Miquel Beltrán y Miguel Riera
Designio divino y albedrío humano en
Las lágrimas de David, una comedia bíblica de Felipe Godínez
Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo. XCI, 2015, 123-143

DESIGNIO DIVINO Y ALBEDRÍO HUMANO EN *LAS LÁGRIMAS DE DAVID,* UNA COMEDIA BÍBLICA DE FELIPE GODÍNEZ[1]

Herskovits[2] postuló hace algunos años que en *Las lágrimas de David,* comedia de Felipe Godínez que fue con probabilidad escrita en 1635,[3] el poder del destino se magnifica. Localiza el estudioso vocablos como designio, agüero, ocasión, azar, oráculo,[4] y hado, que se hallan, en efecto, en la obra, para conjeturar que la concepción de una sujeción a la determinación, por parte de los personajes, responde a una prefiguración pagana, pues en contrapartida, sólo en un pasaje Dios aparece, según lo describe él mismo, "como predestinador" (Herskovits: 2005: 157).

---

[1] Un trabajo incipiente acerca de estas cuestiones en Godínez fue leído por uno de los autores en el congreso de la Aitenso celebrado en Aix-en-Provence en 2013 con el título "Tiempo e historia en el teatro del Siglo de Oro", y coordinado por Isabelle Rouane y Philippe Meunier. La comunicación, titulada "La cuestión de la asistencia divina en *Las lágrimas de David,* de Felipe Godínez", puede leerse desde el enlace *http://books.openedition.org/pup/4528.*

[2] Herskovits, A. 2005, *The Positive Image of the 'Jew' in the Comedia.* Nueva York, Peter Lang.

[3] Tal como recuerda Vega García-Luengos, 1984, la comedia se exhibió en palacio representada por la Compañía de Juan Martínez el 14 de septiembre de 1635. Remite el estudioso al artículo de Shergold, N. D. y Varey, J. E.: 1964. La obra, pues, debió de escribirse en aquel año, o poco antes. El propio Vega García-Luengos ha dado poderosos argumentos para concluir que esta obra no puede ser la misma que la hoy extraviada, *La arpa de David,* que Godínez había concluido antes del auto de fe al que fue sometido en 1624, en el que se afirmaba que la propensión a urdir comedias sobre libros y episodios del Antiguo Testamentopodía probar su condición judía.

[4] No cabe olvidar que Natán, en la Escritura, es oráculo en tanto que emisario divino, pues 'tiene palabras de Yahveh'. Lo último que musita David se refiere, asimismo, a su oráculo (2 S 23). Tanto ésta como las otras nociones que Herskovits enumera, plagan, en efecto, la obra de Godínez, pero se supeditan a la consideración bíblica según la cual todo es sustentado por Yahveh, y aquéllas cabe entenderlas como poderes subsidiarios con respecto al más elevado y omnipresente de un Dios que todo lo penetra y sostiene, en un sentido inverso a aquel por el cual, en el paganismo, las fuerzas impersonales rigen los destinos humanos.

Pensamos que este estudioso no está en lo correcto, y que no resulta difícil probar que la recurrencia a las nociones paganas, en el elenco de Herskovits, no desplaza el poder de un propósito divino que todo lo abarca, que dispone el devenir de la trama, como causa última de los acontecimientos que se suceden en la así llamada 'narrativa de la sucesión' y que planea sobre los entresijos de la acción en la obra de Godínez –propósito que también impregna los libros bíblicos en los que se narra el mismo episodio–, de acuerdo con la concepción judía según la cual se da una presencia de Dios que permea todo lo que participa de ser o existe, y que se extiende a todos los lugares, incluso al corazón empecinado en actuar según lo que cada uno concibe como las más recónditas inclinaciones de su libre arbitrio. Una inmensidad de la presencia de Dios que se concreta en términos de asistencia –ambos son sinónimos en pensadores judíos que, coetáneos de Godínez, elucubraron sobre la cuestión del infinito divino; así en el caso de Abraham Cohen de Herrera en su obra cabalística *Puerta del cielo*, escrita en Ámsterdam entre 1620 y 1632, pero también en el de Menasseh ben Israel, que trata específicamente sobre la materia en sus obras *De termino vitae* (1639), y *De la fragilidad humana e inclinación del hombre al pecado* (1642)–.

Exiguo poder de la naturaleza en el universo hebreo

Esta consideración de la asistencia divina se asienta sobre la concepción semiológica del universo que caracteriza la mente hebrea, y que fue descrita de modo magistral por Faur[5] hace ya varias décadas. Según ésta, los fenómenos físicos (pero también los acontecimientos históricos, y los episodios vitales singulares) son significantes que deben ser descodificados como discurso y escritura. De este modo, "los hebreos rechazan la rígida oposición entre naturaleza e historia" (Faur: 1986: xxii). Todos los fenómenos atribuidos a la naturaleza por el pensamiento gentil se conciben en la Escritura como obra directa de Dios, al igual que ocurrirá en la literatura rabínica. Lo que el pensamiento pagano inscribe como función de una naturaleza que actúa con acuerdo a leyes intrínsecas, se contempla entre los judíos como dominio exclusivo de Dios. Se remite en particular al rey David y a los salmos para el esclarecimiento de cómo actúa aquel poder que origina y produce las cosas, sustentándolas desde una prístina presencia íntima. La naturaleza no posee un poder autónomo de concretar los acontecimientos; es Dios –como reitera la Escritura– quien cubre con nubes los cielos, quien hace posarse el rocío en las hojas; Dios hace que llueva y que sople el viento, Él lo sostiene todo. Cualquier acción, inmediata o mediata, se atribuye a Dios, y más recientemente,

[5] Faur, J. 1986. *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*. Bloomington. Indiana UniversityPress.

esta fuerza se designará como *hašgaḥá* (providencia). Aún más adelante, degeneró y se corrompió esta noción al nombrar dicho poder como *teba* (naturaleza), formando así lo que algunos pensadores judíos describieron como un ídolo. Faur observa que aunque en sí mismo el término 'naturaleza' no repugna al sentido profundo de las Escrituras, así sucede siempre que se entienda su significado como autónomo de la primera causa que es Dios.

De este modo, Dios repite en cada suceso el acto primero de la creación. La palabra (*dabar*) de Yahveh es una fuerza dinámica, como un martillo que pulveriza la roca, o como el fuego (Jer 23, 29)[6]. Con la palabra Él suscita sabiamente el darse de cada hecho, abre las puertas del cielo con entendimiento. En Sal 33, 9: "Porque Él dijo, y fue hecho; Él mandó, y existió". Faur destaca que el verbo *'ve-hayá'* 'y-fue', expresa la precisa simultaneidad entre el discurso divino y su efecto-como-mundo. Una simultaneidad expresada en los signos prosódicos de los dos versículos que describen el primordial acto de la creación. En el texto hebreo Dios profiere dos palabras: *'yehí'* ('que sea') y *'or'* ('luz').[7] Las marcas prosódicas indican con claridad que deben pronunciarse como dos palabras separadas. Del *'maqaf'* (guión) en el verso siguiente (que enfatiza la plasmación del discurso divino) se colige que habrán de ser leídas como una sola: *'Va-yehí-or'* ('y-fue-la-luz').

Debe entenderse que la palabra es una entidad semiológica, no metafísica. No funciona en el seno de un orden preestablecido, sino que es ella la que impone por sí misma dicho orden. En Filón, el Logos,[8] a diferencia de lo que

---

[6] Jer 23, 29: "¿No es mi palabra como fuego, dice Yahveh, y como martillo que quebranta la piedra?". Los pasajes escritutarios se citan, en este trabajo, a partir de la Biblia Reina-Valera, reeditada en 1960, en algún caso con contadas modificaciones. Cf. Lewis, T. J.: 2013, refiriéndose al versículo que se cita: "Dijo: Yaheh vino de Sinaí, y de Seir les esclareció; resplandeció desde el monte de Parán, y vino de entre diez millares de santos, con la ley de fuego en su mano derecha" (Dt 33,2).

[7] Gn 1,3: "Y dijo Dios: sea la luz; y fue la luz".

[8] Véase *Alegoría de las leyes*, I, viii, 19: "Éste es el perfecto Logos, que se mueve acorde con el siete, comienzo de la génesis del intelecto ordenado según las ideas, y de la de sensibilidad inteligible –si es lícito denominarla así- ordenada según las ideas. Se llama 'libro' al Logos de Dios, en el que se hallan grabadas e impresas las formas de todas las cosas", y *Alegoría de las leyes*, I, ix, 21: "Con su propio Logos, diáfano y brillante en grado sumo, Dios crea ambas cosas: La idea de intelecto, a la que simbólicamente ha llamado "cielo", y la idea de sensibilidad a la que, por comparación, denominó 'tierra'" Filón de Alejandría. 2009. *Obras completas*. Volumen I. Madrid: Editorial Trotta: 176-177. El Logos en Filón es descrito como no creado, a diferencia de los seres finitos, pero tampoco cabrá pensar en él como increado. Al igual que, en otros pasajes, el primer hijo de Dios es sólo incorruptible, pero no generado. En *Los sacrificios de Abel y Caín* 18, 65 se lee de Dios que Su Logos es Su acción. También se arguye en *De decalogo* 11, 47 que cualquier cosa que Dios diga no lo hace en palabras, sino en acciones. Wolfson, H. A., *Philo*, 1947, vol I: 236, concluye, en su magnífico e insuperado trabajo sobre el alejandrino, que "el término 'logos' [....] es usado en el sentido figurativo por el que describe la propiedad que tiene Dios de actuar".

ocurre en los diálogos platónicos, es también semiológico, no se halla predeterminado, sino que consiste en la estructura última que comprehende la totalidad de las ideas. La preferencia filónica por el Logos, en lugar de persistir en el alma del mundo a la que recurrieron los sofistas, prueba la impronta de la concepción semiológica del mundo en el alejandrino.

Una imprescindible observación de Faur impone el sentido último de esta concepción del mundo:

> "No hay un fundamento *a priori* que determine que el universo deba ser aprehendido como un sistema metafísico, o bien semiológico; es una cuestión de elección la que determina la (mayor) validez de un sistema sobre el otro [....] la diferencia más importante entre una entidad semiológica y otra metafísica es que la primera significa, y la otra *es*" (Faur: 1986: 24-25).

La naturaleza es escritura divina, y ésta es significante en sí misma. Maimónides, en su *Guía de perplejos* I, 66, escribió lo siguiente: "Las Tablas eran obra de Dios" (Ex 32, 16), es decir, de entidad natural, no artificial, dado que a todas las cosas naturales se las denomina "obra de Dios", v. gr.:

> "También éstos vieron las obras de Yahveh" (Sal 107, 24), e igualmente, tras haber mencionado todas las cosas de la naturaleza, como son las plantas, animales, vientos, etc., exclama el salmista: "¡Cuántas son sus obras, oh Yahveh!" (Sal 104, 24). Pero aún más expresivo que tal atribución es el aserto "los cedros del Líbano, que él plantó" (Sal 104, 16), pues como producto que son de la naturaleza, no del arte, se dice que "Dios los plantó". Pues bien, del mismo modo, cuando se habla de "escritura de Dios" (Ex 32, 16), evidentemente se atribuye un escrito a Dios, y por eso se habla de "tablas de piedra escritas por el dedo de Dios" (Ex 3, 18). Tal expresión es como cuando, hablando del cielo, se dice "obra de tus dedos" (Sal 8, 4), aun cuando claramente se indique haber sido hecho "por la palabra": "Por la palabra de Yahveh fueron hechos los cielos" (Sal 33, 6) [....] En consecuencia, ¿ha de considerarse la realidad de la escritura de las Tablas más sorprendente que la de los astros en las esferas? Así como ésta es efecto de una Voluntad Primera, no de instrumento que los hubiera ejecutado, de igual manera dicha escritura fue esculpida por la Voluntad Primera, y no por un instrumento[...] la escritura de las Tablas era análoga al resto de las obras de la Creación" (Maimónides: 1994: 178-179).

Las fuerzas del mundo en *Las lágrimas de David*

En lo que concierne a los términos que en *Las lágrimas de David* refieren fuerzas mundanas que parecen imponerse sobre el devenir humano, éstas, comoquiera que sean llamadas, no desplazan el poder infinito del gobierno de

Dios sobre las cosas, que rige el acontecer de las acciones humanas, tanto como el de las motivaciones más íntimas de cada uno de los personajes en la obra de Godínez, de un modo acaso más decisivo a cómo esto sucede en el episodio de David y Betsabé narrado en 2 S 11. Así, cuando en la obra algún personaje se refiere a los designios, por ejemplo, no expresa otra cosa que las meras intenciones de alguno de los interlocutores, como en las líneas siguientes:

"Los designios que traéis/me han revelado los cielos" (I, vs. 487-488). Y más claramente aún en aquéllas en las que David arguye: "no sólo te agradezco, Joab valiente/que vengas del idólatra triunfante,/sino que a tiempo vengas, que, prudente/eres a mis designios importante" (I, vs. 225-228). Así pues, designio está por el objetivo perseguido por los humanos, en consonancia con la capacidad de elección que poseen, pero sobre el que planea, como ordenamiento y gobierno del mundo, el propósito divino, que no coarta, sin embargo, la posibilidad de que elija el albedrío humano, en un bucle conceptual que se explicará más adelante.

El agüero, por su parte, es la impresión subjetiva motivada por lo que se consideran señales o avisos de la providencia y gobernanza divina. Covarrubias lo había definido, algunas décadas antes, como

> "género de adivinanza por el vuelo de las aves y por su canto, o por el modo de picar los granos o migajas que se les echaban, para conjeturar los augures buenos o malos sucesos [....] Y extiéndese a cualquier señal o caso que pueda anunciar buen o mal suceso. Todo esto se entiende entre gentiles y bárbaros, y no entre cristianos" (Covarrubias Orozco: 2006: 60-61).

Las autoridades eclesiásticas condenaban esta creencia, y generalizaron la prevención contra los que sostenían su verosimilitud. Pero en un sentido bíblico, que Dios comunique por revelación a una persona, por la que muestra su predilección, el conocimiento de ciertos acontecimientos distantes, o acaso futuros, se da con frecuencia. En la narración, si Dios interviene en dicha revelación, los agüeros son un aviso aceptable, como para Noé lo fueron la paloma en el monte Ararat,[9] señal del cese del diluvio, o el arco iris, sobre el que se establece la alianza,[10] o para Helí la voz que llama al joven Samuel.[11]

[9] Gn 8, 11: "Y la paloma volvió a él a la hora de la tarde; y he aquí que traía una hoja de olivo en el pico; y entendió Noé que las aguas se habían retirado de sobre la tierra".

[10] Gn 9, 12: "Y dijo Dios: Ésta es la señal del pacto que yo establezco entre mí y vosotros y todo ser viviente que está en vosotros, por siglos perpetuos".

[11] 1 S 3, 2-12: "Y aconteció un día, que estando Elí acostado en su aposento, cuandosus ojos comenzaban a oscurecerse de modo que no podía ver, Samuel estaba durmiendo en el templo de Yahveh, donde estaba el arca de Dios; y antes que la lámpara de Dios fuese apagada, Yahveh llamó a Samuel; y él respondió: Heme aquí. Y corriendo luego a Elí, dijo: Heme aquí; ¿para qué me llamaste? Y Elí le dijo: Yo no he llamado; vuelve y acuéstate. Y él se volvió

En el teatro bíblico coetáneo al de Godínez, Antonio Mira de Amescua[12] o Tirso de Moliina recurren con insistencia a los presagios del cielo.[13] El oráculo, por su parte, es una comunicación no verbal por completo carente de ambigüedad, los rabinos designaron como oráculo el pensamiento tal como se origina en la mente de la persona, previamente a verse procesado por el discurso. También las últimas palabras de David describen el oráculo del modo siguiente: "El Espíritu de Yahveh ha hablado por mí, y su palabra ha estado en mi lengua" (2 S 23, 2).

En modo similar, el azar, para Bersabé, es una inesperada respuesta ("¡qué ilusión me ha dado azar!"(II, v. 1872)), algo que no resulta contrario a que, pese a la sorpresa que experimenta, pueda haber sido establecida, dicha percepción, por Dios. Pero cabe detenerse en cómo Joab se refiere al hado, la fuerza más significativa de entre todas las nombradas en la obra, dada la amplitud de su dominio:

> "¡Ay, Urías, con qué priesa
> es el hado ejecutor
> de sí mismo! Mas si ya
> tengo más inclinación
> a tu honra que a tu vida
> donde el peligro es mayor
> hoy, en la primera línea
> vais a ocuparle" (III, vs. 2373-2380).

Un hado que sería meramente la plasmación de la voluntad de David, a la que asiste, a su vez, la de Dios. Éste, podría argüirse, utiliza el hado para la consecución de sus fines cósmicos, y permanece, imperturbable, por encima de dicho orden, que rige, intermediado, para los humanos.

---

y se acostó. Y Yahveh volvió a llamar otra vez a Samuel. Y levantándose Samuel, vino a Elí y dijo: Heme aquí; ¿para qué me has llamado? Y él dijo: Hijomío, yo no he llamado; vuelve y acuéstate. Y Samuel no había conocido aún a Yahveh, ni la palabra de Yahveh le había sido revelada. Yahveh, pues, llamó la tercera vez a Samuel. Y él se levantó y vino a Elí, y dijo: Heme aquí; ¿para qué me has llamado? Entonces entendió Elí que Yahveh llamaba al joven. Y dijo Elí a Samuel: Ve y acuéstate; y si te llamare, dirás: Habla, Yahveh, porque tu siervo oye. Así se fue Samuel, y se acostó en sulugar. Y vino Yahveh y se paró, y llamó como las otras veces: ¡Samuel, Samuel! Entonces Samuel dijo: Habla, porque tu siervo oye. Y Yahveh dijo a Samuel: He aquí haré yo una cosa en Israel, que a quien la oyere, le retiñirán ambos oídos. Aquel día yo cumpliré contra Elí todas las cosas que he dicho sobre su casa, desde el principio hasta el fin".

[12] Véase Aníbal, C. E. 1925, y 1927.

[13] Véase Sullivan, H: W. 1981. *Tirso de Molina and the Drama of the Counter-Reformation*. Ámsterdam: Editions Rodopi, BV. Así también Hughes, A. N. 1984. *Religious Imagery in the Theater of Tirso de Molina*, Macon, Georgia: Mercer University Press.

El propósito de Dios y la libertad humana

En dicho sentido habrá que entender que la fidelidad a la promesa hecha a David sobre la prosperidad de su descendencia hace que Dios atempere, por ejemplo, el castigo a Joram.[14] Como bien ha observado Zimram, en el libro de Crónicas la continuación de la estirpe de David "constituye la expresión humana de la regla divina" (Zimran: 2014: 325). De modo similar, David percibe que Yahveh es quien le ha hecho rey en 1 Cr 14,2: "Y entendió David que Yahveh lo había confirmado como rey sobre Israel, y que había exaltado su reino sobre su pueblo Israel". En la narrativa del libro de Crónicas, David sabe de su elección, lo que legitima su llegada al poder, por responder aquélla –y él no lo ignora– al propósito divino, de modo que se elude la problemática del carácter artero de David, tal como viene descrito en 2 S, para convertirlo en el humilde rey que duda siquiera en atreverse a admitir su dominio sobre el reino que Yahveh le transfiere tras haber repudiado a Saúl.[15] Las acciones de David en 2 Cr rubrican y refrendan la elección divina, a diferencia de lo que ocurre en la historia tal como se narra en 2 S. En ambas exposiciones de la historia de David prevalece, con todo, la incondicionalidad de la promesa hecha por Dios al rey, aunque, tal como Fretheim remarcó: "El énfasis en 2 S 7, 15 no incide sobre la legitimidad, sino sobre cuál puede ser el efecto del

[14] 2 Cr 21, 6-7: "Y anduvo en el camino de los reyes de Israel, como hizo la casa de Acab; porque tenía por mujer a la hija de Acab, e hizo lo malo ante los ojos de Yahveh. Mas Yahveh no quiso destruir la casa de Yahveh, a causa del pacto que había hecho con David, y porque le había dicho que le daría lámpara a él y a sus hijos perpetuamente".

[15] Véase 1 Cr 10, 14: "Y no consultó a Yahveh; por esta causa lo mató, y traspasó el reino a David hijo de Isaí". Es de advertir que Saúl prefiere no secundar el propósito de Dios, y por ello "vino palabra de Yahveh a Samuel diciendo: Me pesa haber puesto por rey a Saúl, porque se ha vuelto de en pos de mí, y no ha cumplido mis palabras" (1 S 15, 10-11), pero cabe señalar que la desobediencia de Saúl consiste en que Yahveh le había ordenado castigar a Amalec y dar al anatema cuanto era suyo: "Ve, pues, y hiere a Amalec, y destruye todo lo que tiene, y no te apiades de él; mata a hombres, mujeres, y niños, y aun los de pecho, vacas, ovejas, camellos y asnos" (1 S 15, 2). Saúl apresó a Agag, rey de Amalec, y pasó a filo de espada a todo su pueblo, pero le dejó a él con vida, y también las mejores ovejas y bueyes, destruyendo sólo "todo lo que era vil y despreciable" (1 S 15, 9). Al recriminarle Samuel no haber acatado el mandato divino, Saúl se excusa diciendo que el pueblo había tomado como botín "las primicias del anatema, para ofrecer sacrificios a Yahveh tu Dios" (1 S 15, 21). "Y Samuel dijo: ¿Se complace Yahveh tanto en los holocaustos y víctimas, como en que se obedezca a las palabras de Yahveh? Ciertamente el obedecer es mejor que los sacrificios, y el prestar atención que la grosura de los carneros" (1 S 15, 22); para concluir: "Porque como pecado de adivinación es la rebelión, y como ídolos e idolatría la obstinación. Por cuanto tú desechaste la palabra de Yahveh, él también te ha desechado para que no seas rey" (1 S 15, 23). Sobre las diferencias entre la narrativa davídica en 2 S y 2 Cr, véase Wright, H. W. 1998. "The Founding Father: The Structure of the Chronicler's David Narrative", *Journal of Biblical Literature* 117: 45-59.

pecado de David, dado lo ocurrido con Saúl" (Fretheim: 1985: 597). Parecería además que la decisión de Dios por la que destituye a Saúl como rey no puede repetirse en el caso de David, mientras que en el del primero tanto plegarias como un declarado arrepentimiento resultan infructuosos. En 1 S 15, 29 leemos: "Además, el que es la Gloria de Israel no mentirá, ni se arrepentirá, porque no es hombre para que se arrepienta". Puede inferirse que, a diferencia de las vacilaciones que caracterizan al alma humana en sus elecciones, Dios habría tomado una decisión con respecto a David y sus descendientes que no cambiará. Sin embargo, no podemos concluir de ello que Dios no puede arrepentirse o cambiar su decisión por cuanto se refiere a otras situaciones. Sucede que la decisión divina de otorgar el reino a David es irrevocable, pero no que Él no pueda modificar sus designios, como así se contempla que ocurre en Jer 18. 9-10[16]o en Jonás 3, 10: "Y vio Dios lo que hicieron, que se convirtieron de su mal camino; y se arrepintió del mal que les había dicho que les haría, y no lo hizo". Inversamente, es significativo que los otros dos pasajes que confirman que Dios no puede arrepentirse de una decisión concreta, con 1 S 15, 29, se refieren asimismo a la narrativa davídica de la sucesión. Se trata de Sal 110, 4: "Juró Yahveh y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec", o Nm 23, 19: "Dios no es hombre, para que mienta, ni hijo de hombre para que se arrepienta. Él dijo, ¿y no lo hará? Habló, ¿y no lo ejecutará?", que los estudiosos reconocen que están impregnados de connotaciones davídicas.

Según se sabe, Godínez fue condenado por la Inquisición, en 1624, por haber dicho, en palabras de la acusación,

> "que Dios había dado en persona de Jacob palabra a los judíos de no irse del pueblo judaico hasta tanto lo redimiese, dando a entender que no había llegado el cumplimiento de esta palabra, y que con ella se había privado Dios de la libre potestad que tenía para no poder irse hasta que los redimiese, la cual proposición es herética, pues necesita a Dios que cumpla su palabra sin libertad, quitándole la voluntad".[17]

Pero lo anterior no significa que Dios renuncie a la libertad del arbitrio que le había permitido rechazar a Saúl, manifestado también en otras ocasiones, más bien importa que, si Dios da su palabra, se compromete a cumplirla. Y Fretheim supone que Dios decide comprometerse incondicionalmente porque ha aprendido la lección de lo sucedido en el caso de Saúl. Se postula que Dios quiere intentar nuevos caminos, y que tiene en cuenta lo que su pueblo

[16] "Y en un instante hablaré de la gente y del reino, para edificar y para plantar. Pero si hiciere lo malo delante de mis ojos, no oyendo mi voz, me arrepentiré del bien que había determinado hacerle".

[17] Citado en Herskovits, 2005: 157-158.

desea, como lo había hecho en Ex 32, 11-14,[18] y Nm 14, 15-20.[19] Tal como Fretheim aduce:

> "Dado lo que había sucedido con el reino establecido condicionalmente con Saúl, Dios determina que sólo un nuevo rumbo gozará de la posibilidad de prosperar: un compromiso incondicional con David. Lo que induce a Dios a implicarse en esta incondicionalidad es su atenta preocupación por el futuro de Israel" (Fretheim: 1985:601).[20]

Y prosigue:

> "Dios ha forjado un pacto con el pueblo con el que Él mismo se siente incumbido"(cf. 1 S 12, 22): "Pues Yahveh no desamparará a su pueblo, por su gran nombre; porque Yahveh ha querido haceros pueblo suyo") (Fretheim: 1965:601).

Lo anterior impone el carácter histórico de la acción de Dios en el mundo: Dios obra con aquello que se halla ínsito ya en el curso de los acontecimientos en cada momento, se inmiscuye, irrumpe –asistiéndola– en la decisión humana tal como ésta tiene lugar, con las vacilaciones y debilidades que pueda mostrar quien la lleva a cabo, pero también "concede un alto nivel de confianza a los instrumentos humanos que elije" (Fretheim: 1965:601). La intervención divina se supedita así, de algún modo, a lo que en la creación ocurre, y esto, que es

[18] "Entonces Moisés oró en presencia de Yahveh su Dios, y dijo: Oh Yahveh, ¿por qué se encenderá tu furor contra tu pueblo, que tú sacaste de la tierra de Egipto con gran poder y con mano fuerte? ¿Por qué han de hablar los egipcios, diciendo: Para mal los sacó, para matarlos en los montes, y para traerlos de sobre la faz de la tierra? Vuélvete del ardor de tu ira, y arrepiéntete de este mal contra tu pueblo. Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Israel tus siervos, a los cuales has jurado por ti mismo, y les has dicho: Yo multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo; y daré a vuestra descendencia toda esta tierra de que he hablado, y la tomarán por heredad para siempre. Entonces Yahveh se arrepintió del mal que dijo que había de hacer a su pueblo".

[19] "Y que has hecho morir a este pueblo como a un solo hombre; y las gentes que hubieren oído tu fama hablarán, diciendo: Por cuanto no pudo Yahveh meter este pueblo en la tierra de la cual les había jurado, los mató en el desierto. Ahora, pues, yo te ruego que sea magnificado el poder del Señor, como lo hablaste, diciendo: Yahveh, tardo para la ira y grande en misericordia, que perdona la iniquidad y la rebelión, aunque de ningún modo tendrá por inocente al culpable; que visita la maldad de los padres sobre los hijos hasta los terceros y hasta los cuartos. Perdona ahora la iniquidad de este pueblo según la grandeza de tu misericordia, y como has perdonado a este pueblo desde Egipto hasta aquí. Entonces Yahveh dijo: Yo lo he perdonado conforme a tu dicho".

[20] Véase a este respecto 1 S 9, 16: "Mañana a esta misma hora yo enviaré a ti un varón de la tierra de Benjamín, al cual ungirás por príncipe sobre mi pueblo Israel, y salvará a mi pueblo de mano de los filisteos, porque yo he mirado a mi pueblo, por cuanto su clamor ha llegado hasta mí".

siempre cambiante, obliga a Dios a cambiar también, "dado el modo en que ha escogido relacionarse con el mundo" (Fretheim: 1965:601). Fretheim se inclina por denominar a esta decisión "la auto-limitación divina con respecto al ejercicio de su poder en el mundo" (Fretheim: 1965:601).

Cabría recordar aquí que, cuando Covarrubias define la noción de hado, advierte que éste "en rigor no es otro que la voluntad de Dios, y lo que está determinado en su eternidad" (Covarrubias Orozco: 2006: 1023). También cuando David describe las virtudes militares de Joab, en la obra de Godínez, le llama "árbitro de la cólera del hado, juez de la condición de la Fortuna" (I, vs. 189-190), líneas que no dejan duda sobre la concepción que el dramaturgo quiso vindicar de la naturaleza del hado como fuerza que el hombre puede arbitrar y domeñar, de modo que, contrariamente a lo que Herskovits dice sospechar, la decisión de Joab puede –según la descripción de David– sojuzgar el ímpetu de aquél, algo que probaría la fútil potencia del hado como entidad. Cabe asimismo señalar que la noción denotaba, en numerosos textos de la época, el modo en que proceden los golpes de las circunstancias, y estudiosos como Green[21] se han demorado en considerarla tal como se halla en obras como los *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, de Juan de Pineda, en los que se la define así:

> "Hado [...] no es otra cosa que aquella necesidad fatal emanante de la ley eterna, mediante la orden y trabazón de las causas segundas, que concurren a la producción de los efectos, conforme a la disposición de la Causa Primera, que es Dios omnipotente" (Pineda: 1589: f. 270v).

De otro modo, "hado no quiere decir sino la necesidad que todas las cosas tienen de obedecer a la divina voluntad, de la cual no hay huir" (Pineda. 1589: f 270v).

Se trata de una trabazón sempiterna de las cosas por parte de Aquél que conserva el universo, y concibe Juan de Pineda que el albedrío libre comporta una equivocidad en la propia noción. La providencia está por el propio Dios, y el hado subsidiario en las causas creadas, que producen "los efectos hadados". El hado entra en escena cuando se refieren las mutuas dependencias de las cosas entre sí, como causas y efectos naturales, y puede, así, alterarse por la propia acción y decisión de los humanos, pues éstas son también fuerzas particulares que inciden en la concatenación de las causas, en tanto que ellas mismas lo son de los efectos que dicho albedrío promueve que ocurran. Antonio López de Vega contempla asimismo, en sus *Paradojas nacionales*, que el hado está por la propia condición humana.

Es en un sentido similar en el que Park escribe: "De hecho, lo más próximo a la idea de hado que hallamos en la Biblia hebrea, la voluntad divina,

[21] Green, O. H. 1969. *España y la tradición occidental. El espíritu castellano en la literatura desde "El Cid" hasta Calderón*, vol. 2: 353ss.

favorece y predestina efectivamente el triunfo de David sobre Absalón (2 S 17, 14)" (Park: 2009: 453). Gebhard von Rad[22] ha contemplado también la importancia teológica de un cierto preordenación divina de los acontecimientos en 2 S 17, 14.[23] A través de ella Dios decreta que el consejo de Ahitofel no sea escuchado, a fin de que la ruina alcance a Absalón. Esta preordenación divina de la futura caída de Absalón parecería minar la posibilidad de que el albedrío humano pueda oponerse a dicho plan. Pero, tal y como Park observa, "ni el hado, ni las inmorales o insensatas acciones de Absalón son, en último término, responsables de su ruina" (Park: 2009: 465). La estudiosa pugna por dar cuenta del modo en que, pese a la concepción hebrea acerca de cómo el propósito divino se impone sobre lo que ocurre en el mundo, la libertad humana no se ve coartada en su acción. Para contemplar cómo esta historia mantiene a la vez la vigencia de la volición humana y la omnipresencia de un propósito divino que planea sobre lo que el hijo de David decide, Park examina la cuestión de la sabiduría en las acciones de Absalón. En 2 S 17, 1-23 se prueba que los consejos y parecer de Husai arquita son sabios a ojos de Dios, pues, a su vez, "Yahveh había ordenado que el acertado consejo de Ahitofel se frustrara, para que Yahveh hiciese venir el mal sobre Absalón" (2 S 17, 14). Éste decide tener en cuenta las admoniciones de Husai, que suenan a sus oídos como más sabias, y que lo son desde la perspectiva del designio que Dios se ha propuesto que se cumpla –pues Él quiere la caída y la muerte de Absalón– aunque, eligiendo seguir aquéllas, él mismo se muestra insensato con respecto a su propia suerte. Park observa: "Es a través de estas complejidades que la narrativa es capaz de dar cabida a que Dios y Absalón obren conjuntamente para que al final tenga lugar la caída de Absalón" (Park: 2009: 466). Pero Dios es el autor principal de lo que ocurre, pues decreta que el consejo de Husai parezca razonable al rebelde hijo de David, y de tal modo, induce a éste a seguirlo. Concluye Park: "En otras palabras, Absalón es engañado por Dios, quien tiene en su mente un plan preordenado" (Park: 2009: 466). Aun así, la decisión de Absalón de atender a la exhortación de Husai y no a las palabras de Ahitofel tiene lugar libremente, en el sentido de que depende de la voluntad de aquél la elección de seguir los consejos del primero.

El auxilio de Dios en *Las lágrimas de David*

Algunas de las nociones hasta aquí examinadas, que pone en liza Herskovits por ser nombradas por Godínez en su comedia, cabe rastrearlas en los

[22] Von Rad, G. 1972. *Wisdom in Israel*. Nashville. Abingdon, 1972.

[23] "Entonces Absalón y todos los de Israel dijeron: El consejo de Husai arquita es mejor que el consejo de Ahitofel. Porque Yahveh había ordenado que el acertado consejo de Ahitofel se frustrara, para que Yahveh hiciese venir el mal sobre Absalón".

salmos, y se conciben como perfectamente compatibles con que el poder divino todo lo comprehenda y lo sustente. Así, más allá de los versos en los que Natán el profeta confirma que Dios ordena[24] las cosas, un pasaje crucial en *Las lágrimas de David* muestra que todo depende de Él en el sentido descrito, y que su propósito planea, incesante, sobre lo que ocurre en los libros de Samuel y Crónicas. Se trata de la siguiente y definitiva descripción de Su poder. Tras preguntar David a Joab:

"En fin, ¿queda vencido el filisteo?" (I, v. 201)

Aquél le responde:

> "La asistencia de Dios, señor, ha sido
> la que, prestando fuerzas al hebreo,
> su ejército le ha roto, y le ha vencido.
> Soberbio estaba por algún trofeo
> que había de tus armas conseguido,
> sin que su error infiel, que fuese, arguya,
> castigo nuestro, y no victoria suya.
> Pues, cuando en Dios tal vez algún pecado
> de su pueblo a venganza justa obliga,
> tiene Dios por azote levantado
> el brazo del infiel que le fatiga.
> Y así, el infiel que vence coronado
> tal vez no vence, no, sino castiga;
> porque si Dios quien vence siempre ha sido,
> el que vence sin Dios nunca ha vencido" (I, vs. 202-216).

Pues bien, Dios es el que vence, asistiendo a los soldados de Israel, del mismo modo en que, cuando los ejércitos contrarios alcanzan la victoria, éstos son un instrumento a través del cual Él castiga a su pueblo. Dos interlocutores, pues, Dios e Israel, y el primero como el único que en verdad actúa, pues es causa última de lo que los humanos llevan a cabo. Natán pro-

[24] Es interesante que Godínez prefiera afirmar que Dios ordena las cosas, antes que aventurar que las preordena, como si el dramaturgo quisiese evitar subsumir a Dios en él orden temporal. Ello se aviene bien, asimismo, con cómo el famoso *dictum* del rabino Aqiba debe ser traducido con propiedad. Aun cuando se arguye que él mantuvo que 'Todo es previsto, y la libertad dada", Sicher advierte que "se tiene evidencia de que al menos varios comentadores medievales del texto midrásico en el que aparece pugnaron por eliminar el problema inherente al *dictum* de R. Aqiba. Interpretaron la primera cláusula, traducida en lo usual como "Todo es previsto" (*hakol tzafui*), de un modo que no necesariamente implica la presciencia divina. Por el contrario, mantuvieron que ésta refiere la comprehensibilidad del conocimiento de Dios de lo que está en el ser, incluso lo oculto. Así [....] Rashi entendió que la cláusula significaba: 'Todo lo que una persona hace, incluso en el más íntimo de sus aposentos, es observado por Dios y revelado a Él'" (Sicher: 2001: 159).

clama, en idéntico sentido: "¡La victoria es nuestra! ¡Dios está con nosotros!" (II, vs. 1713-1714), fraseología que importará en breve examinar. E inversamente, cuando Joab advierte:

> "Los nuestros van de vencida;
> cierta es nuestra perdición.
> ¡Oh, gran Dios de las venganzas,
> ya te temo vengador
> del pecado de David!" (II, vs. 2427-2430)

se atribuye a Dios la causalidad última de la derrota de su pueblo, que se interpreta como castigo. Es Joab quien percibe asimismo que sus propias acciones son ordenadas por Dios: "Mas hoy que Dios me envía/ a cobrar su opinión como la mía/ teme del duro estrago,/ donde el golpe es Joab, Dios es amago" (II, vs. 1535-1538).

La concepción de Dios como Aquél que asiste para que los israelitas lleguen a la victoria comporta que dicho sostén se contemple como un don colectivo al pueblo elegido, algo que sirve para enfatizar su distinción con respecto al auxilio individual del que trataban las controversias que habían tenido lugar en la península ibérica décadas antes de que Godínez escribiera sus obras. No se trata, en éste, del auxilio singular otorgado al hombre que lo pide, o de una gratuita voluntad divina que lo conceda de modo arbitrario, sino de una asistencia general, que en textos coetáneos a *Las lágrimas de David*, escritos por judíos, se extiende incluso hasta configurar una suerte de atributo que describe la inmensidad de la fuerza divina.

En las líneas arriba mencionadas (II, vs. 1535-1538), Dios estaría como sostén o última explicación de las acciones de Joab, porque en efecto, todo depende de Él, en el sentido de que su concurso, implícito en las acciones de todos, es equiparable a la razón de que cada cosa ocurra. La caracterización bíblica de la asistencia divina se fundamenta sobre la íntima convicción de que el Dios de la alianza no defrauda: "¿No eres tú desde el principio, oh Yahveh, Dios mío, Santo mío? No moriremos. Oh Yahveh, para juicio lo pusiste; y tú, oh Roca, lo fundaste para castigar" (Ha 1, 12).

El Ḥésed del Dios de la alianza

El aspecto relativo a la protección divina comporta que tanto *eheyehimma* (una expresión que se dirige a aquél que se encuentra en situación de peligro por emprender una misión que le ha sido encomendada, y que tiene el riesgo de fracasar. Lo que se promete a quien se dirige la expresión es el sostén, la protección para el emprendimiento como presencia divina), como *šala* expresan que la asistencia divina respecto a Moisés es total, garantiza Su presencia a Moisés. En la respuesta a las objeciones de éste, Dios,

sujeto de *Šalaḥ*, le promete la seguridad necesaria para llevar a buen término su cometido. Ante cada situación, la presencia divina permitirá que así sea, como Gowan[25] ha probado en un notable estudio. *Šalaḥ* expresa, en concreto, que la asistencia de Dios tiene en cuenta el trabajo encomendado. El término *memrá*, a su vez, viene indicado como pertinente por el matiz en el texto hebreo, en el sentido de asistencia que no alude al contenido o mensaje de la palabra, sino al sujeto, Dios, que al ser sustituido por *memrá* de Yahvehadquiere la connotación de Aquél en cuanto se comunica y actúa por su palabra. Su sentido equivaldría al de 'el que habla'.

Jacob alude a una angustia, en Gn 35, 3,[26] que es la circunstancia propicia para que Dios le responda concediéndole el oráculo confirmativo. Así, mientras en los pueblos próximos a Israel los dioses formaban parte del entorno de la naturaleza, en la Escritura Yahveh es ante todo 'el viviente' (Dt 5, 26,[27] 2 R 19, 4,[28] Sal 42, 2[29]). La expresión 'Dios vivo' tiene diferentes significados, según el contexto: Unas veces destaca la vitalidad exuberante de Yahveh frente a los dioses muertos que son los ídolos; otras designa la asistencia divina a los piadosos, como en el capital texto de Sal 84, 5: "Bienaventurado el hombre que tiene en ti sus fuerzas, en cuyo corazón están tus caminos".[30]

Así, la existencia es congénita a este ser misterioso que los hebreos llaman Yahveh. Dios que ha existido y existe. No hay en Él ni emergencia, ni comienzo de ser, ni transformación. Yahveh es el Dios eterno, vivo. La fidelidad de Dios a sus promesas está, además, vinculada a lo anterior, pues no sería tal si Él pudiese dejar de existir: "La palabra permanecerá para siempre": "Sécase la hierba, marchítase la flor; mas la palabra del Dios nuestro permanece para siempre" (Is 40, 8), y jamás retira su palabra.[31] Su asistencia se concreta en una protección íntima a quien se encuentra en situación de peligro, debido a que se inmiscuye en la encomendación, y tendría riesgo, sin aquella ayuda, de fracasar en dicho menester.

La fe inquebrantable en la asistencia de Dios, por parte de Judit, es la que la lleva a forjar su plan contra Holofernes. Una asistencia que también

---

[25] Gowan, D. E. 1994. *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*. Louisville. Westminster/John Knox Press.

[26] "Y haré allí altar al Dios que me respondió en el día de mi angustia, y ha estado conmigo en el camino que he andado".

[27] "Porque, ¿qué es el hombre, para que oiga la voz del Dios viviente que habla de en medio del fuego, como nosotros la oímos, y aún viva?"

[28] "Quizá oirá Yahveh tu Dios todas las palabras de Rabsaces, a quien el rey de los asirios su señor ha enviado para blasfemar al Dios viviente".

[29] "Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo; ¿Cuándo vendré, y me presentaré delante de Dios?"

[30] Véase Kraus: 1967.

[31] Is 31, 2: "Pero Él también es sabio, y traerá el mal, y no retirará sus palabras. Se levantará, pues, contra la casa de los malignos, y contra el auxilio de los que hacen iniquidad".

recibe José, y que el propio faraón percibiría, pues fue persuadido de esta predilección de Dios, como Aquél que concede a José la protección de la que goza. En idéntico sentido, la vocación de Gedeón como guía de Israel, cuando el pueblo gemía bajo el yugo madianita, se da a partir del compromiso divino. Tal y como Asensio[32] describe el episodio, el ángel de Dios interpela a Gedeón cuando éste bate el trigo en el lagar para esconderlo de los enemigos, y le dice "Yahveh contigo". Pero frente a la desconfianza mostrada por Gedeón ante estas palabras, es el propio Dios quien interviene:

> "Y vino el ángel de Yahveh, y se sentó debajo de la encina que está en Ofra, la cual era de Joás abiezerita; y su hijo Gedeón estaba sacudiendo el trigo en el lagar, para esconderlo de los madianitas. Y el ángel de Yahveh se le apareció, y le dijo: Yahveh está contigo, varón esforzado y valiente. Y Gedeón le respondió: Ah, señor mío, si Yahveh está con nosotros, ¿por qué nos ha sobrevenido todo esto? ¿Y dónde están todas sus maravillas, que nuestros padres nos han contado, diciendo: ¿No nos sacó Yahveh de Egipto? Y ahora Yahveh nos ha desamparado, y nos ha entregado en mano de los madianitas. Y mirándole Yahveh, le dijo: Ve con ésta tu fuerza, y salvarás a Israel de la mano de los madianitas. ¿No te envío yo? Entonces le respondió: Ah, señor mío, ¿con qué salvaré yo a Israel? He aquí que mi familia es pobre en Manasés, y yo el menor en la casa de mi padre. Yahveh le dijo: Ciertamente yo estaré contigo, y derrotarás a los madianitas como a un solo hombre" (Jue 6, 11-16).

Se trata de una protección permanente para los que reciben la promesa, y que la propia palabra divina garantiza. Cuando ésta se otorga a individuos concretos, como en los casos referidos, comunica un poder que, sin embargo, está asociado, a través de la encomendación, a la pervivencia del pueblo, de modo que podrá concluirse que el sentido de la misma es colectivo. Así, es al recibir esta asistencia cuando Jeremías[33] vence su falta de preparación para el profetismo, y Dios lo equipa, por la palabra, para el combate frente al enemigo. Se trata del 'yo estoy contigo' que se pronuncia también para Isaías[34] y Ezequiel,[35] y que apacigua sus temores e indecisiones. Lo mismo ocurre con Jahaziel, que disipa su preocupación ante la invasión de amonitas, moabitas, y otros pueblos:

"No temáis ni os amedrentéis delante de esta multitud tan grande, porque no es vuestra la guerra, sino de Dios. Mañana descenderéis contra ellos;

---

[32] Véase Asensio: 1944 y 1945, y Kutsch: 1956.

[33] Jer 1, 8: "No temas delante de ellos, porque contigo estoy para librarte, dice Yahveh". También Jer, 30, 11: "Porque yo estoy contigo para salvarte, dice Yahveh, y destruiré a todas las naciones entre las cuales te esparcí".

[34] Is 41, 10: "No temas, porque yo estoy contigo; no desmayes, porque yo soy tu Dios que te esfuerzo; siempre te ayudaré, siempre te sustentaré con la diestra de mi justicia".

[35] Ez 2, 1.2: "Me dijo: Hijo de hombre, ponte sobre tus pies, y hablaré contigo. Y luego que me habló, entró el Espíritu en mí y me afirmó sobre mis pies, y oí al que me hablaba".

he aquí que ellos subirán por la cuesta de Sis, y los hallaréis junto al arroyo, antes del desierto de Jeruel. No habrá para qué peleéis vosotros en este caso; paraos, estad quietos, y ved la salvación de Yahveh con vosotros. Oh Judá y Jerusalén, no temáis ni desmayéis; salid mañana contra ellos, porque Yahveh está con vosotros" (2 Cr 20, 15-17).

Así las relaciones entre Dios e Israel, que garantizan la asistencia, están reguladas por la alianza (*berit*), y la conducta que se espera de quienes se comprometen en ella muestra el *ḥesed* de cada uno para con el otro. Las estipulaciones de la concreción del *berit* llevan íntimamente aparejada la predisposición a una mutua consideración de lealtad, como conducta exigida por la relación que se establece; sin la referencia al *ḥesed*, por ambas partes, sería impensable el mantenimiento de la alianza. Por ello en Israel aparece tenaz, arraigada, la íntima convicción de que la asistencia de Dios es algo que cabe esperar de Él, puesto que se fundamente sobre un incondicional compromiso. Al igual que la salvación de Egipto fue interpretada como un acontecimiento nacido del solícito amor divino, así también el Dios del Sinaí, con todo su terrible poder, es un Dios dispuesto a proteger, que permanece real, fiel a sus promesas, y las cumple para favorecer al pueblo de la alianza, como en Dt 7, 9-.12,[36] 1 R 8, 23,[37] Sal 89, 28,[38] e Is 54, 10.[39] También en Is 55, 3.[40]

Esta fidelidad de la asistencia tiene una expresión cargada de sentido en la yuxtaposición de *ḥesed* y *berit* como signos afines de la protección divina. No excluye el castigo de los pecados, sino que se manifiesta precisamente en la utilización del mismo para el restablecimiento de la alianza desviada. Sin embargo, sí impone la predilección incesante por el pueblo elegido, aquél con el que Dios ha establecido el pacto, y al cual, por la misma razón, se ha comprometido a perdonar.

En un primer momento podría estarse dispuesto a afirmar que estas expresiones de la asistencia se hallan, en idéntico sentido, en la consideración de la bondad y misericordia divinas en que otros pueblos creen. Ya las anti-

[36] "Conoce, pues, que Yahveh tu Dios es Dios, Dios fiel, que guarda el pacto y la misericordia a los que le aman y guardan sus mandamientos, hasta mil generaciones; y que da el pago en persona al que le aborrece, destruyéndolo; y no se demora con el que le odia, en persona le dará el pago. Guarda, por tanto, los mandamientos, estatutos y decretos que yo te mando hoy que cumplas. Y por haber oído estos decretos y haberlos guardado y puesto por obra, Yahveh tu Dios guardará contigo el pacto y la misericordia que juró a tus padres".

[37] "Dijo: Yahveh Dios de Israel, no hay Dios como tú, ni arriba en los cielos ni abajo en la tierra, que guardas el pacto y la misericordia a tus siervos, los que andan delante de tí con todo su corazón."

[38] "Para siempre le conservaré mi misericordia, y mi pacto será firme con él".

[39] "Porque los montes se moverán, y los collados temblarán, pero no se apartará de ti mi misericordia, ni el pacto de mi paz se quebrantará, dijo Yahveh, el que tiene misericordia de ti".

[40] "Inclinad vuestro oído, y venid a mí; oíd, y vivirá vuestra alma; y haré con vosotros pacto eterno, las misericordias firmes a David".

guas inscripciones sumerias demuestran que, especialmente del dios local, se esperaba una protección leal, a la que lo obligaba su condición defundador y protector de la ciudad.

Pero las diferencias son notables. Sobre todo, la conexión del *ḥesed* divino con la relación de alianza, que da a la bondad del Dios de Israel un fundamento incomparablemente más firme. Un Dios cuya voluntad pretendía configurar la vida entera de su pueblo con una celosa exclusividad. Por ello la bondad auxiliadora de Dios tiene un sentido íntimo que no se halla en los dioses babilonios de la naturaleza. Si estos pueblos tenían, como garante de que no todo depende de la voluntad divina, la magia y los conjuros, la prohibición de la mántica y de la magia en Israel comportó una consideración cada vez más arraigada de que el hombre depende sólo de la asistencia divina. El carácter propio de las expresiones hebreas sobre la bondad de Dios está constituido sobre la exclusividad, y sobre la irrupción de Su acción en la historia.

El *ḥesed* divino en la obra de Godínez

El término *'ḥesed'* es usado 245 veces en la Biblia hebrea. Inclinación sistemática de Yahveh a prestar asistencia, ésta se concreta en un sentido opuesto al espontáneo y amoroso,[41] pues Él se compromete a prestarla en mutua consideración con cada miembro de la comunidad, y es a este compromiso al que apela David, en la obra de Godínez, cuando efectúa su petición de perdón a Dios, que se despliega sobre el alegato de la transformación que el propio rey, a través de su arrepentimiento, opera en sí mismo, en el sentido originario de la palabra *'tešuvá'* o contrición, un retorno a Dios del pecador extraviado, que connota, en el judaísmo, el auto-conocimiento que permite reencontrarse con quien se era antes de acometer el acto que comporta la afrenta. Una reflexión sobre sí mismo que es liminar condición para que Dios asista al hombre con el perdón. Interesa subrayar que el perdón no se da en respuesta a un merecimiento que tenga que ver con una nueva caracterización de la personalidad de David, sino como resultado del compromiso establecido por Dios con quien el rey era y vuelve a ser, tras recobrarse a sí mismo al arrepentirse de las innobles acciones perpetradas. Cabe recordar, en este sentido, que Godínez no hace de David un paradigma de virtud. Natán lo define como tirano,[42] y parece que el autor no vacila en subrayar su crueldad para con Urías, y el cinismo con que hace que sea éste el que elija su propia desgracia, haciéndole con posterioridad responsable de la decisión de volver a la contienda. Bolaños Donoso ha argüido, en este sentido, que se eluden, en la obra,

[41] Véase Sakenfeld: 1978.

[42] II, vs. 2755-2759.

> "las condiciones impuestas por el Todopoderoso como penitencia, lo que, según los estudiosos, puede llevar a pensar que Godínez aprobaba la acción acometida, o al menos la disculpaba por ser un rey la persona que la había realizado" (Bolaños Donoso: 1983: 301).

A diferencia de esta estudiosa, no pensamos que se dé aprobación de las acciones de David en la comedia de Godínez, y las condiciones que impondría Dios como penitencia, según la percepción de Bolaños Donoso, se corresponderían con cierta consideración del Dios de los católicos, pero en modo alguno con la concepción del perdón que los judíos mantienen, y que hemos esbozado en líneas anteriores. Por el contrario, Godínez no ignoraba que, en la tradición a la que él por nacimiento pertenecía, David era aquél de quien se dice que "Yahveh se ha buscado un varón conforme a su corazón".[43] David no es elegido por Dios debido a la ejemplaridad de sus decisiones o acciones, o por la pureza y bondad de sus deseos, sino porque él es quien mejor responde a los designios divinos: en los dos pasajes que a continuación se refieren: "cuando Salomón era ya viejo, sus mujeres inclinaron su corazón tras dioses ajenos, y su corazón no era perfecto con Yahveh su Dios, como el corazón de su padre David,"[44] y "anduvo en todos los pecados que su padre había cometido antes de él; y no fue su corazón perfecto con Yahveh su Dios, como el corazón de David su padre",[45] el corazón de David se describe como 'estando con Yahveh', contrariamente al de su sabio hijo. Pensamos que Johnson[46] estaría en lo cierto al afirmar que 1 S 13, 14 se referiría al corazón de David, pero lo hace por igual al de Yahveh, ya que el del primero es conforme al de Dios al no oponerse al propósito de Éste, y ello se avendría bien con una serie de pasajes en 1 S que tienen en común dos cosas: cada uno trata de la supeditación de un agente a favor del otro; los dos refieren la condición del agente elegido por Dios. 1 S 2, 35 describe al sacerdote fiel "que haga conforme a mi corazón y a mi alma". Hacer algo de acuerdo con el corazón y el alma de Yahveh es hacer lo que Él dispone y quiere que se haga. Esta referencia implica que el sacerdote escoge hacer (lo que comporta que su corazón elige la decisión) lo que Yahveh ha propuesto. Así, el corazón del agente humano será idéntico, en su propósito, al de Dios, porque decide lo que está en su corazón y en el divino. David no es elegido por Dios debido a la intrínseca bondad de sus acciones, sino porque de algún modo está inclinado a hacer aquello que responde al designio divino, haciéndolo suyo.

De este modo, las decisiones de David, aun cuando a los ojos humanos puedan parecer arbitrarias o vacilantes, cuando no abiertamente atroces –el

[43] 1 S 13, 14.
[44] 1 R 11, 4.
[45] 1 R 15, 3.
[46] Véase Johnson: 2012.

procurar la muerte de Urías al hacer que se le sitúe en primera línea de batalla, su indecisión de responder con justicia a la barbarie del Amón que viola a Tamar, o la idéntica tibieza que muestra ante la rebelión de Absalón– son sabias desde la perspectiva de Dios, pues Él tiene como propósito que sea Salomón quien continúe la dinastía davídica, y es en este sentido en el que Aquél prefiere las cualidades del indeciso David, de quien se dice que su corazón es conforme al de Yahveh porque sus decisiones le conducen a actuar como Él dispone. Sin embargo, como Johnson indica, de lo anterior "no se sigue necesariamente que estas cualidades sean piadosas" (Johnson: 2012: 466) desde una perspectiva humana.

MIQUEL BELTRÁN Y MIGUEL RIERA
INSTITUTO DE ESTUDIOS HISPÁNICOS EN LA MODERNIDAD-UIB

BIBLIOGRAFÍA

ACKERMAN, JamesS. (1990). ""Knowing Good and Evil: a Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2". *Journal of Biblical Literature*. 109. 40-65.

ACKERMAN, JamesS. (1991). "Who Can Stand before Yhwh, This Holy God? A Reading of 1 Samuel 1-15". *Prooftexts*. 11. 1-25.

AMIT, Yairah.(1992). "The Glory of Israel Does not Deceive or Change His Mind: On the Reliability of Narrator and Speakers in Biblical Narrative". *Prooftexts*. 12. 201-212.

ANÍBAL, ClaudeE. (1925). "*Voces del cielo*: A Note on Mira de Amescua". *The Romanic Review*. 16. 57-70.

ANÍBAL, ClaudeE. (1927). "Another Note on the *Voces del cielo*".*The Romanic Review*. 18. 57-70.

ASENSIO, Félix.(1944). "Un aspecto de la asistencia divina en el Antiguo Testamento". *Sal Terrae*. 32. 689-697.

ASENSIO, Félix.(1945). "Un aspecto de la asistencia divina en el Antiguo Testamento". *Sal Terrae*. 33. 23-26.

BOLAÑOS DONOSO, Piedad.(1983). *La obra dramática de Felipe Godínez (Trayectoria de un dramaturgo marginado)*. Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla.

BOSWORTH, David A. (2006). "Evaluating King David: Old Problems and Recent Scholarship". *The Catholic Biblical Quarterly* 68. 191-200.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. En Madrid, por Luis Sánchez, impresor del Rey, N. S.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. (2006). *Tesoro de la lengua castellana o española*. I. Arellano y R. Zafra (eds.). Madrid: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert-Real Academia Española-Centro para la edición de clásicos españoles.

DÍAZ JIMENO, Felipe. (1987). *Hado y fortuna en la España del siglo XVI*. Madrid. Fundación Universitaria Española.

ESTEVA DE LLOBET, Lola. (2013). "Poder humano y potestad divina en el teatro de Tirso de Molina: *El burlador de Sevilla* y *El condenado por desconfiado*". *Teatro y poder en el Siglo de oro*: 95-108. M. Insúa y F. Schmelzer (coords.) Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.

FAUR, José(1986). *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*. Bloomington. Indiana University Press.

FILÓN DE ALEJANDRÍA. (2009). *Obras completas*. Volumen I. Madrid: Editorial Trotta.

FRETHEIM, Terence E. (1985). "Divine Foreknowledge, Divine Constancy and the Rejection of Saul's Kingship". *The Catholic Biblical Quarterly*. 47. 595-602.

GARCÍA-MORENO, Antonio. (1977). "Juan de Pineda, exégeta de Job". *Estudios bíblicos*. 35. 20-44.

GEORGE, MarkK. (2002). "Yhwh's Own Heart". *The Catholic Biblical Quarterl.y* 64.442-459.

GODÍNEZ, Felipe(2013). *Las lágrimas de David*. Ed. G. Vega García-Luengos, *Canon 60 delTC/12* (Patrimonio del teatro clásico español. Textos e instrumentos de investigación), *http://tc12.uv.es/index.php/produccion-cientifica/edicion-del-patrimonio-teatral/canon-60*.

GOWAN, Donald E. (1994). *Theology in Exodus. Biblical Theology in the Form of a Commentary*. Louisville. Westminster. John Knox Press.

GREEN, Otis H. (1969). *España y la tradición occidental. El espíritu castellano en la literatura desde "El Cid" hasta Calderón*. 4 volúmenes. Madrid. Editorial Gredos. El original en inglés es de 1964.

HERSKOVITS, Andrew. (2005). *The Positive Image of the Jew in the 'Comedia'*. Nueva York. Peter Lang.

HERSKOVITS, Andrew. (2008). "The Judaization of Christianity in Felipe Godínez's *Ester* Plays". *Bulletin of the* Comediantes. 60. 51-70.

HUGHES, Ann N. (1984). *Religious Imagery in the Theater of Tirso de Molina*. Macon. Georgia. Mercer University Press.

JANZEN, David. (2012)."The Condemnation of David's "Taking" in 2 Samuel 12: 1-14". *Journal of Biblical Literature*. 131. 209-220.

JOHNSON, Benjamin J. M. (2012). "The Heart of YHWH's Chosen One in 1 Samuel". *Journal of Biblical Literature*. 131. 455-466.

KRAUS, Hans-Joachim. (1967). "Der lebendige Gott".*Evangelische Theologie*.27.169-200.

KURTZ, Barbara E. (1986-1987). "The *Agricultura christiana* of Juan de Pineda in the Context of Renaissance Mytography and Encyclopedism". *Inti. Revista de literaturahispánica*. 24-25. 191-202.

KUTSCH, Ernst. (1956)."Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6, 11-24". *Theologische Literaturzeitung*. 81. 75-84.

LEWIS, Theodore J. (2013). "Divine Fire in Deuteronomy 33:2". *Journal of Biblical Literature*. 132. 791-803.

LOFTHOUSE, W. F. (1933). "*Hen* and *Hesed* in the Old Testament". *Zeitschriftfür die Alttestamentliche Wissenchaft*.51. 29-35.

LÓPEZ DE VEGA, Antonio. (2005). *Paradojas racionales. En forma de diálogo entre un filósofo y un cortesano*. Ed., intr., y notas de M. Higuera. Madrid: Editorial Trifaldi.

MAIMONIDES,Moisés. (1994). *Guía de Perplejos*. Ed. y trad. de D. Gonzalo Maeso. Madrid.Trotta.

MENÉNDEZ ONRUBIA, Carmen. (1982). "Hacia la biografía de un iluminado judío. Felipe Godínez (1585-1659)". *Segismundo*.25-26. 1-42.

MISCALL, Peter. (1983). *The Workings of Old Testament Narrative*. Filadelfia. Fortress Press.

MURPHY, Roland E. O. Carm. (1985). "Wisdom and Creation". *Journal of Biblical Literature*.104. 3-11.

NÚÑEZ, César. A. (2007). "Un solitario en la corte. Las paradoxas nacionales de Antonio López de Vega". *Nueva revista de filología hispánica*. 55. 77-119.

PARK, Song-Mi Suzie. (2008). "The Frustration of Wisdom: Wisdom, Counsel, and Divine Will in 2 Samuel 17: 1-23". *Journal of Biblical Literature*. 128. 453-467.

PARKS, Ted. (1997). "Religion and Politics in Felipe Godínez's *El divino Isaac*". *Bulletin of the* Comediantes. 49. 55-66.

PERDUE, I.eoG. (1984). "Is Anyone Left of the House of Saul? Ambiguity and the Characterization of David in the Succession Narrative". *Journal for the Study of the Old Testament*. 30. 67-84.

PINEDA, O. F. M. Juan de. (1589). *Diálogos familiares de Agricultura Christiana*. Salamanca.

PINEDA, O. F. M. Juán de. (1963). *Diálogos familiares de la Agricultura Cristiana*, ed. P. J. Meseguer Fernández, O. F. M. BAE: Madrid.

RAMBELLI, Eda. (1950). *Juan de Pineda, humanista, estudiado en la Agricultura Christiana*. México. Universidad nacional autónoma de México. Facultad de filosofía y letras.

RANCHAWARGER, J. (1978). "Comedic Transformation of Biblical and Legendary Sources in Felipe Godínez's *Los trabajos de Job*", *Romanistisches Jahrbüch* 29: 303-321.

SAKENFELD, Katharine D. (1978). *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible*. Missoula, MT: Scholars Press.

SHERGOLD, N. D. y Varey, J. E. (1963). "Some Palace Performances of Seventeenth-Century Plays".*Bulletin of Hispanic Studies*. 40. 212-244.

SICKER, Martin.(2001). *Between Man and God. Issues in Judaic Thought*. Westport. Connecticut. Greenwood Press.

SORG, Dom Rembert. (1953). *Hesed and Hasid in the Psalms*. St. Louis. Pio Decimo Press.

STERNBERG, Meir. (1985). *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington.Indiana University Press.

SULLIVAN, HenryW. (1976). *Tirso de Molina and the Drama of the Counter-Reformation*. Ámsterdam. Rodopi.

VALENCIA. Juan O. 1977. *Pathos y tabú en el teatro bíblico del Siglo de Oro*. Madrid. Ediciones y distribuciones Isla.

VEGA GARCÍA-LUENGOS, Germán. (1986). *Problemas de un dramaturgo del Siglo de oro. Estudios sobre Felipe Godínez. Con dos comedias inéditas*. Valladolid. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.

VEGA GARCÍA-LUENGOS, Germán(1989). "Una edición crítica para *Las lágrimas de David*, la comedia más difundida de Felipe Godínez". *La edición de textos. Actas del I Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*. P. Jauralde, D. Noguera,y A. Rey (coords.) (Madrid, 1987): 483-491. Londres: Támesis Books.

VON RAD, Gerhard von. (1972). *Wisdom in Israel*. Nashville. Abingdon Press.

WIÉNER, Claude. 1957. *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancient Testament*. París. Letouzeyet Ane.

WOLFSON, Harry. A. (1947). *Philo*. 2 volúmenes. Cambridge, Massachussets. Harvard University Press.

WRIGHT, John W. (1998). "The Founding Father: The Structure of the Chronicler's David Narrative". *Journal of Biblical Literature*. 117. 45-59.

ZIMRAN, Yisca. (2014). "The Convenant Made with David". The King and the Kingdom in 2 Chronicles 21". *Vetus Testamentum*. 64. 305-325.