espacio divino (tormenta-nubes)	Sal 104,2-4 El espacio divino (nubes-vientos)
Job 38,4-7 La fundación de la tierra en sus bases Las medidas de la tierra	Sal 104,5 La fundación de la tierra en sus bases.

no dan el trato adecuado a José (TanjB *wayyese’* 4) y está oculto de ellos mientras éste está en Egipto (TanjB *miqes* 6).

<sup>59</sup> Acerca de la discusión sobre si se debe traducir como “santo espíritu” o “espíritu de santidad” véase W. Creighton Marlowe, “Spirit of Your Holiness (רוח קדש) in Psalm 51,13”, *TRINJ* 19 (1998): 29-49.

<sup>60</sup> Hipótesis superada desde la propuesta de Christoph Uehlinger, “Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26” *Biblica* 71 (1990): 499-526. Cf. Th. Krüger, M. Oeming, K. Schmid, Ch. Uehlinger, “Das Buch Hiob und seine Interpretation: Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005”, *AThANT* 88 (Zurich: Theologischer Verlag, 2007)

Job 38,8-11 Las aguas y sus límites	Sal 104,6-9 Las aguas y sus límites
Job 38, 16-17 El inframundo (abismo, mar, muerte, sombras)	Sal 104,10-16 El mundo (manantiales, ríos, vida, brillo)
Job 38,19-29 Origen de la luz, la oscuridad y los elementos climáticos	
Job 38,31-38 Origen de los astros y las leyes del cielo	
Job 38,39-39,30 Los animales salvajes	Sal 104,17-25 Los animales salvajes
Job 40,15-41,26 Las bestias del mundo: behemot y leviatán	Sal 104,26 Las bestias del mundo: leviatán
Job 42,1-2 Dios todo lo puede.	Sal 104,27-30 Dios sustenta el mundo. El Espíritu crea y renueva.
Job 42,6 Job ha visto a Dios. Job manifiesta respeto a Dios	Sal 104,31-35 Dios mira la tierra. La tierra manifiesta respeto a Dios. David manifiesta respeto a Dios.

La gran semejanza se debe a que ambos textos no subliman la creación sino al Creador. Desde esta plataforma se comprenden con mayor claridad las cuatro ocasiones en que este salmo emplea el vocablo *נח*. Sal 104,1-4 lo menciona dos veces refiriéndose al espacio divino y describiendo de forma preciosista la magnificencia de Yhwh. Propongo, considerando los juegos fonéticos y estructurales, la siguiente lectura del texto:

(<sup>1</sup>) ¡Bendice, alma mía, a Yhwh! Yhwh, mi Dios, qué excelso eres; te vistes de nobleza y lindeza; (<sup>2</sup>) te cubres, como si fuera un manto, de luz; desenrollas, como si fuera un tapiz, los cielos; (<sup>3</sup>) estableces, entre las aguas, tus aposentos; haces de las nubes tu carroza; caminas sobre las alas del viento; (<sup>4</sup>) haces de los vientos tus mensajeros; a las llamas de fuego tus servidores.

La tradición judía, desde los textos targúmicos a los midrasas haggádicos, aplica este texto a la creación de los ángeles.<sup>61</sup> La

<sup>61</sup> La LXX traduce, en este texto, el término “mensajeros” por “ángeles” lo que provoca una corriente de interpretación alternativa a la precedente. Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña,

discusión que subyace es acerca del día en que fueron creados y si están vinculados con los astros o no (por contraposición con la idolatría del paganismo). Al ser creados el segundo día no forman parte de los dioses relacionados con los ritmos zodiacales. TanjB *berēšit* 1, por ejemplo, indica:<sup>62</sup>

R. Yojanán decía:

–El primer día fueron creados los cielos y la tierra y, en el segundo creó, el Santo, bendito sea, el firmamento y los ángeles. ¿Dónde se indica que fueron creados en el segundo día? Como está dicho: “Que entabla con las aguas sus doblados, el que pone a las nubes por su carro, el que anda sobre las alas del viento” (Sal 104:3). ¿Qué se escribe a continuación? “El que hace a sus ángeles espíritus” (Sal 104:4).

En Sal 104,29-30, tras exponer la necesidad del sustento divino, el salmista escribe:

(<sup>29</sup>) Tu rostro ocultas y se desvanecen; el aliento les retiras y expiran, vuelven al polvo; (<sup>30</sup>) Tu Espíritu les envías y serán creados; renovarás la superficie de la tierra.

El Espíritu no sólo se relaciona con el aliento de vida como agente pasivo sino con la generación y mantenimiento de ésta como agente activo. El empleo del verbo “crear” en *nifal* y en *yiqtol* (יִבְרָא) indica que quien realiza la acción es el Espíritu de Dios.

c. Sal 143

Como dirá Walter Brueggemann:

“El salmo 143 articula la plena confianza en la jésed y en la emunah de Yahveh. No hay ninguna necesidad de confirmación, cualificación o cualquier otra añadidura. Una tal confianza es suficiente, y es la base para semejante oración desde la Fosa. Nótese bien: el

*Teología de la creación* (Santander: Sal Terrae, 1988), 52-53; Marcel J. Van der Voort, “Genèse 1,1-2,4 et le psaume 104” RB 58 (1951): 321-347.

<sup>62</sup> El mismo concepto se registra en TanjB *berēšit* 12; PRE 22,2; GnR 18; ExR 15 y TgPsJ Gn 1,26.

fundamento no está en el que ora sino en aquél a quien dirige la oración”.<sup>63</sup>

Las dos primeras menciones del vocablo **נח** hacen referencia al aliento de vida. En Sal 143,4, David se siente solo y acosado y piensa que pierde la vida: “Mi espíritu se debilita en mí, mi corazón está desolado dentro de mí”. En la misma tónica se expresa en Sal 143,7 cuando indica: “Yhwh, respóndeme en breve, que se me acaba mi espíritu. ¡No me encubras tu rostro, no vaya a parecerme a los que descienden a la Fosa!” En la segunda mención se invoca como única posibilidad de solución a Yhwh.

De un aire más sapiencial es la tercera mención (Sal 143,10). Es traducida exquisitamente en la BTI: “Enséñame a hacer tu voluntad, que tú eres mi Dios, que tu buen espíritu me lleve por una tierra llana”. El paralelismo es sinonímico y afianza la igualdad entre Dios y el Buen Espíritu el hecho de que el acto de guiar (**הנה**) va acompañado de diferentes figuras de la Deidad. En Sal 31,4 se equipara a Yhwh con la “roca y la fortaleza” para posteriormente indicar, en un doble juego con el lexema, que su Nombre le “conducirá” y “guiará” (143,11). En Sal 61,3-5, en otro texto suplicante, pide ser conducido a la roca más elevada, al refugio divino para ser huésped en el Tabernáculo y “ampararse bajo el refugio de sus alas”. En Sal 73,24 el salmista es guiado por el Consejo de Dios y acogido en su gloria. Y en Sal 130,10, cómo no, la Mano de Dios<sup>64</sup> lo guía.

Sintetizando, podríamos identificar la teología resultante de este material con la siguiente tabla:

<sup>63</sup> Walter Brueggemann, *El mensaje de los Salmos* (México, D.F.: Universidad iberoamericana, 1998), 155.

<sup>64</sup> Cf. Sal 10,12; 32,4; 104,28; 138,7; 145,16. Para la aplicación de este concepto en el NT véase Edward J. Woods, *The “Finger of God” and Pneumatology in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).



MACROHISTORIA	MICROHISTORIA
Trascendencia	Inmanencia
Dios controla el universo ↓ Desata los “vientos”	Dios controla la historia ↓ Resuelve conflictos
Dios controla el clima ↓ El “viento” trae lluvia o derrite nieve	Dios aporta estabilidad ↓ El Espíritu aquieta inseguridades
Dios posee el espíritu de vida	Los dioses (ídolos) no tienen vida
El Espíritu de dios es palabra y verdad	El conocimiento del Espíritu aporta sanidad mental (gozo versus depresión)
El Espíritu crea	La presencia del creador genera una actitud de adoración y respeto
El Espíritu sustenta el universo	El Espíritu renueva la vida
Dios puede retirar su presencia	La presencia del Espíritu genera arrepentimiento, cambio y alegría

### CANTAR DE LOS CANTARES: EL ESPÍRITU SILENCIOSO Y ROMÁNTICO

La expresión  $\pi\eta$  no aparece explícitamente en el texto, apenas se intuye la nominalización divina en el material.<sup>65</sup> Tal invisibilidad puede deberse a la ausencia de la deidad en tales lides (propuesta bien platónica) o en la cotidianidad de la presencia divina (propuesta bien yavista). Mientras descubrimos al Espíritu en el afecto diario, proponemos este texto de Juan de Yepes Álvarez:

Levántate y date priesa, amiga mía, paloma mía, hermosa mía, y ven; pues ya ha pasado el invierno, y la lluvia se fue y alejó, y las flores han parecido en nuestra tierra... La voz de la tortolilla se ha oído en nuestra tierra; la higuera ha producido sus frutos, las floridas viñas han dado su olor. Levántate, amiga mía, graciosa mía, en los horados de la piedra, en la caverna de la cerca; muéstrame tu rostro, suene tu voz en mis oídos, porque tu voz es dulce y tu rostro hermoso. Todas estas cosas siente el alma y las entiende distintísimamente en subido sentido de gloria, que la está mostrando el Espíritu Santo en aquel suave y tierno llamear, con gana de entrarla en aquella gloria.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Es realmente novedoso el aporte de Richard M. Davidson en este sentido. Cf. Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007), 621-632.

<sup>66</sup> Citado en M. M. Philippon, *Los dones del Espíritu Santo* (Madrid: Pelicano, 1998), 68.

### PROVERBIOS: LAS SABIAS PALABRAS DEL ESPÍRITU

Los refranes del libro de Proverbios son la combinación modélica de lo popular y lo divino, esencia misma de la literatura sapiencial. Nos hallamos, por ello, ante textos de proyección muy instalada en la praxis.

a. Con el sentido de “viento” (Pr 25,14.23; 27,16).

Pr 25, 14 compara el vacío discursivo del tacaño que se jacta de su generosidad con las nubes o vientos sin lluvia. En Pr 25,23 se iguala la lengua viperina, que termina generando malas caras, con el viento del norte que lleva lluvia, es la ley de la consecuencia. En Pr 27,16 se compara la forma de contener a la mujer rencillosa con el intento de sujetar el viento.

b. Con el sentido de “estado anímico” (Pr 14,29; 15,4-13; 16,2.18-19,32; 17,22.27; 18,14; 25,28; 29,11.23).

La mayor cantidad de entradas se relacionan con el estado anímico, muy propio de la realidad cotidiana. En Pr 14,29 indica que el irascible (lit. “corto de espíritu”) manifiesta su insensatez. Pr 15,4 manifiesta que la lengua perversa quiebra el espíritu. Pr 15,13 que el dolor del corazón golpea el espíritu. Pr 16,2 afirma que Yhwh examina (lit. “mide”) las diferentes actitudes. Pr 16,18-19 identifica la arrogancia de espíritu con el fracaso por ello es mejor ser de “perfil bajo”. Pr 16,32 compara al que controla su espíritu con el que conquista una ciudad y concluye que es muy superior el primero. Pr 17,22 manifiesta que estar deprimido seca los huesos. Pr 17,27 que el espíritu de un hombre con conocimiento es excelente. Pr 18,14 afirma que el ánimo positivo ayuda a soportar la enfermedad y se pregunta lo que acontecerá con el espíritu golpeado. Pr 25,28 sugiere que hombre sin control propio (lit. “espíritu sin rienda”) es coma una ciudad expuesta. Pr 29,11 indica que el necio da rienda suelta a su espíritu. Pr 29,23 clarifica que el hombre con un espíritu humilde, al final, será enaltecido.

d. Con el sentido de “hablar” (Pr 1,23; 11,13).

En dos ocasiones tiene el significado de hablar. En Pr 1,23 derrama (lit. “hace fluir”) su espíritu, sus palabras, sobre los que

anhelan hacer acopio de sus advertencias. Pr 11,13 afirma que el espíritu fiel sabe guardar secretos.

e. Con el sentido de “fugacidad” (Pr 11,29).

En Pr 11,29 indica que aquella persona que perturba su casa no heredará más que viento connotando los problemas y vacuidad que ello genera.

### QOHÉLET: EL ESPÍRITU EQUIVOCADO

Qohélet surge de la confusión y concluye en el gozo que genera el respeto a Yhwh. En ese transcurso describe la condición humana: compleja y desdibujada. El concepto del espíritu, como es coherente, también se enmarca en dicha condición.

a. Con el sentido de “viento” (Qoh 1,6; 8,8; 11,4-5).

Hablando de los elementos naturales, afirma en Qoh 1,6 que el viento va y viene girando ininterrumpidamente. En Qoh 8,8 afirma que nadie puede potestad sobre el viento (también puede entenderse con el significado de aliento de vida). En Qoh 11,4-5 indica que el que mira el viento no sembrará y asevera que no se conoce el camino del viento.

b. Con el sentido de “estado anímico” (Qoh 7,8-9; 10,4).

En Qoh 7,8-9 habla de las virtudes de la persona paciente (lit. “espíritu largo”). En Qoh 10,4 advierte contra los ánimos exaltados de los gobernantes y como no hay que perder la calma.

c. Con el sentido de “aliento de vida” (Qoh 3,19-21; 12,7).

En Qoh 3,19-21 afirma que el hálito de vida es común a animales y a personas. Cuando una persona fallece, el hálito de vida vuelve a Dios que fue quien lo dio según Qoh 12,7.

d. Con el sentido de “fugacidad” (Qoh 2,11.17.26; 4,4.6.16; 5,15; 6,9).

Es el sentido más significativo del libro de Qohélet. En Qoh 2,11 Salomón afirma que, tras analizar sus obras, comprendió que todo era algo efímero. La cadena “perseguir el viento” como símbolo de fugacidad va a ser un leitmotiv del libro, así aparece en Qoh 2,17.26; 4,4.6.16; 6,9. Otro elemento constante en el texto de Salomón se

relaciona con el afán y como dirá Qoh 5,15: “¿De qué aprovecha trabajar para el viento?”.

A modo de conclusión proponemos visualizar el concepto de espíritu en los libros estudiados desde tres planos bien diferenciados. Desde la plataforma de la sapientización hemos de reconocer que el Espíritu se contempla desde la inmensidad de la trascendencia en el proceso de la creación (incalculable y pletórico de hermosura), en el mantenimiento detallado y constante del universo; en la generación cotidiana de vida; desde la cercanía de la inmanencia es percibido en la atmósfera positiva del estado anímico sano y alegre, en la revelación de la verdad que devela y clarifica las nebulosidades del ser. Desde la plataforma de la adoración comprendemos que hemos de aproximarnos a Dios con la actitud/espíritu adecuado, sigilosa pero naturalmente; que hemos de instalar en nuestra realidad religiosa que la Presencia de Dios es ajena al pecado y que, sin embargo, es constante con el fiel. Desde la plataforma de la estética debemos esbozar la idea de que el Espíritu crea con la palabra y, por ende, la Palabra es pura creatividad.

Sólo nos queda parafrasear, evitando toda *dicta probantia* y acercándonos a una *regula vitae*, el texto de Gn 1,2 (¡cuán actual y escatológico!): “Y el mundo se hallaba sin orden ni contenido pero el Espíritu de Dios aleteaba sobre el rostro de multitudes”. ¡Ojalá su luz nos aporte tal claridad, sabiduría, respeto y belleza que despierte el anhelo de otros!

#### Anexo I

LIBRO	TEXTO	FECHA	DESARROLLO TEOLÓGICO	INTER-TEXTUALIDAD
Job	1,19	s. XIX/ XV a.C.	Prólogo: viento	
	4,9.15		<i>Elifaz:</i> mitema de afirmación (9) espectro (15)	Job 15,30; 1R 22,1; Sal 33,6.
	6,4.26		<i>Job:</i> estado anímico (4) vacuidad (26)	Job 34,6; Nm 24,8; Dt 32,23.42.
	7,7.11		<i>Job:</i> brevedad de la vida (7) estado anímico (11)	

	8,2		Bildad: estado anímico	
	9,18		Job: estado anímico	
	10,12		Job: vida	
	12,10		Job: aliento de vida	Job 10,8; 2r 3,15; Ez 1,3; 3,22; 37,1; 40,1.
	15,2.13.30		<i>Elifaz:</i> viento divino hablar intempestivamente (2) estado anímico (13) viento (30)	Is 11,14.
	16,3		Job: vacuidad	
	17,1		Job: aliento de vida	
	19,17		Job: hablar suplicando	Sal 69,8
	20,3		Zofar: inteligencia	
	21,4.18		Job: estado anímico (4) viento (18)	Miq 2,7
	26,13		Job: la palabra que adorna los cielos	Is 51,9ss; Sal 88,10; Is 14,9; 2cr 16,12
	27,3		Job: aliento de vida	
	28:25		Job: viento	Job 33,4.
	30,15.22		Job: fugacidad (15) viento (22)	
	32,8.18		Eliú: aliento de vida (8) estado anímico (18)	Job 33,4; Sal 33,6.
	33,4		Eliú: aliento de vida	Sal 33,6; Gn 2,7; Sal 104,20-30; Ez 37.
	34,14		Eliú: aliento de vida	
	37,21		Eliú: viento	
	39,25		Yhwh: relinchar	
	41,8		Yhwh: viento	

Salmos (libro I)	1,4	s. XI a.C.	Anónimo: viento	
	11,6		David: viento	
	18,10.15.4 2		David: viento	Sal 18,15; 2S 22,16.
	31,5		David: aliento de vida	
	32,2		David: estado anímico	
	33,6		Anónimo: hablar	
	34,18		David: estado anímico	
	35,5		David: viento	
Salmos (libro II)	48,7	s. XI a.C.	Coré: viento	
	51,10- 12.17		David: estado anímico (10- 12) Espíritu de Dios (17)	
	55,8		David: viento	
Salmos (libro IV)	103,16	s. XI a.C.	David: viento	
	104,3- 4.29-30.33		Anónimo: viento (3-4) aliento de vida (29- 30)	Sal 104,30; Am 5,8; 9,6.
Salmos (Libro V)	139, 7-12		David: espíritu de dios	
	142,3		David: estado anímico	
	143,4.7.10		David: aliento de vida (4.7) Espíritu de Dios (10)	
Salmos (Libro III)	76,12		s. XI-X a.C.	Asaf: estado anímico
	77,3.6	Asaf: estado anímico (3) inteligencia (6)		
	78,8.39	Asaf: estado anímico (8) aliento de vida (39)		
	83,13	Asaf: viento		
Cantares	-	s. X a.C.		
Proverbios	1,23		hablar	
	11,13.29			

			hablar (13) fugacidad (29)	
	14,29		estado anímico	
	15,4.13		estado anímico	
	16,2.18- 19.32		estado anímico	
	17,22.27		estado anímico	
	18,14		estado anímico	
	25,14.23.2 8		viento (14.23) estado anímico (28)	
	27,16		viento	
	29,11.23		estado anímico	
	30,4		viento	
Qohélet	1,6.14.15		viento (6) fugacidad (17.26)	
	2,11.17.26		fugacidad	
	3,19.21		aliento de vida	
	4,4.6.16		fugacidad	
	5,15		fugacidad	
	6,9		fugacidad	
	7,8-9		estado de ánimo	
	8,8		viento	
	10,4		estado de ánimo	
	11,4-5		viento	
	12,7		aliento de vida	
Salmos (Libro V)	115,6	s. X/VI a.C.	Anónimo: aliento de vida	
	135,7.17		Anónimo: viento (7) aliento de vida (17)	
Salmos (Libro IV)	106,33	s. VI a.C.	Anónimo: estado anímico	
Salmos (Libro V)	107,25		Anónimo: viento	
	146,4		Anónimo: aliento de vida	
	147, 18		Anónimo: viento	
	148,8	Anónimo: viento		