

Qohélet, Job y Salomón: algunos aspectos del pesimismo veterotestamentario en Leopardi

*Kohelet, Job and Salomon: some aspects of the Old Testament pessimism in Leopardi**

Salvatore Presti
Italia
bic.etnunc@gmail.com

* El siguiente texto es un extracto de S. Presti (2016). *Il salto di Leucade. Aspetti e forme del pensiero antico in Giacomo Leopardi*. Caltanissetta: Salvatore Sciascia Editore.

Artículo recibido el 21/01/2108, aceptado el 22/02/2018 y publicado el 15/07/2018



Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 License

RESUMEN: El problemático acercamiento a la religión y a sus elementos clásicos, así como la confrontación con el Antiguo Testamento, es un tema constante en las meditaciones leopardianas, especialmente relevante cuando asume connotaciones pesimistas a partir de su relectura del *Eclesiastés* y el *Libro de Job*. En ambos textos se encuentran sorprendentes asonancias con la obra de Leopardi, dando lugar a algunos de los momentos más importantes de su desarrollo especulativo en cuanto pensador y poeta. El artículo se centra, por tanto, en estos aspectos con la intención de explicar la deuda contraída con la Biblia y los Evangelios en el marco de un ateísmo declarado: si de Job Leopardi toma la rotunda desesperación (el sentido de la nada, de la enfermedad como privación, del absurdo de la vida), de Salomón, por el contrario, toma la prudencia, el sentido de lo verdadero, la desnudez y la vastedad oracular.

Palabras clave: Leopardi; Eclesiastés; Libro de Job; Pesimismo

]

ABSTRACT: *The controversial approach to religion and its classical elements, as well as the confrontation with the Old Testament, is an habitual topic in Leopardi's meditations, something specially important when it assumes pessimistic connotations after the reading of the Ecclesiastes and the Book of Job. In both texts we can find astonishing assonances with Leopardi's work, giving rise to some of the most important moments of his speculative development as a writer and as a poet. The article focuses in those aspects in order to explain the debt owed to the Bible and the Gospel in the context of his declared atheism: if Leopardi takes from Job the outright desperation (the sense of nothing, of illness as deprivation, the absurd of living), from Salomon, on the other hand, he takes prudence, the sense of truth, the nudity and the oracular immensity.*

Keywords: Leopardi; Ecclesiastes; Book of Job; Pessimism

La confrontación con el Antiguo Testamento, importante en la definición del problemático acercamiento a la religión y a sus estilemas clásicos, es un tema constante en las meditaciones leopardianas incluso en sus años de madurez. Si bien es cierto que, según la propuesta de P. Rota, “[...] la confrontación con el Antiguo Testamento tiene lugar principalmente [...] en lo que se refiere a los módulos expresivos y estilísticos, empleados con frecuencia en el seno de una coincidencia incluso temática” (Rota, 1998, p. 59), es también cierto que esta posición no tiene suficientemente en cuenta otras dos grandes cuestiones presentes en algunos decisivos textos veterotestamentarios: por un lado, el tema de la caída tratado justamente en el *Libro del Génesis* (adelante *Gen.*) con el que Leopardi se midió en el marco de estos mismos años y que inspira, entre otros, la *Storia del genere umano* [*Historia del género humano*] y, por otro, todas aquellas cuestiones que hacen referencia al pesimismo de la existencia.

En la línea de un *logos* en conformación que, sustrayéndose definitivamente al mito, comparte con él la naturaleza de acto comunicativo, se mueve el comentario al *Génesis* que reproduce las palabras de la tentadora serpiente presentes en la *Vulgata*: “Scit enim deus quod in quocumque die comederitis ex eo, *aperientur oculi vestri*, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum” (*Gen.*, 3:5, la cursiva es nuestra). Así, se llega a la conclusión de que: “[...] la única prueba a la que Dios quiso exponer a la primera de sus criaturas terrestres para darle la felicidad a la que era destinada, fue justa y evidentemente el ver si ella era capaz de contener su razón y privarse de esa ciencia y de ese conocimiento en que pretenden que consista, y de la que quieren que dependa, la felicidad humana” (Leopardi, 1991, p. 396) para luego preguntarse: “¿Es absurdo y nocivo *per sua natura* el deseo de conocer y de discernir el bien del mal?”, para, más adelante, dar una única e inevitable respuesta: “[...] la culpa del hombre fue querer saber por cuenta propia” (la cursiva es nuestra). Es más: “Cuando *abrieron los ojos* –tal y como dice el Génesis– entonces *supieron* que estaban desnudos, y se avergonzaron de su propia naturaleza [...]. De ahí que *el abrir los ojos*, de ahí que el *conocer* sea lo mismo que decaer y corromperse” (ibidem, p. 400, cursiva del autor).

También aquí la decadencia viene determinada por la *extensión de la mirada*, por la búsqueda de la verdad más allá del arcano, concepción esta que se mantendrá, pese a una serie de variantes y pese a los desarrollos nihilistas sucesivos, incluso en los años de madurez, y que motiva elocuentemente la citación juvenil presente en el epígrafe de *La ginestra o il fiore del deserto* [*La retama o la flor del desierto*]: “Y los hombres prefirieron incluso / las tinieblas a la luz”, en el que el tema se extiende desde el individuo hasta la comunidad humana. También aquí, al señalar la caída como elemento central en la definición de la esencia humana, el sistema leopardiano coincide con el cristianismo (1991, p. 416). Leopardi está convencido de que esta posición suya en torno a la impotencia general de la razón, origen de la corrupción y causa del alejamiento, es la única que coincide con la letra del *Génesis* y con su narración, la única que, en definitiva, puede dar “[...] una explicación nueva, tan literal, fácil, espontánea, la única, en definitiva que no puede ser distinta, sin forzar el texto o bien considerarlo absurdo” (ibidem, p. 435). Quien, como los teólogos, considera como algo bueno el crecimiento y el desarrollo de la racionalidad, se aleja de hecho del texto del *Génesis*, donde no se encuentran trazas de la así llamada “ciencia infusa” de Adán (ibidem, p. 436). El único tipo de ciencia infusa es la

predisposición a creer, a convencerse, la capacidad de elegir, el deseo que deriva de las creencias y de la capacidad, aunque esto de forma instintiva, es decir, de forma natural. No se trata, por tanto, de ciencia, sino de creencia infusa. Por otro lado, esta posibilidad de determinarse es un acto fundamental puesto que es inicio y fin de la felicidad. Solo ciertas creencias comportan acción y solo algunas de ellas pueden producir un estado de felicidad. En el hombre primitivo, en Adán, están ya los gérmenes de la caída, de la perdición: el uso de la razón, la libertad, la posibilidad de autodeterminarse mediante la elección y justamente gracias a las creencias connaturales.

El tema rousseauiano del alejamiento de una edad de oro que aquí se desarrolla con la intención de acordar la religión y el sistema leopardiano en ese momento en construcción (al menos esa era la intención, ciertamente), asume connotaciones pesimistas, sobre todo, por no salir del Antiguo Testamento, en lo que se refiere a *Eclesiastés* y *Job*, textos en los que se encuentran sorprendentes asonancias con la obra del autor de Recanati y que lleva a algunos de los momentos más importantes del desarrollo especulativo del Leopardi pensador y poeta. “Y en mi odio fiel toda se rinde / Esta falange, y santas palabras lanza / contra quien Job y Salomón defiende” (*I nuovi credenti*, vv. 73-75, p. 398): cuando en *I nuovi credenti* [*Los nuevos creyentes*] se acerca a dos personajes irguiéndose como su defensor, sustancialmente los pone como sus referentes. Conviene tener esto en cuenta si se quiere poner de relieve correctamente la intensidad de las referencias bíblicas leopardianas y si se quiere explicar el contraste de la deuda contraída con la Biblia y los Evangelios en el marco de un ateísmo declarado: de Job toma la rotunda desesperación, el sentido de la nada, de la enfermedad como privación, del absurdo; de Salomón toma la prudencia, el sentido de lo verdadero, la desnudez y la vastedad oracular. Esto es lo que el poeta defiende...

Pero, ¿quiénes son “Job y Salomón”? ¿Por qué Leopardi los pone en el mismo plano? Y sobre todo: ¿por qué le son útiles?

B. Pascal, que ya los había relacionado, nos da una primera respuesta: “Salomón y Job han conocido y hablado de la miseria del hombre mejor que nadie, siendo uno el más aventurado y el otro el más desventurado, conociendo uno la experiencia de la verdad de los placeres y el otro la verdad de los males” (Pascal, 2004, p. 195).

Qohélet

El mucho estudio es aflicción de la carne
(*Eclesiastés*, 12:12)

En tiempos de Leopardi se creía que Qohélet, el *Eclesiastés*, era en realidad Salomón. Hoy se piensa que esta identificación es una ficción literaria mediante la cual el autor bíblico (literalmente aquel que habla a la asamblea, esto es, el predicador) pone sus reflexiones bajo la autoridad de quien se considera el tipo clásico del sabio¹. La atribución, que se debe al título “pseudoepigráfico” del libro (*Qo*, 1:1) y se funda en algunos elementos autobiográficos presentes en el texto (*Qo*, 1:12; 2:11-12), es en realidad muy débil. Ello no quita que desde la antigüedad

¹ De la tradición rabínica según la cual Salomón, en su juventud, escribió el *Cantar de los Cantares*, en su madurez los *Proverbios* y, finalmente, el *Eclesiastés*, nos habla, entre otros, P. Mancuso (2004, p. 7). En una carta del 30 de marzo de 1821 a Giulio Perticari (2006, p. 305), Leopardi, además de al ingenio de Dante, invoca “la doctrina de Salomón”.

judaico-cristiana hasta finales del Setecientos, pasando por los exégetas medievales, se haya considerado a Salomón como su autor. Leopardi no es una excepción, aunque ya desde los comentarios de Grotius (1644), Eichhorn (1780) y Zirker (1792) se sostenía que se trataba de un autor posterior, probablemente del siglo III a.C.². El libro fue, desde la antigüedad, uno de los más discutidos del Antiguo Testamento, dado que se consideraba anómalo respecto al resto de los textos a causa de su agudo pesimismo y por el implícito conocimiento del pensamiento griego demostrado por el autor³; ciertamente, tales anomalías no debieron escapársele al poeta de Recanati quien, desde muy joven, fue un agudo lector de la Biblia.

Se pueden encontrar varios motivos en el *Eclesiastés* reconducibles a temáticas desarrolladas luego por Leopardi, tantos que incluso algún estudioso⁴ ha visto más de una asonancia entre ambos: “Sé feliz, dice de hecho el Eclesiastés, oh joven, en tu adolescencia, y que tu corazón sea feliz en los días de tu juventud” (*Ec.*, 11:9), palabras que recuerdan el famoso “Goza, joven mío; verano suave, / Estación jovial es esta” de *Il sabato del villaggio* [*El sábado de la aldea*] (vv. 48-49)⁵, por lo demás, versos identificativos de algunas de las temáticas leopardianas. En el verso 117 de *Amore e morte* [*Amor y muerte*] la esperanza se define como vana. En el reposo que lleva al tedio, tal y como sucede con el pastor errante o con Colombo y Gutiérrez, en la búsqueda alarmada, indolente y resignada de la existencia humana, es posible rastrear el “Vanitas vanitatum et omnia vanitas” del *Eclesiastés*⁶ retomado en el verso 16 de *A se stesso* [*A sí mismo*] donde nuestro autor habla de la “Infinita vanidad del todo”, anticipando, de hecho, una de las primerísimas anotaciones de su *Zibaldone* en la que exclama: “¡Oh, infinita vanidad de la verdad!” (Leopardi, 1991, p. 69). Un tema este recordado en el v. 120 del poema *Ad Angelo Mai* (“Todo es vano menos el duelo”), y retomado en el *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* [*Discurso sobre el estado presente de las costumbres de los italianos*] en el que leemos que los italianos: “[...] están ensimismados con esa opinión o conocimiento de la vanidad de cada cosa, y según esto, que en ellos es más bien opinión o sentimiento, están total y prácticamente dispuestos en mucho mayor grado que otras naciones” (1987-1988, II, p. 461). Incluso en *I nuovi credenti* [*Los nuevos creyentes*] (vv.1-3), publicado años después de su muerte, el poeta exclama dirigiéndose a Ranieri: “Ranieri mío, las cartas en las que la humana / Vida intenté

² En efecto, los fragmentos del *Eclesiastés* encontrados en la gruta de Qumran se remontan al 150 a. C. Para una mayor profundización en los comentarios al *Eclesiastés*, cfr. Garofalo (1967, pp. 64 ss.). En adelante, cuando se considere oportuno, haremos también referencia al texto latino de la *Vulgata*.

³ Algunos estudiosos han acercado el pensamiento de Qohélet al estoicismo, al epicureísmo, incluso al cinismo, que él habría podido conocer en virtud de la cercanía con el Egipto helenístico. El influjo, para otros comentaristas en absoluto decisivo, se extendería incluso a cierta literatura sapiencial mesopotámica que tendría en la epopeya de Gilgamesh su centro.

⁴ Nos referimos, por ejemplo, al comentario de Guido Ceronetti en la edición italiana del *Qohélet* (2001) donde, de acuerdo a su modo hiperbólico, por momentos visionario, el crítico observa una serie de conexiones entre las posiciones desesperadas de Leopardi y las del *Eclesiastés*.

⁵ Esta cercanía ha sido puesta de relieve por más de un crítico, entre otros, Barsotti (1979, p. 118) y Terzoli (1991, p. XLII), aunque la primera anotación se debe, según pensamos, a Lonardi (1969, pp. 133-134).

⁶ El dicho está presente en diversas formulaciones, aunque en forma de refrán a lo largo del todo el libro. Por ejemplo en *Ec.* (1:2; 2:11; 2:15; 2:17; 2:21; 2:23; 3:19; 4:4; 4:8; 4:16; 5:9; 6:9; 7:6; 8:10; 8:14; 11:8; 12:8).

expresar, con Salomón / Llamando él, cual trono, acerba y vana...” (1987-1988, I, p. 396).

Interesante es la relación con el *Eclesiastés* más allá de estas notas, ya que se trata de un encuentro repetido⁷ y de una semejanza de posiciones en ocasiones verdaderamente sorprendente: la impenetrabilidad y la inutilidad del sufrimiento, la dificultad estructural del hombre a la hora de construirse un destino de libertad. Esta inaccesibilidad en cada hipótesis del sentido, esta resignación declamada a gritos hacen del *Eclesiastés*, de hecho, un interlocutor privilegiado en Leopardi. La predicación de Qohélet sobre la universal vanidad de la naturaleza y de la historia desemboca en el famoso *nihil sub sole novum* (*Ec.*, 1:10)⁸, donde se introduce el discurso pesimista allí desarrollado. Tres son las vanidades que se tienen en cuenta: una de carácter cósmico, una relativa a la historia humana en general y, finalmente, una que concierne a la experiencia individual. La esencial vanidad consiste, en cualquier caso, en la caducidad de las cosas, en la esencia misma del devenir que corrompe todo lo que el hombre hace, todo lo que le pertenece, y en la sustancial vacuidad, para el hombre, de las cosas que suceden⁹. Estas consideraciones están ligadas a lo que se podría definir como fatalismo cósmico, históricamente desarrollado desde Heráclito a los Estoicos hasta llegar a Marco Aurelio. Viene al caso recordar la famosa página de Séneca en la que este concepto de la circularidad huidiza viene explicitada: “¿Durante cuánto tiempo las mismas cosas? Me despertaré, pues, dormiré, tendré hambre, sentiré frío, sentiré calor. Nada llega a término, pero todos los elementos de la realidad están conectados entre ellos en un ciclo, huyen y se suceden. El día está engarzado en la noche, la noche en el día, el verano desemboca en el otoño, al otoño le persigue el invierno, que, a su vez, acosa la primavera. Así todo pasa y vuelve. *No hago nada nuevo, nada nuevo veo yo*. En

⁷ En los *Cantos* de Leopardi comentados por A. Stracali (1962), Antognoni escribe que “desde pequeño, Leopardi se familiarizó con este libro; para las hermanas capuchinas de Recanati compuso en 1812 *La vecchiaia* [*La vejez*], “anacreóntica adaptación de las palabras del *Eclesiastés*”. Tomamos esta anotación de M. A. Rigoni, en el comentario a *I nuovi credenti* (1987-1988, I, p. 1065), subrayando, como hace Rota (1998, p. 143), que en la biblioteca paterna se encontraban dos traducciones de *Ec.*: una en francés y latín, *Salomon, L'Ecclésiaste traduit de l'hebreu en latin et en français par les auteurs des principes discutés avec des notes*, París, 1771; una italiano traducida del hebreo libremente, S. Mattei, *I libri poetici della Bibbia tradotti dall'ebraico originale ed adattati al gusto della poesia italiana*, Macerata 1778; y, finalmente, *Consigli della sapienza o raccolta delle massime di Salomone*, Venecia 1774, traducido del francés.

⁸ Leopardi habla en su *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* [*Ensayo sobre los errores populares de los antiguos*] del “dicho más frecuentemente repetido del más sabio de los reyes: *Nihil sub sole novum*”. Conviene recordar también cómo en su *Crestomazia poetica* (I, pp. 46-48), Leopardi inserta un fragmento del *Ricciardetto* de Forteguerra en el que se habla justamente de la oración de ese que viene simple y definitivamente definido como “Sabio”.

⁹ En hebraico se indica sustancialmente de tres modos diferentes: *hebel*, que quiere decir soplo, viento; *awen*, que indica cosas vanas e inútiles; y, finalmente, *'elil*, que tiene que ver con lo que es ineficaz y por eso mismo inútil. En el *Eclesiastés* aparece unas 38 veces la palabra *hebel*, soplo, viento, para significar lo ilusorio de la realidad y el hecho de que cualquier fin es engañoso, es un soplo, como la vida. El *vanitas vanitatum* es, por tanto, *hebel habalim* (o *havèl havalim* según otras transliteraciones). Hebel, pues, describe la insensatez del propio ser en el momento en que indica la inconsistencia, la hipocresía. Tomamos estas referencias, interesantes por tratar la influencia del *Eclesiastés* en el concepto leopardiano de la vanidad, del comentario de Ravasi a *La nuova Bibbia per la famiglia* (2009, p. 57).

ocasiones también esto produce náuseas” (Séneca, 2003, p. 108, cursiva nuestra)¹⁰. Se trata de un determinismo clásico que expone perentoriamente el sentido del existir y del alternarse y repetirse de las vivencias en el tiempo de la existencia humana: un pesimismo anterior a Dios, mitigado en las interpretaciones de los comentaristas bíblicos, pero que debió interesar mucho a Leopardi, que lo menciona en numerosos textos. En el *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* [Diálogo entre un duende y un gnomo] leemos:

Gnomo: Dices la verdad. ¿Ahora cómo lograremos saber las novedades del mundo?

Duende: ¿Qué novedades? ¿Que el sol ha salido o se ha puesto, que hace calor o frío, que aquí o allí ha llovido o nevado o ha hecho viento? (1988, p. 66).

En su ‘novella’ *Senofonte e Niccolò Machiavello*, incluida en el volumen *Poesia e prose* y que comparte el mismo espíritu que el diálogo anterior, señalamos en concreto esta consideración: “[...] veremos de tal modo qué sucederá, y si en el mundo habrá algo nuevo, cosa que no creo [...]” (1987-1988, II, p. 260).

El problema del tiempo, de su percepción en la vida del hombre en cuanto repetitivo alternarse de las estaciones es un elemento distintivo que comparte el predicador y el poeta y que se inserta en un marco más amplio de los estudios clásicos. Partiendo de *Ec.* (3:11) “incluso ha puesto en sus corazones la duración del tiempo, sin que, por ello, los hombres puedan encontrar razones de lo que Dios hace desde el principio hasta el fin”, en el que se sostiene que Dios ha inculcado en el hombre el *sentido de lo eterno* y, con ello, la imposibilidad de escrutar sus fines. Melchiorre (2002, pp. 189-202)¹¹ traduce ‘ólam como *sentido de la duración* o de *lo completo* en el tiempo (op. cit., p. 190). Esta concreción del término *duración* en un cíclico alternarse de las estaciones, esta concreción del tiempo de Dios en el sentido de una percepción individual del devenir que tiene como parámetro el ciclo de las vidas que se repiten iguales a sí mismas, nos da la medida de la similitud de dos acercamientos al saber y a la verdad. En el *Eclesiastés* está presente una percepción originaria del ser que originariamente sigue al ser mismo del hombre, el cual aparece, de este modo, cíclico; en Leopardi, el sentido de la resignada aceptación y la percepción del ser se convierten en pesimismo sin invocación, más bien rebelión y fuga, más bien rechazo y condenación, en un devenir inocente que condena al hombre. Qohélet y Job le revelan cómo no puede haber relaciones de causa-efecto entre probidad y felicidad, entre sabiduría y satisfacción propia, porque “tiempo y caso entran en cada cosa” (*Ec.*, 9:11)¹².

El hombre no conoce nada, no sabe ni siquiera la hora de su propia muerte, y está destinado a vivir en un estado de privación, de impotente deseo. Por ello, no debe esperar nada. Eliminada la fe en Dios, el análisis que el Predicador lleva más allá de la condición humana es despiadado. Surge un retrato del hombre que apunta al cansancio, al trabajo cotidiano que es esfuerzo, sufrimiento y desorientación en su mismo ser en vida. Incluso la sabiduría –considerada una cosa buena– puede ser

¹⁰ Léase la bella explicación que de esta página hace el leopardiano Giuseppe Rensi (1987, pp. 11 ss.), de quien hemos tomado el texto latino.

¹¹ En sus reflexiones trascendentales sobre las condiciones de la subjetividad, el autor busca una serie de “partes fenomenológicas” dispuestas a mostrar los signos y modos en Qohélet y en otros autores, como en Kierkegaard, de los resultados de la reflexión y la observación en la dialéctica del sentido.

¹² Así en la *Vulgata*: “sed tempum casumque in omnibus”.

perturbada por una simple idiotez: la sabiduría debe ser íntegra, no puede permitirse errores, ya que “un solo error puede anular un gran bien” (*Ec.*, 9:18). Y ello aunque la fatiga y el trabajo sean, para el *Eclesiastés*, una cosa buena: si el tiempo es inescrutable, si el deseo de Dios es incognoscible para el hombre, sin embargo, la actividad es vista como una forma de fe en la vida. Una invitación a la prudencia, a la prudencia del hacer que conduce, justamente, a la exaltación de la juventud y al desaliento de la vejez, marchita e impúdica.

Leopardi cita a Salomón en su *Dialogo di Tristano e un amico* [*Diálogo de Tristán y un amigo suyo*] incluido en sus *Operette Morali* (1988, p. 257):

Pero luego, volviéndolo a pensar, recordé que era tan nueva como Salomón y Homero, y los poetas y filósofos más antiguos que se conocen; los cuales están llenos, llenísimos, de figuras, de fábulas, de importantes frases sobre la extrema infelicidad humana; y hay entre ellos quienes dicen que el hombre es el más miserable de los animales; quien dice que sería mejor no nacer, y para quienes nacer es morir en la cuna; otros, que uno que sea querido por los dioses, morirá joven, y otros otras cosas infinitas sobre estas mismas cuestiones¹³.

Es justamente en el *Eclesiastés* donde leemos: “Entonces proclamé felices a los muertos, porque ya muertos, más que los vivos que todavía viven; aunque más feliz que unos y otros es aquel que todavía no ha nacido, porque no ha visto los malvados hechos que se cometen bajo el sol” (*Ec.*, 4:2-3)¹⁴. El motivo se retoma sucesivamente: “Vale más un buen nombre que un buen perfume y el día de la muerte más que el del nacimiento” (*Ec.*, 7:1)¹⁵. Es el momento en el que la reflexión judaica encuentra la griega *meditatio* sobre la muerte.

La idea del mal, tan extendida que no es posible evitarla, y su concepto, se orientan a la acepción de la existencia como un pesado fardo que hay que sobrellevar. El fardo nos lleva a la fatiga –de nacer, de existir, de morir– y la fatiga al sufrimiento. Donde cualquier cosa duda de cada cosa no puede haber posesión plena. Falta lo demás. Esta es la certeza axiomática a la que tiende la tensión al placer privada de esa visión que motiva el bien, que hace creer que hay un bien en la vida. El conocimiento de la verdad, siendo conocimiento sobrevenido de una imposibilidad radical, conduce al mal como culpa primigenia de la existencia: un pecado originario instituido en la conciencia sin posibilidad de expiación. Sin otra expiación que la consolación, que la compasión.

La liberación del cuerpo como de una cárcel que, para Cicerón (2007, pp. 159), en la estela de Platón, es la liberación de las fatigas, puerto, refugio predispuesto por los inmortales, para Qohélet y para Leopardi es liberación de una vida de sufrimiento sin placer. También Jeremías (20:14-18)¹⁶, por no salir del Antiguo Testamento, en su

¹³ Algunos motivos expresados en este fragmento son retomados por Leopardi y comentados varias veces; por ejemplo, el texto del epígrafe *Amore e Morte* [*Amor y muerte*] recordado precedentemente: “Muere joven aquel que le es querido al cielo”, traducción de un verso de Menandro.

¹⁴ Traemos también aquí el texto de la *Vulgata*: “Et laudavi magis mortuos quam viventes et feliciorem utroque iudicari qui necdum natus est, nec vidit mala quae sub sole fiunt.”

¹⁵ “Melius est nomen bonum quam unguenta pretiosa, et dies mortis die nativitatis”, tal y como aparece en la *Vulgata*.

¹⁶ “Maldito el día en que nací / el día en que mi madre me dio a luz / no sea bendito. / Maldito el hombre que le llevó la noticia / a mi padre diciendo: “te ha nacido un hijo varón, / colmándolo de gozo. / Que ese hombre sea como la ciudad / que el señor ha demolido sin

lamento contra sí mismo y contra la suerte, maldice el día de su nacimiento dirigiéndose a Dios. La diatriba se mueve en esta dirección y sondea la profundidad del ser como ser-que-sufre. Los motivos son fútiles, la diatriba contra sí mismo, devastadora. Salomón se acerca a Homero por su ingenio¹⁷ y a los poetas y filósofos antiguos por sus importantes máximas sobre la condición humana destinada a la infelicidad. Otro gran acercamiento, además de Job, viene del poeta entre Salomón y el “hijo de Sirac”, de los cuales alaba la profunda sabiduría meridional (Leopardi, 1991, p. 1849)¹⁸, la cual ha dado vida al pensamiento del mundo y coincide punto por punto con la sabiduría antigua, tanto que afirma literalmente que “La antigüedad misma es la mayor naturaleza de los antiguos, es una especie de meridionalidad en el tiempo” (ibidem, p. 4256). Se trata de una tesis presente también en el *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*. La búsqueda de la sabiduría llevada a cabo por estos dos autores, pese a las discordancias entre ellos en lo que respecta a la fe en Dios, es asimilada por Leopardi justamente en virtud de la moral que impregna los dos textos¹⁹. El *Libro de Sirácides* nos explica, de hecho, cómo la sabiduría acompañaba al hombre inicialmente “por vías tortuosas, le infundirá temor y miedo, lo atormentará con su disciplina [...] pero luego lo conducirá por la vía correcta y le satisfará y le manifestará sus propios secretos” (*Si.*, 4:17-18) donde Qohélet (8:16-17) describe una secuela de miserias y desilusiones y observa pesimistamente las fundamental impenetrabilidad de los designios de Dios y del sentido mismo de la existencia:

Cuando me volqué a conocer la sabiduría y a considerar las ocupaciones de quienes se afanan en la tierra –ya que el hombre no conoce sueño ni día ni noche– he visto que el hombre no puede descubrir toda la obra de Dios, todo lo que se hace bajo el sol: por mucho que el hombre se esfuerce en buscar, no descubrirá nada. Incluso si un sabio dijese que sabe, no podrá descubrir nada.

Esta última afirmación introduce prevalentemente la esfera de la duda en el análisis de la existencia: un sabio que no descubre nada, incluso si dice que sabe, o es alguien resignado o es alguien escéptico. En *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte* [*Comparación de las oraciones de Bruto el*

compasión./ Que escuche gritos por la mañana / y ruidos de guerra a mediodía / porque no me hizo morir en el seno materno / ¿Por qué salí del seno materno / para ver tormentos y dolor / y para acabar mis días en la vergüenza?.”

¹⁷ Es el caso, por ejemplo, del *Dialogo: galantuomo e mondo* [*Diálogo: caballero y mundo*] compuesto presumiblemente en junio de 1821, incluido en el *Appendice alle Operette* del volumen *Poesie e Prose* (1987-1988, II, p. 247).

¹⁸ El hijo de Sirac es Jesús de Sirac, autor de uno de los libros doctrinales más densos del Antiguo Testamento, el *Libro de Sirácides* (en adelante, *Si.*).

¹⁹ A propósito de la diferencia entre los dos sabios, Vignini, en su edición, después de haber puesto en relación *Si.* (41:4) con *Ec.* (6:6 y 9:10), sostiene que “Entre Qoelet y Ben Sira cambian, sin embargo, la perspectiva y el espíritu. En Qoelet es central la preocupación por aprovechar todo aquello que se pueda siempre que las circunstancias lo permitan, y en cualquier caso, a actuar con rapidez, porque la vida es un ‘soplo’ que se pasa velozmente y no se puede hacer por lo que respecta a la muerte. In Ben Sira, por el contrario, está el realismo de quien sabe que todo acaba, pero también que el destino está en las manos de Dios, quien lo ha dispuesto así para los hombres. Por eso, la muerte no le da miedo, ya que, viviendo en el ‘temor al Señor’, conoce la serenidad de quien espera” (2007, p. 244). El realismo del análisis moral del complejo de las vivencias humanas es, en cualquier caso, la cuestión que más le interesa a Leopardi.

Menor y de Teofrasto cercanos a la muerte] el mismo Teofrasto es definido como el filósofo que llega a “conocer la suma sapiencia, es decir, la vanidad de la vida y de la sabiduría misma” (1987-1988, II, p. 270), esto es, representando el fundamental fracaso al que conduce cualquier investigación. Así que escribe el poeta a Giulio Perticari (2006, p. 307) en una carta del 9 de abril de 1821: “[...] ahora, después de una larguísima batalla, estoy deshecho por los suelos, porque me encuentro en la situación de que si muchos sabios han conocido la tristeza y la vanidad de las cosas, yo, como muchos otros, he conocido la tristeza y la vanidad de la sabiduría”. La vanidad se pone en evidencia también en la mencionada *Comparazione delle sentenze*, donde se afirma con Teofrasto que “[...] *la vanidad de la vida es mayor que la utilidad*” (1987-88, p. 267). De este modo, los hombres, a más saben menos creen, y esto hace, en cierto modo, el conocimiento.

Esto recuerda, incluso, en el pensamiento del Eclesiastés, al irónico Sócrates y su saber de no saber, comentado en *Zibaldone* (1991, p. 449) y citado en latín para avalar tesis pirrónicas: “La certeza de los hombre en el creer [...] está en proporción inversa a su propio saber. *Hoc unum scio, me nihil scire*: famoso dicho de aquel antiguo sabio. Y esta es la conclusión, la sustancia [...] la meta, la perfección de la sabiduría”. Sobre este fragmento, Ghiozzi (1982, p. 464) ha hecho notar justamente cómo el poeta se aventura en “una interpretación poco correcta del pensamiento de Sócrates al hacer la coincidir con la *epoché* de los Escépticos sin llegar a captar la real dimensión de la duda socrática, que es mayéutica, medio y no fin, de una búsqueda filosófica. Podría, sin embargo, no tratarse de Sócrates: en el *De natura deorum* de Cicerón, que Leopardi conocía, el dicho, según el epicúreo Velleyo, se atribuye a Filón, filósofo académico originario de Larisa y cuyas clases en Roma gozaron de una gran influencia en el gran orador latino: “ab eodem Philone nihil scire didicistis” (1997, p. 18).

Con palabras que podrían aplicarse al mismo Leopardi, pero por una verdad extrema, mortal, el Epiloguista concluye como cierre del libro: “Se centró Qohélet en encontrar dichos placenteros, y de escribir sinceramente palabras de verdad” (*Ec.*, 12:9-10). El Eclesiastés escribió “sinceramente” tomando el hebraico *jōšer*, que indica rectitud; de ahí su sentido moral propio en el momento en que son escritos en verdad basados en la desnuda expresión de aquello que se es. Me refiero aquí a la palabra hebraica *’emet*, verdadero, verdad, respecto a la probidad y la ausencia de fines con los que la verdad es pronunciada y respecto al carácter moral de la verdad, la cual se convierte de este modo en una acción ética conforme al orden universal, al *κόσμος*. Justamente en este sentido, en el sentido de un discurso sobre el ser que es antes que nada ético y una búsqueda de verdad que viene determinada por el comportamiento, el poeta, todavía en 1821, puede decir incidentalmente que la moral, la única filosofía útil, era ya perfecta en tiempos de Salomón (Leopardi, 1991, p. 1354).

Job o la inmanencia del premio

Noble naturaleza es aquella
que a alzar se atreve
Los ojos mortales frente
al común hado, y con franca lengua
sin amenguar lo cierto,
confiesa el mal que nos fue dado en suerte;
¡estado bajo y triste!

la que arrogante y fuerte
 se muestra en el sufrir, y ni odio ni ira
 de hermanos los más graves
 de los daños, agrega
 a sus miserias, inculpando al hombre
 de su dolor, sino que culpa a aquella
 culpable de verdad, de los mortales
 madre en el parto, en el querer madrastra.
 (Leopardi, *La ginestra o il fiore del deserto*, vv. 112-126)

El fragmento de una traducción en tercetos del *Libro de Job* presumiblemente en 1821, si no de años posteriores, más allá del resultado ciertamente no demasiado feliz, nos indica que Leopardi se las vio con Job incluso cuando se alejó del cristianismo y de la fe y cuando sus tesis se inclinaban cada vez más hacia un materialismo definitivo. Incluso en 1817, excusándose con Giordani en una carta del 30 de mayo de ese mismo año por haber confundido como suya una traducción de Juvenal editada por el casi homónimo Luigi Uberto Giordani, juzga una carta suya sobre el *Libro de Job* como “muy bella y juiciosa” (2006, p. 74). El 24 de abril de 1820 el joven poeta escribe al amigo:

Si nosotros fuésemos antiguos, tú me tendrías miedo, viéndome así perpetuamente maldecido por la fortuna, y me creerías el hombre más *villano* del mundo. *Yo me tiro al suelo y me revuelvo en él*, preguntando cuánto me queda todavía por vivir. Mi desgracia está asegurada por siempre: ¿cuánto tiempo tendré que arrastrarla? *Me hace falta poco para que yo blasfeme contra el cielo* y la naturaleza que parece que me hayan puesto en esta vida adrede para que yo sufra (ibidem, p. 255, la cursiva es nuestra).

En la carta-confesión a Giordani, enviada en un momento de desesperación, son muchísimos los motivos que encontramos también en Job: la vileza y su significado más antiguo, el tirarse al suelo y revolverse en él, incluso la *casi* blasfemia.

La incomodidad causada por la última esperanza perdida, por el enésimo amor sin salida, está presente en *La sera del dì di festa* [*La noche del día de fiesta*] (vv. 40-46) y queda bien expresado por una pregunta y por la reacción física a esta pregunta. Es de noche, la amada duerme, la soledad de las cosas está en el silencio, en lo que transcurre sin nosotros, la pregunta es definitiva: “Mientras que pregunto / cuánto me queda por vivir, y aquí por tierra / me lanzo y grito, y murmuro” (vv. 21-23)²⁰. Peruzzi (1989, p. 10) ha mostrado cómo el texto tiene en origen las mismas idénticas palabras usadas en la carta a Giordani, mostrando así que la poesía leopardiana nace de una fuerza viva y emotiva, de una impresión indeleble en el ánimo. Son estos *los modos del dolor antiguo*, cuya expresión viene comentada en más de una ocasión: “[...] él yacía en el suelo, es decir, se revolcaba entre el polvo” (Leopardi, 1991, p. 4156). Tratando de Arquíloco, Aristófanes y Homero se habla de la: “[...] voluntad (bien conocida y percibida por los antiguos) del llorar, del gemir, del chillar, del gritar en las desgracias; de las cuales nosotros estamos privados” (ibidem, p. 4283). La comparación de estos modos del dolor antiguo en el juicio de los modernos será retomada a inicios de 1827:

²⁰ Estos versos han sido comentados por Leopardi en referencia al inicio del canto XVIII, especialmente los vv. 31-34, de la *Ilíada*, en los que Antíloco le da a Aquiles la noticia de la muerte de Patroclo.

A nosotros no nos parece que este modo de desfogarse, este gritar, este llorar fuerte, arrancarse los cabellos, tirarse por tierra, revolcarse, darse de cabezazos en las paredes, cosas usadas por los antiguos en sus desventuras, empleadas entre nosotros hoy en día por la gente del pueblo, no pueden dar ningún alivio al dolor; y ciertamente a nosotros no nos lo daría, porque ya no estamos inclinados ni somos arrastrados por la naturaleza de ningún modo; y aunque lo hiciésemos, lo haríamos forzosamente (Leopardi, 1991, pp. 4243-4244).

Pero Job había sido citado directamente por Leopardi sobre todo como colofón de un largo discurso, lleno de ejemplos y de referencias que comienzan de este modo: “Cuando un alma cede a la necesidad, no es quizás tanto que la conduzca al odio atroz, declarado, y salvaje contra ella misma, y la vida, cuanto la consideración de la necesidad e irreparabilidad de sus males, infelicidad, desgracia, etc.” Aquí, después de hablar de los hombres viles que “ceden a la necesidad” de las desventuras y siempre encuentran consuelo, se desarrolló la tesis de fondo que nos interesa:

Pero los antiguos, siempre más grandes, magnánimos y fuertes que nosotros, en el exceso de las desventuras y en la consideración de la necesidad de ellas, y de la fuerza invencible que les vuelve infelices y los conmina y liga a sus propias miserias sin que puedan remediarlas y evitarlas, concebían el odio y el furor contra el destino, y blasfemaban contra los dioses, declarándose en cierto modo enemigos del cielo, más bien impotentes, e incapaces de victoria o de venganza, pero no por ello domados ni amansados, ni mucho menos, más bien deseosos de vengarse, cuando la miseria y la necesidad eran mayores (Leopardi, 1991, pp. 503 ss.).

El razonamiento prosigue con la narración de un experiencia personal en la que el poeta cuenta cuando, dirigiéndose “desesperada y frenéticamente por todos los sitios” (¡ah, el cuerpo!), “no encontraba remedio posible”. “Yo –continú-, era por tanto el único objeto posible del odio [...] Concebía un deseo ardiente de vengarme de mí mismo y con mi vida de mi necesaria desgracia inseparable de mi existencia, y sentía un goce feroz, pero inmenso, en la idea del suicidio” (ibidem, pp. 505-506). El complacerse con la idea de la propia muerte viene, pues, asimilado a una venganza y es ya insulto frente al creador, frente a quien te ha dado el ser. *Ad Arimane* hablará de esta rendición, de este cansancio que se traduce en una feroz búsqueda y que nos liga a Job, nos liga al enésimo desesperado desafío *contra* el ser: porque justamente en el sentido del desafío se incluye la relación con Job. Es propio en el signo de la excelencia, *pecado apenas expiable* frente a la divinidad. De este modo, incluso en el sentimiento religioso de los contemporáneos, la aversión de sí mismo “lleva tal vez al odio y a la blasfemia contra los entes invisibles y superiores: y esto tanto más cuanto que el hombre (por otra parte constante y magnánimo) es creyente y religioso. Job se lanza a quejarse y casi a blasfemar tanto contra Dios, como contra sí mismo, su vida, su nacimiento, etc. (15 de enero de 1821)” (ibidem, p. 507). Es este un estado que parece en cierto modo ser un vuelco de todo lo argumentado por Séneca y que guarda más de una afinidad con el fragmento zibaldoniano: “Que el hecho nos encuentre preparados y diligentes. Grande es el hombre que se ha abandonado a sí mismo: pero, por el contrario, mezquino e insensato el que se opone hostilmente y desprecia el orden del universo y prefiere corregir a los dioses en lugar de a sí mismo” (Séneca, 2008, p. 1001).

Curiosa aparece, por tanto, la secuencia en la que Leopardi, hablándonos de su desesperación, de su frenesí, del “goce feroz, pero inmenso, en la idea del suicidio”, en el reconocerse como “víctima” de la inmovilidad de las cosas, destinado en esto al sufrimiento atroz propio de las almas grandes que no encuentran correspondencia

entre la realidad (necesaria) y la felicidad (posible). Retomando todo lo sostenido apenas un año antes, cita finalmente a Job, quien se vuelca a “casi blasfemar contra Dios”²¹. Job se convierte para el poeta en aquel que no se somete; su problemática relación con la existencia y con el sufrimiento da vida a una rebelión que, en cierto modo, es similar a la leopardiana. Paradigmático es el sufrimiento de Job, cuyas maldiciones se dirigen contra sí mismo, pero en cuanto hombre, en cuanto ser vivo. No hay otro sujeto posible de odio: Job con Dios se queja de sí mismo, de su propia vida, maldice el nacimiento y *casi* blasfema. El *casi* no se traduce en odio hacia Dios, sino hacia sí mismo: el hombre que había certificado en sí el prejuicio de que el mérito, la bondad, la dedicación a Dios son sinónimos de fortuna y que las riquezas y los honores en vida son expresiones de la benevolencia divina, este hombre primero rico y definido desde el inicio como “ajeno al mal” (*Job*, 1:1) debe rendirse a la evidencia de un destino ineludible que lo lleva al límite de la perdición... Argumento de algunas grandes páginas de su *Zibaldone* es justamente el prejuicio por el que en los antiguos “la fortuna no se estimaba nunca ajena al mérito, sino que conociendo la fortuna de alguien, se consideraba que había argumento suficiente como para creerlo merecedor”. Estos “[...] estimaban que los dioses no compartían sus favores, que la fortuna no se hacía amiga sino solamente de aquellos que eran dignos de ello” (1991, p. 3098). La reflexión sobre la fortuna como recompensa divina del hombre recto es tratada y desarrollada en un pensamiento un poco posterior en el que se observa cómo en las sociedades antiguas:

Se huía [...] del infeliz, en cuanto culpable; se le negaba todo socorro y compasión, temiendo ser cómplices de este modo de la culpa, para luego volverse partícipes de la pena [...] Los amigos y la mujer de Job lo consideraron villano, tal como estaba sacudido por tantas desgracias, pese a los testimonios de la inocencia de su vida pasada (ibidem, pp. 3342-3343).

La vileza es el síntoma de la ausencia de lo divino, de su lejanía. El signo evidente de una culpa evidente en la tierra por deseo divino, de un pecado de *hybris* que ha manchado el alma y que es necesario reparar.

Esta consideración nos lleva a un discurso sobre el que Leopardi vuelve en más de una ocasión, el de la fortuna en la tierra y la felicidad como premio actual de un comportamiento recto y marcado por el respecto a Dios y a las Leyes. El análisis llevado a cabo es por lo general agudo. En los antiguos: “Primeramente la fortuna no se estimaba nunca ajena al mérito [...] (ellos) consecuentemente consideraban [...] que la fortuna les era tan solo amiga a aquellos que eran digna de ella [...]” (ibidem, p. 3098).

De este modo,

Todas las naciones y sociedades primitivas, al igual que hoy en día los salvajes, consideran al infeliz y al desventurado como enemigo de los dioses o como causa de vicios y delitos de los que eran culpables, o a causa de la envidia o de otra pasión o capricho que movía a los Númenes a odiarlo a él en particular o a su stirpe (ibidem, p. 3342).

²¹ Se trata de los fragmentos 3:1-26 y 9:1-35 del *Libro de Job* en el que es más fuerte el grito del hombre. Gioanola (1995, pp. 247 y 394-95) ha descrito la relación con Job partiendo de un juicio de Carducci, quien había definido Leopardi como “el Job de la literatura y el pensamiento italiano” (1898, p. 221). Juicio pesado, carducciano para ser más exactos, que ofrece al estudioso un punto de amarre para argumentar sobre el misterio de la culpa.

El infeliz como culpable, la desgracia como vileza: “κακοδαίμων: los que son enemigos τὸ δαιμόνιον, es decir, *la divinidad*, ο τὸν δαίμονα. Pero esto quiere decir *infeliz*” (ibidem). Job es infeliz porque tiene como enemiga a la divinidad, él es des-graciado, está privado de la gracia. Elifaz el Temenita, amigo suyo, le expresa justamente este concepto. El Dios que describe “ensalza a los humildes y a los afligidos los lleva a la prosperidad [...] Feliz el hombre que es corregido por Dios” (*Job*, 5:8-27). La tesis de Elifaz, retomada de diferente forma por otros amigos, por Bildad y por Zofar, vuelve a plantear, por tanto, la ortodoxia de una teodicea que ve en el sufrimiento la expresión de una culpa que hay que expiar, la señal de una deficiente relación con Dios, y que mira a los bienes y a las riquezas terrenales como indicadores del favor divino²². Es una teodicea todavía en uso²³, en el sentir común que busca el equilibrio intrínseco e inmediato entre acción y recompensa, entre rectitud de ánimo y salud del cuerpo²⁴. Alejar la iniquidad, este es el consejo fundamental expresado por Elifaz (*Job*, 10:14) y por los otros amigos, para gozar de los bienes reservados por Dios a los Justos. Job responde de un modo amargo e irónico: “Es cierto, sí, que vosotros sois la voz del pueblo y la sabiduría morirá con vosotros” (*Job*, 12:1-2).

Tal y como argumenta de modo magistral Paul Ricoeur, la idea de que la culpa hiera a la divinidad es originaria y precede en cierto modo a la formulación de la necesidad de un orden en la naturaleza ligada a un terror primitivo que tiene en sí los caracteres de la ética: “Como si la culpa fuese la potencia misma de la prohibición y esta ofensa desencadenase de manera ineludible la respuesta” (Ricoeur, 1970, p. 277)²⁵. Este modo de expresar la necesidad lleva al famoso fragmento de Anaximandro sobre la justicia retributiva que equilibra el castigo y la infracción considerando que ambos están unidos de forma definitiva: “El origen del que proceden los seres es también el fin hacia el cual tiende su propia destrucción en función de la necesidad; estos ofrecen, de hecho, recíprocamente castigo y expiación

²² Cfr. también Curi (2008, pp. 220 ss.).

²³ Y por otra parte de una contraprestación entre prejuicio antiguo y moderno, del que Leopardi es sabedor desde su *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1987-1988, II, p. 642) cuando advierte: “Tras estas consideraciones, el respeto, así como el desprecio por la antigüedad, se modera, las edades se aproximan en la mente del sabio, y se comprende que el hombre ha estado siempre compuesto por los mismos elementos”.

²⁴ En el Antiguo Teatamento esta tesis es habitual. Todo el capítulo 3 de los *Proverbios* está volcado a la correspondencia entre acciones buenas y magnanimidad divina: “Confía en el Señor con todo tu corazón y no te fíes de tu inteligencia; reconócelo en todos tus pasos y él suavizará todos tus sentidos” (3:5-6). Recordemos también: “Con la bondad y la fidelidad se espía la culpa, pero con el temor al Señor se evita el mal” (16:6).

²⁵ Interesante es el paso en el que el estudioso explica la entidad y la calidad del nexo siguiendo las categorías de lo impuro y del sufrimiento: “Esta unión vivida en el temor y en el temblor entre la impureza y el sufrimiento ha sido tanto más tenaz en el momento en que ha sido la base durante mucho tiempo de un esquema de racionalización, un primer esbozo de causalidad; si sufres, si estás enfermo, si caes, si mueres, es porque has pecado [...]: si es verdad que el hombre sufre porque es impuro, entonces Dios es inocente [...]. Fue entonces necesario el cuestionamiento de esta primera racionalización y la crisis de la que el Job babilónico y el hebraico fueron admirables testimonios, para lograr disociar el mundo ético del pecado del mundo físico del sufrimiento [...]. Esta conquista se pagó muy cara: su precio fue la pérdida de una primera racionalización, de una primera explicación del sufrimiento; fue necesario que el sufrimiento se volviera inexplicable, se volviese un mal escandaloso, porque el mal de la impureza se convirtiera en un mal de la culpa” (pp. 278-79).

por su propia injusticia según el orden del tiempo” (AA. VV., 1975, pp. 106-107)²⁶. En el fragmento de Ricoeur se entrevé justamente la teorización de la “cólera anónima” de la justicia retributiva por la que “[...] el orden físico esta, por tanto, imbricado en el orden ético; el mal del sufrimiento está sintéticamente ligado al mal de la culpa” (Ricoeur, 1970, p. 277).

En el *Evangelio de San Mateo* (5:44-45, cursiva nuestra), a esta concepción se le ha dado la vuelta:

Amad a vuestros enemigos y rezad por aquellos que os persiguen, para que seáis hijos del Vuestro Padre que está en los cielos; *él hace salir su sol para los malos y para los buenos, y hace llover sobre los justos y los injustos.*

El comentario que René Girard hace de este pasaje acentúa la importancia del giro evangélico y es aquí paradigmático de la novedad del mensaje de Cristo:

Junto a este texto, haría falta poner aquellos que niegan toda responsabilidad en la enfermedad [...] Ningún dios es culpable de esto; una práctica inmemorial e inconsciente queda aquí explícitamente repudiada, la de atribuir a la divinidad la responsabilidad de todos los males que le pueden sobrevenir a los hombres. Los Evangelios le quitan a la divinidad su función más esencial en las religiones primitivas, su capacidad de polarizar todo lo que los hombres no logran dominar en su relación con el mundo y, sobre todo, en sus relaciones interpersonales (Girard, 2005, p. 239).

El extravío de Job, por tanto, consistiría desde el principio justamente en la conciencia primitiva de la inexorable privación del premio, lo que indica inevitablemente la falta de bendición de Dios sobre él y sobre su familia. Job no se rebela a su nuevo estado de indigente, acepta el sufrimiento al cual se ha visto expuesto y que no comprende. A lo que se rebela es justamente a la acusación de impiedad señalada por los amigos y por su mujer. Job casi blasfema, porque su condición actual hace suponer una culpabilidad que considera que no tiene, un daño que sabe que él no ha causado²⁷. La casi blasfemia expresa ya el giro de un valor cultural que encontrará su impulso en la síntesis evangélica, y es la esperanza traicionada de quien ha guiado su vida en la probidad, en la honestidad. Los malvados son fuertes y envejecen bien, tienen hijos y son prósperos (*Job*, 21:7-13.), se han alejado de Dios y los Infiernos son su destino (*Job*, 21:14), ¡pero en la tierra viven magníficamente! Así responde Zofar a Naamita, quien había hablado del castigo en la tierra a causa de su iniquidad. “Hacedme conocer en qué he errado”, dice Job (*Job*, 6:24). Él no ha hablado nunca mal, se ha consagrado a sí mismo y a su

²⁶ El fragmento ha sido puesto bajo análisis filológico por, entre otros, E. A. Havelock, quien ha demostrado como este “orden del tiempo” que restituiría un principio de justicia cósmica, no tendría en realidad valencias metafísicas al referirse simplemente a la cotidianeidad del paso del tiempo y del alternarse de las estaciones (Havelock, 2003, pp. 325-36). El paso, en todo caso, tiene importancia en el desarrollo de la idea según la cual a una culpa sigue un castigo en relación de reciprocidad. Se trata justamente de un mecanismo aceptado por los antiguos y descartado y puesto en crisis por la naturaleza misma del dolor de Job.

²⁷ “Pero Job no consentiría dejarse defraudar por la propia conciencia inocente, o –más exactamente– de la interior certeza del exceso desproporcionado de la propia desventura respecto a cualquier culpa cometida, incluso a cuenta de contestar la misma justicia de Dios” (Vignolo, 1996, p. 41).

propia familia a Dios, ha mostrado su propio ser piadoso y justo en cada momento de su cotidianidad. ¿Dónde está, por tanto, el error? ¿En qué consiste la culpa? A cada paso un interrogante que se topa con el muro de silencio de Dios, un interrogante en el que el Ser se desvela en aquello que es, pero por contraste, por negación.

¿En qué he errado? Nos viene a la mente el grito de Safo en *L'ultimo canto di Saffo* [*El último canto de Safo*]: “¿Qué pecado, qué exceso tan nefando / manchó mi nacimiento, que tan torvos / se me mostraron cielos y fortuna?” (vv. 37-39). El interrogante se deriva de un cambio semántico, de una inversión de los valores que encuentra en el grito de Job más de una motivación –el deseo de morir, el de no haber nacido nunca, la atónita angustia, el desierto de la soledad–, y que indica cómo la experiencia literaria, la Grecia clásica, la literatura latina, los libros veterotestamentarios y la educación cristiana fueron en Leopardi pensamiento, vida.

“¿Cuántas son mis culpas y mis pecados? Hazme conocer mi delito y mi pecado” (*Job*, 10:23) dice Job, el hombre pío que se desmiente a sí mismo y que se recupera rebelándose, porque en la desgracia, en la infelicidad extrema, ha perdido su *daimon*, es *kakodaimon*; la divinidad se ha lanzado en su contra, ha roto el pacto permitiendo al mal ser aquello que es, la totalidad de su vida.

“El hombre nacido de mujer, con pocos días y sediento de inquietud, como una flor brota y se marchita, huye como la sombra y nunca se detiene” (*Job*, 14:1-2). El motivo de la sombra –conectado como el díptico luz-tiniebla fundamental para la interpretación del texto²⁸– comienza, sutil, huidizo, a marcar un destino: “Como una sombra han nacido nuestros días en la tierra” (*Job*, 8:9); “hacia la tierra de las tinieblas y de la sombra de la muerte” (*Job*, 10:21), hacia allí quiere andar Job²⁹. La sombra se convierte en vida cuando el mal la circunda y cala en cada cosa, atestiguando que la “Naturaleza humana, si frágil en todo y vil, / Si eres polvo y sombra, cómo sientes otras cosa?”, tal y como figura en su *Sopra il ritratto di una bella donna scolpito nel monumento sepolcrale della medesima* [*Sobre el retrato de una bella mujer esculpido en el monumento sepulcral de la misma*] (vv. 50-52). Cuando Leopardi define la naturaleza humana como “polvo y sombra”, “hueso y fango” (v. 2), polvo, sombra y fango remiten claramente a definiciones presentes sobre todo en el *Libro de Job* y también en el *Génesis* (2:7; 3:19), en el *Eclesiastés* (3:20-21; 12:7) y en los *Salmos* (104:29)³⁰. Al polvo y a la sombra se contraponen la persistencia en el sentir, en el polvo se tumba Job, pero para ser olvidado, para alcanzar el no ser como fin del sufrimiento (*Job*, 7:21). Esta parece, de hecho, la única arma del hombre frente a la inmensidad del mal y la ignorancia de la culpa, la muerte. La pregunta-sustraída, aquel “por qué” gnoseológico y existencial que guía nuestra búsqueda de sentido, se vuelve aquí apremiante. Leopardi toma de Job este conflicto. La sobrevenida conciencia de la precariedad del hombre que no tiene ya más puntos de referencia ciertos, se muestra a través de la sutileza y la aleatoriedad de la sombra y del polvo. Esta ligereza del mal y de la vida se muestra justamente con el ejemplo de la flor: “Como una flor brota y se marchita” y huye “como la

²⁸ La importancia del simbolismo ha sido evidenciada por G. Borgonovo (1995), quien ha puesto el acento en toda una serie de “isomorfismos simbólicos” como la luz y la lámpara, la noche y la luna, que constituirían una especie de engarce explicativo de la interpretación del texto de Job.

²⁹ También en *Ec.* (6:12) y en los *Salmos* (39:7; 90:10; 102:12 y 109:23) se expresa el motivo de la vida que transcurre como una sombra.

³⁰ Conviene señalar cómo Luciano, en el diálogo *Menipo y Éaco* (1993, pp. 390-91) hace decir a Menipo: “Ay, Ay, Homero, cómo son abandonados en la tierra irreconocibles e informes los protagonistas de tus cantos, todo polvo y mucha vanidad...”

sombra, y nunca se detiene”. En su lamento, Job concentra la esencia misma de la precariedad de ser en vida, el paradigma ejemplar del estado de *souffrance* en que se encuentran todos los seres sensibles: “Aquella rosa sufre bajo el sol, que le ha dado la vida; se marchita, languidece, se seca” (1991, p. 4175), dice el poeta en su famosísimo texto.

Una de las causas de lo religioso, y Leopardi es consciente de ello, aparece entonces en el alejamiento del sufrimiento a través del rezo: prejuicio en torno al cual se han construido las religiones y que para el cristianismo se convierte en credo, en ese *libéranos de todo mal* con que se cierra el Padrenuestro. Este entregarse a Dios exculpador, esta esperanza de ser preservados a través del rezo es, se podría decir, un corolario del temor a partir del cual se origina la religión. En definitiva, un corolario del malestar mostrado también en sus *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* [*Dichos memorables de Filippo Ottonieri*]:

Decía también que cada uno de nosotros es como uno que se tumba en un lecho duro e incómodo: donde de repente, sintiéndose incómodo, empieza a moverse hacia un lado y otro, y a cambiar de sitio y de postura a cada poco; y está así toda la noche, esperando en todo momento poder al fin echar un sueño, y algunas veces creyendo estar a punto de dormirse; hasta que llega la hora, *sin haber reposado en ningún momento*, y se levanta (1988, p. 166, cursiva nuestra)

Es esta una imagen tomada del *Libro de Job* (7:4) que está también en *Zibaldone* (p. 4104, 25 de junio de 1824). *Ottonieri* fue escrito entre el 29 de agosto y el 26 de septiembre de ese año. Encontramos la figura de aquel que sufre en su lecho y no encuentra la paz, incluso en Dante, *Purgatorio*³¹. Madame de Staël dice que aquellos que están insatisfechos que “[...] se estudian a sí mismo y, como un enfermo que se revuelve en su lecho de dolor, buscan la posición menos dolorosa” (1981, p. 127)³². En Séneca, en particular en su *De tranquillitate animi* (1997, II, 12, p. 79), se cita expresamente el Aquiles homérico el cual, como un enfermo, no puede tener paz tras la muerte de Patroclo y se vuelve y revuelve dejando surcar su rostro por enormes lágrimas (Homero, 1990, p. 843), aunque más relevante aquí se nos muestra el fragmento precedente, en el que se dice: “Añade a aquellos que se agitan de forma no distinta de cuantos tienen el sueño difícil y se ponen en esta o en esta otra posición hasta que no encuentran la paz en el cansancio [...]” (ibidem, p. 75)³³. Este revolve inquieto muestra físicamente, *en el cuerpo*, la ausencia indócil que atrapa al hombre frente al sufrimiento y lo irracional. El Job de Leopardi no es el *homo*

³¹ Es el canto de Sordello: “Acuérdate; cuando la luz te alumbre / te verás como enferma, que tendida / sobre plumas, tan sólo pesadumbre, / al revolve encuentra dolorida” en el Canto VI del *Purgatorio* (1994, VI, vv. 158-151).

³² Tomamos estas notas del comentario de Pacella (en Leopardi, 1991, p. 997) a quien, sin embargo, se le escapa la referencia al *Libro de Job*, argumentado por Damiani en la línea de Della Giovanna: “Si me acuesto digo: ¿Cuándo me levantaré? Se alargan las sombras y estoy cansado de dar vueltas en la cama hasta el alba”. La imagen del darse vueltas en la cama sin tregua, como sugiere Damiani (en Leopardi, 1987-88, vol. II, p. 1330, nota 24) se vuelve tópica en la literatura italiana, encontrándose, entre otros lugares, en la *Epistola ad Posterios* de Petrarca.

³³ Esta conexión ha sido solo parcialmente sacada a la luz por Alberto Grilli (1982, p. 71), quien, pese a señalar la referencia senequista al Aquiles homérico, omite comentar justamente el paso II, 6 del *De Tranquillitate*, del que se ve sin duda, al menos así pensamos, la influencia. Se debe señalar aquí también el hecho de que los fragmentos senequistas se mueven en torno a la idea virgiliana de “*fessum quotiens mutet latum*” (*Aen.*, 3, 581).

patiens exaltado por la Patrística o citado en la carta de San Juan (5:11) como aquel que soporta, o el definido por San Agustín en su *De patientia* (XIII, 10) como “*exemplum patientiae*”. Job, así entendido, es aquel que se convierte, que se corrige a sí mismo y corrige sus propias certezas construyendo, a través del desafío, una renovada ética³⁴. La consciencia del mal y la invocación a Dios, que en la interpretación de San Agustín son todo uno, están aquí divididas y se convierten en cifra ética de lo humano. A Leopardi la interesa más la maldición que nace de la incompreensión, el hiato entre la voluntad (y las expectativas) del hombre y la voluntad (y las pretensiones) de Dios. Al poeta le interesa el grito de Job visto como el signo de una fractura incurable, ya que la esencia misma de la vida es irredimible.

También así, igual que de la inexcrutabilidad del mal, el pensamiento del de Recanati no persigue la justificación de Dios o su negación, le interesa el hombre, su interrogación, su levar la palabra hacia lo alto. Job es aquel que sufre, aquel cuyos gritos solo acoge la Indiferencia. La misma indiferencia de la naturaleza para el Islandés³⁵.

La negación del antropocentrismo, avanzada con lucidez en las *Operette*, es también negación de una concepción que une la marcha del mundo físico al mundo espiritual del hombre individual. El acercamiento que Leopardi logra (ignorando de hecho la idea de pecado como estímulo o como disuasión de las acciones humanas, aun presuponiendo la búsqueda de una serie de “culpas” progresivas y progresivamente argumentadas –del hombre, de la naturaleza, de la razón) resulta ser ontológico. La filosofía práctica, el materialismo, el pensar moral y existencial llegan a la conclusión de que todo es mal: no hay Dios posible que justifique eso, los porqués de Job al sufrimiento, al ser en el mundo, a la doliente desproporción entre finito e infinito quedan siempre sin respuesta. La larga sombra del nihilismo se proyecta en la soledad sin esperanza del hombre³⁶. Un heroísmo que universaliza el dolor: esta es la fragilidad de Job, quien casi blasfemó contra Dios y maldijo a sí mismo y a la vida. Considerar la rebelión de Job como progresiva negación de Dios es exageración en la que el poeta no cae; por el contrario, la apremiante cuestión lanzada por Job nos aparece, sin embargo, como el signo de una impotencia que no encuentra respuestas, de un porqué suspendido y, por ello mismo, insondable, como el mal que ha generado.

Traducción de Juan Pérez Andrés

³⁴ Así Moretto (1991, p. 81): “La conversión ética, agustiniana y kantianamente entendida, es en el fondo la experiencia de lo eterno concedida al hombre en un mundo de muerte”.

³⁵ No estoy de acuerdo, sin embargo, con Guidacci (1982, p. 476) cuando sostiene que “El esquema fundamental del *Libro de Job* se representa en el *Dialogo della Natura e di un Islandese* [*Diálogo de la Naturaleza y un Islandés*]: se podría decir que es el Islandés el verdadero Job de Leopardi”. ¿Y por qué no el pastor errante o por qué no Bruto o Safo o Plotino o Porfirio? El discurso sobre el aura peligra ser capcioso justamente en el momento en el que puede dar pie a interpretaciones extensivas, a similitudes burdamente forzadas. Aquí lo hemos seguido, siempre que ha sido posible, con la advertencia de una necesaria ligereza de las suposiciones argumentativas que se nutren de intuiciones y no de certezas.

³⁶ “En el horizonte nihilista, la nobleza de los individuos magnánimos no depende del vigor moral con el que testimonian la verdad revelada, sino el conocimiento de la condición trágica de la existencia, abandonada al naufragio del sinsentido y de su audaz aceptación” (Petruzzi, 2007, p. 211). Doble en este sentido la condena de Job y sin apelación: “aviso de la nulidad de la existencia [...] y la exclusión de parte de la humanidad que sigue la irracionalidad de las masas” (ibidem, p. 212).

Referencias bibliográficas:

- Alighieri, D. (1994). *Commedia*, vol. II, *Purgatorio*. Milán: Mondadori.
- AA. VV. (1975). *I Presocratici, Testimonianze e frammenti* (G. Giannantoni, ed.). 2 vol. Roma-Bari: Laterza.
- Barsotti, D. (1979). *Meditazione sul libro di Qoèlet*. Brescia: Queriniana.
- Carducci, G. (1898). *Opere*, vol. XX. Bologna: Zanichelli.
- Ceronetti, G. (ed.). (2001). *Qohélet. Colui che prende la parola*. Milán: Adelphi.
- Cicerón, M. T. (1997). *Sulla natura degli dei* (U. Pizzani, ed.). Milán: Mondadori.
- (2007). *Tusculanae disputationes*. En Id., *Opere Morali* (A. Di Virgino & G. Pacitti, ed.). Milán: Mondadori, Milano.
- Curi, U. (2008). *Meglio non esser nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Borgonovo, G. (1995). *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel Libro di Giobbe. Analisi simbolica*. Roma: Ed. Pontificio Istituto Biblico.
- Garofalo, S. (ed.). (1967). *La Sacra Bibbia*. Turín: Marietti.
- Ghiozzi, S. (1982). Leopardi e il pirronismo. En AA.VV., *Leopardi e il mondo antico. Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani* (pp. 461-470). Florencia: Olschki.
- Gioanola, E. (1995). *Leopardi. La Malinconia*. Milán: Jaca Book.
- Girard, R. (2005). *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*. Milán: Adelphi.
- Grilli, A. (1982). Leopardi. Platone e la filosofia greca. En AA.VV., *Leopardi e il mondo antico. Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani* (pp. 53-73). Florencia: Olschki.
- Guidacci, M. (1982). Leopardi e il mondo biblico. En AA.VV., *Leopardi e il mondo antico. Atti del V Convegno Internazionale di studi leopardiani* (pp. 471-477). Florencia: Olschki.
- Havelock, E. A. (2003). *Dike. La nascita della coscienza*. Roma-Bari: Laterza.
- Homero (1990). *Iliade*. Turín: Einaudi.
- Leopardi, G. (1964). *Canti* (M. Fubini & E. Bigi, eds.). Turín: Loescher.
- (1962). *I Canti* (A. Straccali, ed.). Florencia: Sansoni.
- (1968). *Crestomazia italiana* (G. Bollati & G. Savoca, eds.). 2 vol. Turín: Einaudi.
- (1977-2000). *Opere* (M. Fubini, ed.). Milán: UTET.
- (1987-88). *Poesie e prose* (R. Damiani & M. A. Rigoni, eds.). 2 vol. Milán: Mondadori.
- (1988). *Operette morali* (G. Ficara, ed.). Milán: Mondadori.
- (1991). *Zibaldone di pensieri* (G. Pacella, ed.). 3 vol. Milán: Garzanti.
- (2006). *Lettere* (R. Damiani, ed.). Milán: Mondadori.

- (2009). *Rhetores* (C. O. Tommasi Moreschini, ed.). Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore.
- Lonardi, G. (1969). *Classicismo e utopia nella lirica leopardiana*. Florencia: Olschki.
- Luciano (1993). Dialogo dei morti. En Id., *Dialoghi*, vol. I. Turín: Utet.
- Mancuso, P. (ed.). (2004). *Qohelet Rabbah. Midraš sul Libro dell'Ecclesiaste*. Florencia: Giuntina.
- Melchiorre, V. (2002). *Dialettica del senso: percorsi di fenomenologia ontologica*. Milán: Vita e pensiero.
- Moretto, G. (1991). *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*. Nápoles: Guida.
- Pascal, B. (2004). *Pensieri*. Torino: Einaudi.
- Peruzzi, E. (1989). *Leopardi e i Greci*. Florencia: Olschki.
- Petrucci, P. (2007). *Leopardi e il Libro Sacro, memoria biblica e nichilismo*. Fermo: Andrea Livi.
- Rensi, G. (1987). *Lettere spirituali*. Milán: Adelphi.
- Ricoeur, P. (1970). *Finitudine e colpa*. Bologna: Il Mulino.
- Rota, P. (1998). *Leopardi e la Bibbia. Sulla soglia d'Alti Eldoradi*. Bologna: Il Mulino.
- Séneca, L. A. (1997) *La tranquillità dell'animo* (C. Lazzarini, ed.). Milán: Rizzoli.
- (2003). *Lettere a Lucilio. Libro III (epp. XXII - XXIX)* (G. Laudizi, ed.). Nápoles: Loffredo.
- (2008). *Lettere morali a Lucilio* (F. Solinas, ed.). En Id., *Seneca. I dialoghi e Lettere morali a Lucilio*. Milán: Mondadori.
- Stäel, Madame de (1981). *L'influenza delle passioni sulla felicità*. Roma: Il Melangolo.
- Terzoli, M. A. (1991). La festa negata. Strutture simboliche nel 'Sabato del villaggio'. *Paragone - Letteratura*, XLII(26), 70-85.
- Vigini, G., (ed.). (2007). *Siracide. Testo e note di commento a fronte*. Milán: Paoline.
- Vignolo, R. (1996). Giobbe: il male alla luce della rivelazione. En A. Pieretti (ed.), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo* (pp. 27-73). Asís: Cittadella.