



Sacred (Con)Texts: Biblical Philosophy and Postmodern Ethics

*(Con)textos sagrados: Filosofía
Bíblica y Ética Postmoderna*

JONATAN CARO REY

Universidad de Deusto
jonatan.caro@deusto.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.40.004>
Bajo Palabra. II Época. Nº 40. Pgs: 75-98



Recibido: 13/02/2025
Aprobado: 15/10/2025

Resumen

Frente al estereotipo relativista o neoconservador, solventes autores como Vattimo o Derrida han defendido una ética postmetafísica vinculante. La Biblia ha jugado en sus propuestas un papel fundamental: por un lado, han recordado que el imaginario bíblico ha sido el sustrato cultural fundamental de la filosofía moral hasta la modernidad; por otro, lejos de proponer un abandono de esa raigambre, han articulado interpretaciones específicamente postmodernas del mismo. Este artículo trata de contribuir a esta línea de trabajo desde otra potente figura bíblica: Job. Para ello repararemos en tres interpretaciones de la obra sapiencial que cubren suficientemente el espectro de las derivaciones modernas: la racionalista, la existencialista y la nihilista. Coherentes con los estudios histórico-críticos actuales, la reapropiación de estas interpretaciones profundiza y potencia el valor que el libro de Job presenta para el diálogo con las éticas postmodernas.

Palabras clave: *Ética postmoderna; filosofía bíblica; archiescritura; kénosis; Job.*

Abstract

Faced with the relativist or neoconservative stereotypes, solvent authors such as Vattimo or Derrida have defended a binding postmetaphysical ethics. The Bible has played a fundamental role in their proposals: on the one hand, they have reminded that the biblical imaginary has been the fundamental cultural substrate of moral philosophy until modernity; on the other hand, far from proposing an abandonment of those roots, they have articulated specifically postmodern interpretations of them. This article tries to contribute to this line of work from another powerful biblical figure: Job. For that, we will look at three interpretations of the wisdom literature that cover sufficiently the spectrum of modern derivations: the rationalist, the existentialist and the nihilist. The reappropriation of these interpretations, in a way consistent with current historical-critical studies, deepens and enhances the value of the book of Job for dialogue with postmodern ethics.

Keywords: *Postmodern ethics; biblical philosophy; arche-writing; kenosis; Job.*

Para Victor Morla, Vicente Vide, Lidia Rodríguez y Pello Azpitarte... *quasi balbutiendo*.

Ya sea como pasado histórico en el que inspirarse (Vattimo), como horizonte desde el que orientarse (Levinas), como residuo del que deshacerse (Rorty) o como prótesis accesoria a instrumentalizar (Habermas), si algún punto suscita el consenso respecto de las relaciones entre religión y ética, es la raigambre religiosa de ésta. Sirva al respecto el balance de Eugenio Trías en *Pensar la religión*:

«Lo propio de la conciencia postmoderna consiste en la aceptación de que la razón no puede autofundarse sino que requiere, para su propia constitución, una trama lingüística y narrativa en la cual se halla entretejida (...) en el subsuelo o en el fundamento de ese entretejido textual o narrativo se apercebe una raíz de naturaleza cultural que remite a un marco religioso... Al final del episodio postmoderno sobreviene ese reconocimiento de las raíces religiosas que subyacen, a modo de revelaciones simbólicas inconscientes, a los diferentes marcos culturales, con sus formas propias de leguaje, narración y escritura...».¹

Desde esta perspectiva la recepción postmoderna de la Biblia no sólo no resulta contradictoria, sino que se presenta como un programa coherente y casi obligado de reapropiación postmetafísica de la misma. La propuesta más conocida al respecto nos ha llegado de la mano de Gianni Vattimo, quien en obras como *Crear que se cree*, *Después de la cristiandad* o *El futuro de la religión*, nos invitaba, con enorme persuasión, a (re)pensar la *kénosis* como referencia ética postmoderna.

1. El evangelio postmoderno: la ética kenótica de Vattimo

Caídos los metarrelatos modernos que negaban la legitimidad de Dios como concepto-experiencia (bien por razones científicas de no verificación, bien por razones ilustradas de superación histórico-racional de su necesidad y pertinencia), la reapropiación de la experiencia y la narrativa religiosas por parte de la ética es posible², siempre y cuando se renuncie a las pretensiones objetivistas a favor de una concepción metafórica de la tradición y sus motivos, en la línea abierta por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Sin embargo, la filosofía de la religión de Vattimo responde a razones mucho más profundas que a lo meramente facultativo. Considera que la posibilidad misma de este pensar postmetafísico se encuentra en las raíces cristianas de la cultura occidental en la que ha surgido. Pensar la *kénosis* no es sólo legítimo, es necesario si se quiere extraer todo el potencial hermenéutico del pensamiento débil y la postmodernidad:

¹ Trías, E., *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997, pp. 34-35.

² Vattimo, G. *Después de la Cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 26-28.

Si me pregunto, o nos preguntamos, porque una visión de la historia del ser como debilitamiento nos parece (como yo, al menos creo) convincente, la respuesta que se me ocurre es: porque somos herederos de una tradición que se ha alimentado de valores “cristianos” como la fraternidad, la caridad, el rechazo de la violencia, todo ello fundado en una doctrina que tiene en su centro, ya en el Antiguo Testamento, la idea de la redención y la idea de la Encarnación, o, como la llama San Pablo, de la *kénosis* de Dios... si la secularización es el modo en que se actualiza el debilitamiento del ser, esto es, la *kénosis* de Dios, que es el núcleo de la historia de la salvación, esta ya no deberá ser pensada como un fenómeno de abandono de la religión, sino como actualización, aunque paradójica, de su íntima vocación.³

Toda la apuesta por la *ontología del declinar*⁴, tan característica de Vattimo, se muestra deudora de esta clave evangélica: *Dios se hace hombre en Jesús*. La omnipotencia asume la debilidad humana (varias son las alusiones al famoso himno de Pablo en la Carta a los Filipenses) inaugurando así, desde el principio, la historia de occidente como paulatina Muerte de Dios; un Dios que con la *kénosis* legitima y promueve “la disolución de su trascendencia”.⁵ Esta constatación de la raigambre cristiana de la experiencia postmetafísica es importante de cara a la filosofía moral, toda vez que, como el propio Vattimo ha subrayado en varios lugares, la superación de la metafísica no se basa tanto en motivos teoréticos como en razones éticas. Si tras el desenmascaramiento de la metafísica pensásemos en acceder a un espacio de realidad verdadera (el rostro auténtico detrás de las máscaras), habríamos vuelto a caer en su propia lógica. No se abandona la metafísica por consistir en un conocimiento falso que distorsione la realidad a favor de otro conocimiento pretendidamente verdadero. El abandono de la metafísica se debe a que lo despreciado y marginado (el cuerpo, la sensibilidad, lo caduco, lo bajo) alza la voz ética y reivindica una atención que le ha sido negada por el dominio metafísico: en nombre de una administración universal, impersonal planificada, eficiente y coherente con su fundamento último, la metafísica desprecia la particularidad y la diferencia; todo lo accesorio o secundario, lo prescindible, disonante, distorsionante.

Así pues, lo contingente, lo caduco, lo débil, lo minoritario, ... todo aquello que no forma parte de la ideología del dominio (por exclusión impuesta o convencida renuncia), es lo que alza la voz ética (no el discurso teórico) contra la lógica metafísica del fundamento último, tal y como Vattimo la concibe siguiendo de cerca a Adorno. Lo imprevisto y lo imprevisible es obviado o eliminado por la lógica del fundamento último no sólo, ni principalmente, en el plano teórico, sino en el preminente plano ético, como los hornos crematorios de Auschwitz nos recuerdan

³ Ibid., pp. 35-36.

⁴ La expresión, lograda síntesis del tratamiento de la metafísica por parte del autor, encuentra su primera y más sistemática exposición en *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992.

⁵ Vattimo, G. *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 38. Sería teológicamente más adecuado hablar de “relativización”.

desde su siniestro silencio “monumental”.⁶ Desde esta clave se entiende la insistencia en valores como la solidaridad y la caridad, articulados en torno a la salvaguarda de la particularidad y lo contingente. Tanto Vattimo como Rorty han defendido la primacía de estos valores en contextos de democracia postmetafísica.⁷

Pues bien, esta axiología cobra una especial relevancia si se la piensa en términos cristológicos, de acuerdo con la idea de la kénosis como premisa cultural de la desfundamentación metafísica. Para entender tal alcance es preciso recordar que las disputas cristológicas en torno a la naturaleza humana y/o divina de Jesucristo, se resolvieron a favor de la *dualidad unitaria* – desde luego antes, pero de la manera más explícita en el Concilio de Calcedonia (451) -. Este dogma cristológico que afirma a Jesucristo como *perfectamente Dios y perfectamente hombre*, responde no tanto a razones de ortodoxia como de ortopraxis: no estaba en juego tanto la certeza cognitiva como acompañar la experiencia de la fe y cimentar la certeza de la salvación. En efecto, las razones de esta cristología, paradójicamente, no son cristológicas sino soteriológicas: si Jesús no es *Dios*, no habría sido dada *la salvación en Él* (un hombre no puede salvarnos), así que continuaría para los creyentes la historia de la salvación; si Jesús no fue *hombre* no nos fue dada la salvación *a nosotros*, pues, según la ontología vigente, ese perfecto Dios no habría asumido en sí mismo la humanidad a salvar.⁸ La kénosis supone, por tanto, la ascensión radical de la contingencia por parte de lo divino como forma fundamental de salvación.⁹

Cerca de la propia lectura de Vattimo, pero ampliándola sensiblemente desde estas apreciaciones, podríamos decir que la “caridad postmoderna” no puede entenderse desde una perspectiva externa, sino que, conforme a la cristología kenótica, ha de concebirse como asunción de la contingencia ajena en la propia vida. Frente a una moral postmoderna laxa, asistencial y cosmética, la caridad kenótica sostiene que lo que nos permite trascender la egolatría solipsista del subjetivismo moderno no es la *apertura a la alteridad* (la verdadera diferencia) sino *la incorporación de la misma*: no sólo *permitir al otro exponer y escuchar sus razones y experiencias*, sino *incorporarlas en nuestros discursos intelectuales y en nuestros cursos de acción*. Esta caridad kenótica postmoderna llama a una *con-vivencia* basada no en la mera *tolerancia* (que nos hace *permisibles* a pesar de nuestra desacertada contingencia según el juicio ajeno) sino en el *respeto* (que nos hace *respectivos* precisamente desde esa vivencia común de la insuperable contingencia).

⁶ Una magnífica exposición de esta temática puede encontrarse en el capítulo “Metafísica, violencia, secularización” recogido por Vattimo en su compilación *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 63-88.

⁷ Rorty, R. y Vattimo, G., *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona, Paidós, 2006.

⁸ González, J.I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Santander, Sal Terrae, 1984, p. 439.

⁹ Lo cual implica a su vez la necesidad de matizar la interpretación de Vattimo: la kénosis no puede leerse tanto como la disolución de la trascendencia sino como la consagración de la contingencia.

2. El secreto ético de la Escritura: la lectura derridiana del *sacrificio de Isaac*

Antes de la propuesta de Vattimo, Jacques Derrida había avanzado sin parangón en la recepción postmoderna (o cuanto menos postmetafísica) del legado bíblico. Repararnos en las reflexiones dedicadas al sacrificio de Isaac y, particularmente, a la figura de Abraham en *Dar la muerte*. Por tres grandes motivos: en primer lugar por la importancia que presenta el primer patriarca para un autor de ascendencia judía como él; en segundo lugar porque en Abraham parece que encontramos el paradigma del acatamiento incondicional y acrítico como prerrogativa ética de un obrar humano “exitoso”; y, por último, quizá lo más relevante para estas páginas, porque la interpretación derridiana de esta figura veterotestamentaria matiza una expresión a nuestro juicio imprecisa que Vattimo realiza al polemizar con las teologías de lo Totalmente Otro: “En cierto sentido, y dicho sea aquí, obviamente, sin ninguna implicación antisemita, el Dios que se deja descubrir de nuevo como totalmente otro al final del proceso de secularización es más el Dios del Antiguo Testamento que el del Nuevo”.¹⁰ La afirmación de la *kénosis* como un paso allende la disolución de la trascendencia lleva a Vattimo a la afirmación indirecta del Dios veterotestamentario como un Dios trascendente y violento. Y si la imagen divina parece más “amable” en el Nuevo Testamento (o hemos sido educados para que así nos parezca), no hay que olvidar que ambos son el mismo Dios. ¿Cabe retomar también, frente a la unilateralidad de Vattimo, la versión veterotestamentaria de ese Dios para el diálogo con la postmodernidad?

El estudio de las reflexiones de Derrida en torno al *sacrificio de Isaac* es interesante al respecto. Máxime cuando tras su lectura entendemos el papel que juega Abraham en el conjunto de la obra del pensador francés como “figura desde siempre *dominante*”.¹¹ La mayor o menor recurrencia de Abraham en el corpus derridiano es irrelevante para leer en esta ambigua afirmación una declaración acerca de la centralidad de la figura patriarcal en su proyecto. Sobre todo a la luz de este fragmento:

El brevísimo relato de lo que denominamos “el sacrificio de Isaac” o “Is’hac maniatado” (Chouraqui) no permite ninguna duda respecto a este hecho: Abraham guarda silencio, al menos en lo que concierne a la verdad de lo que se dispone a hacer. En cuanto a lo que de ello sabe pero también en cuanto a lo que no sabe y que, finalmente, no sabrá jamás. De las singulares llamadas y de la orden de Dios, Abraham no dice nada a nadie. No revela su secreto, no lo divulga en ningún espacio familiar o público, ético o político... decisión

¹⁰ Vattimo, G. *Después de la Cristiandad*, op. cit., p. 51.

¹¹ El subrayado es del autor y daría para una profunda reflexión: ¿Qué quiere decir Derrida con la aparentemente inocente afirmación *la figura desde siempre dominante*? ¿Es Abrahán la figura dominante *desde siempre* por cuanto que está presente desde el inicio de todo *tiempo*, o desde el momento en que “lo que ocurriría” empezó a *contar* en detrimento de lo que *ya* o *todavía* no contaba, lo no contado, o lo incontable? ¿Es Abrahán la figura *dominante* en el libro de Derrida o en nuestra historia? ¿*Dominante* en cuanto figura recurrente o en cuanto figura dominadora?

responsable de un secreto doble y doblemente asignado. Primer secreto: no debe desvelar que Dios le ha llamado y le ha pedido el mayor sacrificio en el cara a cara de una alianza absoluta. Dicho secreto, él lo conoce y lo comparte. Segundo secreto, pero archi-secreto: la razón o el sentido de la petición sacrificial. Al respecto, Abraham está obligado al secreto sencillamente porque ese secreto sigue siendo secreto para él. Está obligado entonces al secreto no porque comparte sino porque no comparte el secreto de Dios. Aunque esté como pasivamente obligado de hecho a ese secreto que ignora, como nosotros, se hace cargo también de la responsabilidad pasiva y activa, decisoria, de no plantear ninguna pregunta a Dios, de no quejarse, como Job, por lo peor que parece acecharle con la petición de Dios.¹²

El prefijo que acompaña a ese segundo grado que alcanza el secreto del que se responsabiliza Abraham (eso que no sabe ni siquiera él, las razones o el motivo de la petición de tan terrible sacrificio), conecta la cuestión del archi-secreto abrahámico con la noción central de la gramatología: la *archiescritura*. Cristina de Peretti ha arrojado luz sobre este concepto (oscuro y difícil) en una magnífica obra de síntesis e interpretación dedicada a Derrida y avalada por él en el prólogo a la misma.¹³ Insiste la autora en que el valor de la escritura que la gramatología reivindica frente al logofonocentrismo, no puede entenderse desde la ordinaria, como si cualquier escribir fuera reivindicado como anterior u ontológicamente prioritario y fundamental con respecto a la voz y el habla. Cuando Derrida afirma que la escritura funda el lenguaje y el habla, se está refiriendo a ese principio de articulación formal (origen constantemente diferido, dice la autora) que todo lenguaje, en cuanto institución de sistema de signos, requiere. Ahora bien, “la institución implica duración y la duración de un signo supone su inscripción en una huella que lo conserva como diferente de todo otro signo”.¹⁴

Simplificando la intrincada teoría derridiana, podríamos decir que la archiescritura hace referencia a esos signos primigenios (referencias gestuales, lingüísticas, fonéticas o gráficas, ... signo por tanto en general) a partir de los cuales se articulan las diferentes comunicaciones humanas. Ahora bien, si a Derrida le interesa articular esa archiescritura desde la noción de la *huella*, es para evitar que ese principio de articulación se considere presentable y agotable en los parámetros de un lenguaje concreto, *dominado* siempre por una *presencia*.

En efecto, según el diagnóstico de Derrida (deudor de Nietzsche) la primacía de la voz y la marginación de la escritura (ejemplarmente defendida por Sócrates-Platón en el *Fedro*) responde a las necesidades de la *metafísica de la presencia*, para la que la *verdad* consiste en la *re-presentación* de lo real: volver a hacer presente lo fundamental; que el fundamento, esa fuerza que sustentó en un momento deter-

¹² Derrida, J., *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 142.

¹³ Peretti, C. de, *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.

¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

minado una presencia victoriosa y dominante, no deje de estar presente, a fin de perpetuar el dominio. Una custodia de la *presencia* que, en estos exigentes términos, sólo es discursivamente posible desde *la voz*. La razón metafísica es un onanista *oírse-hablar* que necesita excluir o degradar la escritura a forma secundaria del *pensar-decir* (usando la expresión de Trías) en la medida en que ésta es un “significante exterior, sensible, espacial, que interrumpe la presencia a sí”.¹⁵ Sócrates siempre tiene razón, posee la verdad, re-presenta la realidad, sobre todo, porque *siempre está presente* para decir una palabra más, para decir la última palabra; para no permitir, por un lado, que sus palabras tengan otra *interpretación diferente* (primer sentido de la *différance*) que la que él (a cada momento *presente*) *sabe (decide)* darle; y por otro, para impedir que sus interlocutores dispongan de un tiempo *diferido* (segundo sentido de la *différance*) en el que reparar y reflexionar con *di-stancia* antes de responder y concluir.

Sócrates (servidor de la metafísica de la presencia, maestro del logofonocentrismo) siempre tiene razón (logos), evita la *di-stancia* y mantiene su *status* porque su voz (*phoné*) siempre está *presente* impidiendo la *ausencia* (lo diferido, el “tiempo para...”). El balance de Peretti es muy claro y permite apreciar el aporte de la crítica derridiana a un posible pensamiento postmetafísico opuesto a la lógica del dominio del fundamento último:

Despreciar la escritura, rebajarla y relegarla a simple función secundaria, instrumental y representativa del habla responde, por parte del pensamiento tradicional... a la irreprimible compulsión de reducir lo otro a lo propio, a lo próximo, a lo familiar, de reducir la diferencia a la identidad a fin de crear de este modo el ilusorio fundamento del saber clásico: el del mito de la presencia total y absoluta que coincide inevitablemente con el del habla pura (supremacía occidental del lenguaje hablado sobre el escrito).¹⁶

No obstante lo dicho, el propio tratamiento platónico de la escritura como *fármaco* sugiere una ambigüedad que, a los ojos de Derrida, puede malograr la reivindicación de la escritura como principio de deconstrucción del logofonocentrismo. Platón presenta la escritura como un *re-medio* (*phármakon*) que no deja intacto al paciente: el *re-medio* contra el olvido – *mediación* para la *memoria afectada*, la memoria como *paciente* – puede ser peor que la *enfermedad*; sus efectos secundarios (tergiversación, falsificación, omisión) pueden resultar aún más graves. Pero en el famoso pasaje del *Fedro* hay un tipo de escritura que no parece poner nervioso al rey: la escritura de los escribas que se limitan a transcribir. Pues bien, para evitar pensar la archiescritura en estos términos, igualmente logofonocéntricos, Derrida inserta en su noción el concepto freudiano de la “huella”:

¹⁵ Derrida, J., *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p. 146.

¹⁶ Peretti, C. de, *Jacques Derrida*, op. cit., p. 31.

La última parte de la conferencia concernía a la archiescritura cómo borrarse: del presente, y así, del sujeto, de su propiedad y de su nombre propio. El concepto de sujeto (consciente o inconsciente) remite necesariamente al de sustancia-y, en consecuencia, de presencia- del que ha surgido. En consecuencia, hay que radicalizar el concepto freudiano de huella y extraerlo de la metafísica de la presencia que lo sigue reteniendo... La huella es el borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia, está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable, de la desaparición de su desaparición. Una huella imborrable no es una huella, es una presencia plena, una sustancia y móvil incorruptible, un hijo de Dios, un signo de la parusía y no una semilla, es decir, un germen mortal.¹⁷

Al igual que una huella imborrable no sería propiamente una huella, una archiescritura *presentable* (delimitable, referenciable) no sería tal. La archiescritura no es un ente sino un dinamismo, no es un cimiento sino un acontecimiento, el proceso de la diferencia que experimenta el *deudor* (hablante-escritor) que reconoce una deuda (el sistema semiótico que hace posible el habla y la escritura) con un *acreedor irreconocible* (la archiescritura como metáfora de la *differánce*): deuda con los signos que posibilitan la comunicación, y que no pueden ser presentados-definidos, identificados - sin interrumpir arbitrariamente las múltiples asociaciones en el tiempo (filología, etimología, ...) y en el espacio (versiones y perversiones del habla y la escritura). Las cuales llevan de una influencia a otra hasta posibilitar el lenguaje concreto que hemos recibido.

Aclarado esto podemos entender la conexión entre la *archiescritura* como principio de la *differánce* gramatológica y el *archisecreto* de Abraham como clave hermenéutica del *sacrificio de Isaac*. Y es que éste, al igual que la archiescritura, no es el secreto primigenio en el sentido del conocimiento último que no puede ser revelado por su portador: esto es propio del nivel inmediato del secretismo abrahámico. En efecto, Abraham no puede confesar ni a Sara ni a su propio hijo lo que sabe (presumiblemente con desgarró): que va a ofrecer a Isaac en Holocausto. Pero el archisecreto es el secreto último (o condición de todo secreto, siguiendo la analogía con lo expuesto en torno a la archiescritura), precisamente *porque no se sabe*: Abraham guarda secreto de lo que sabe que va a hacer.... y – sobre todo- de que no sabe las razones por las que se le exige ese holocausto; la *razón última del secreto*.

Aceptando su posición frente a Dios, no trata de reducir la experiencia a sus parámetros: más fácil habría sido confesar lo que va a hacer y presentarse como una víctima de la sinrazón divina. Confesarlo siquiera a Sara, que en el contexto de una cultura patriarcal poco podría haber hecho por impedirlo, quizá habría contribuido a lavar o a aminorar la mala conciencia de su esposo, aliviando su carga al compartirla. Y sobre todo habría *reenviado* a Dios la responsabilidad final del acto. Pero guardando el archisecreto Abraham se hace copartícipe del silencio divino

¹⁷ Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 314-315.

(re-ligare). Como si aceptara que su propio sistema humano y cultural (el mismo que le dicta lo inadecuado del sacrificio, opinión que no puede dejar de compartir con cualquier otro ser humano, máxime siendo Isaac el hijo del que dependería su descendencia en el contexto de un sistema patriarcal), sólo puede entenderse como *don de algo que se le escapa*. Al igual que en la archiescritura, la *remisión de toda presencia a una ausencia* (como *presencia diferida y diferente* que posibilita toda presencia como sistema estable y coherente) parece ser la clave de lectura que se debe custodiar ante la posible reacción irresponsable de quienes juzgarían el principio ausente – diferido y diferente - (archiescritura) en los términos que dicta el sistema presente (escritura, semiótica patriarcal), posibilitado por esa ausencia radical.

Obviamente, la ética que se desprende de esta asunción del archisecreto marca una actitud ante sus semejantes (los *otros iguales a sí*, los diferentes) muy distinta a la logofonocentrista ¹⁸. Abraham frente a Sócrates: si éste se caracteriza por el hablar constante y presente, que conoce la verdad, la domina y la administra frente al resto de interlocutores a los que trata de sacar de su error, el patriarca se caracteriza por el silencio recogido, por cierta *ausencia constante* aún en su respuesta *presente* (“Dios proveerá”). Respeto del otro que no sabe, lo que él tampoco sabe. En último término, honestidad y humildad del que no pronunció esta frase, frente a la falsa modestia de quién sí la dijo: “sólo sé que no se nada”.

3. *Job* en la filosofía moderna: racionalismo, existencialismo, nihilismo.

Estas reflexiones en torno a Derrida nos invitan a no descuidar el Antiguo Testamento en esa posible revisión postmetafísica de la Biblia, magníficamente sugerida por Vattimo a propósito de la kénosis neotestamentaria. Apuesta en efecto fructífera que, al tiempo que permite ilustrar con relatos narrativos altamente elaborados las ganancias (donde las hay) de la ética posmoderna, nos ofrece estímulos concretos para seguir pensando sus matices, dimensiones y también sus límites.

Con ánimo de contribuir a esta empresa, nos atrevemos a sugerir la conveniencia de visitar filosóficamente otra figura bíblica veterotestamentaria: *Job*. Sobre todo porque conecta a la perfección (o puede hacerlo) con algunas de las preocupaciones fundamentales de la filosofía moral en tiempos de postmodernidad; pero también porque a lo largo de la filosofía y la literatura modernas, *Job* ha sido objeto de atención por grandes pensadores como Kant, Kierkegaard o Kafka. Sin olvidar ni menospreciar otros interesantes acercamientos al libro sapiencial (como la interpretación neoplatónica de Ibn Ezra o la metapsicológica de Jung), nos centramos en estos tres autores porque de su mano podemos cubrir, siquiera sucintamente, las

¹⁸ A este respecto es interesante la provocación derridiana a pensar la posible descendencia abrahámica de la literatura como institución occidental moderna que trata de desvelarlo y ocultarlo todo: en Derrida, J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 170.

tres grandes versiones de la modernidad filosófica: la *racionalista* (crítica, en el caso kantiano), la *existencialista* (incipiente y no exenta de cierto “romanticismo” en el caso de Kierkegaard) y la *nihilista* (de la mano de Kafka, según la interpretación que de su obra literaria nos ofrece el Dr. Sánchez Meca)¹⁹.

3.1. La lectura crítica de Kant

La llamada *historia de la recepción* (cuyo sujeto incierto corre el peligro de difuminar nuestra responsabilidad como intérpretes) tiende a clasificar como secundarios ciertos textos de los grandes pensadores. En ocasiones dicha tendencia, didácticamente comprensible dada la extensión y profundidad de su obra, resulta además nociva. Pues lo etiquetado de secundario suele traducirse fácilmente como prescindible, a la hora de decidir qué hay que leer necesariamente de un autor para entenderlo suficientemente bien y qué no. Tal es el caso del opúsculo de Kant: *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*.

Ateniendo a su significado etimológico inmediato, Kant comienza el ensayo definiendo la teodicea como “la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se muestra como adecuado a ningún fin”²⁰. Y es que la Razón (con mayúscula) sospecha – y no sin razón (veremos si en minúscula) – que la cuestión del mal difícilmente puede enmarcarse en una hipotética finalidad capaz de avalar la Justicia y Sabiduría divinas: la constatación insoslayable del dolor, provocado y/o padecido, puede ser teológicamente coherente con un Dios justo o sabio; pero no con un Dios justo y sabio.

Trasladando la cuestión al imaginario judicial – puesto que de una *acusación* a Dios ante el tribunal de la Razón se trata - Kant otorga al acusado, ante todo (y antes que nada) el derecho a la legítima defensa. Incontestablemente sabia, al menos en este punto, su Divina Majestad se abstiene de revelaciones directas y tormentosas epifanías, delegando su defensa (como es procesalmente habitual) en un profesional de la esfera judicial. Si es célebre la figura del *abogado del diablo*, Kant nos presenta el *abogado de Dios*: esa razón (una parte de la Razón) que trata de exponer humanamente (por más que trascendentalmente) los motivos que, frente a las faltas que la acusación trata de imputarle, *abogan* por la defensa de la *sabia justicia divina*. Pero he aquí que los titánicos esfuerzos de este pobre letrado son tan encomiables como vanos. Las tres líneas probatorias en las que basa la inocencia de su defendido fracasan debido a:

¹⁹ Coherentes, en lo fundamental, con la exégesis bíblica actual. Basta leer al respecto (y sobra) el magistral y titánico comentario de Víctor Morla: *Libro de Job: Recóndita armonía*, Estella, Verbo Divino, 2017.

²⁰ Kant, I., *Sobre el fracaso de todo posible ensayo en teodicea*, Madrid, Encuentro, 2011, p. 15.

1. lo *absolutamente inadecuado del mal a cualquier fin* (la existencia misma del *mal en sí*, que no sirve para nada *bueno*). Esta primera línea de defensa fracasa porque ni se puede negar la existencia empíricamente constatable del mal, ni se puede tratar de salvar a Dios alegando que en su acto creador no ha podido evitarlo, pues si Dios no puede... ¿quién podría? En efecto todos los malvados, humanos infinitamente menos capaces que Dios, quedarían automáticamente absueltos del mal que causan y que, inscrito en su naturaleza, ni Dios mismo habría podido evitar. Conclusión anarcocriminal que a todas luces repele a la razón (sobre todo a la razón práctica);
2. lo *relativamente inadecuado del mal a cualquier fin* (la existencia del dolor, *presuntamente*, como *medio necesario* para el logro de un fin superior). Esta segunda línea fracasa porque no se entiende por qué Dios, a la vista de no poder crear una criatura separando su felicidad y su miseria, creó sin tener en cuenta nuestro propio *cálculo* y capacidad al respecto; si vamos a sufrir inevitablemente con vistas a una felicidad mayor – por comparación con el sufrimiento menor - ¿no deberíamos poder escoger según nuestras fuerzas; las de cada cual? Kant parece compartir aquí el pesimismo de esa sabiduría de Sileno: lo mejor sería no haber nacido, lo segundo mejor, morir pronto;
3. la *inadecuación entre los males padecidos y el mérito o demérito* correspondiente (equilibrio entre conducta buena o mala y premio o castigo merecidos): el último intento de defensa de la *sabia justicia divina* cae por la evidencia de que a los malos, les va a veces muy bien y a los buenos muy mal. Respecto de los primeros, no se puede presuponer en ellos – como pretende ingeniosamente el abogado de Dios - una mala conciencia como castigo interno, la cual es más bien – y al contrario - un castigo para los buenos; tampoco se puede defender que el sufrimiento de los buenos sea un mal necesario para conformar en ellos la virtud y engrandecerla. En todo caso esto podría justificar el sufrimiento anterior a la virtud, el *sufrimiento para la virtud*, pero no el sufrimiento como consecuencia del obrar virtuoso, el *sufrimiento por la virtud*. Y tampoco sirve trasladar la ecuación entre virtud y felicidad a la vida post mortem. Kant es mordaz al respecto: *Está suposición también es arbitraria... Pues ¿qué encuentra la razón como hilo conductor para su suposición teórica sino la ley de la naturaleza? ... ¿cómo puede esperar que el curso de las cosas regido por el orden de la naturaleza, que en este mundo es sabio por sí mismo, sea poco inteligente en un mundo futuro, precisamente según la misma ley?*²¹

Evidenciado *a posteriori* su fracaso y visto el caso para sentencia, conviene que no nos apresuremos a menospreciar profesionalmente a este pobre abogado. Porque

²¹ Ibid., p. 35.

quizá la defensa que ha asumido fuese una causa perdida *a priori*. Pues para Kant no se trata de *ingenio* sino de *capacidad*: si bien otros abogados pudieran haber sido más ingeniosos en la defensa de Dios, ninguno habría sido capaz de obtener un veredicto favorable en el tribunal de la razón kantiana. En los parámetros de su gnoseología la defensa positiva de la teodicea es imposible: la razón siempre opera en el marco de la experiencia ordenándola; y obviamente no hay experiencia (empirismo) adecuada a conceptos tales como Dios, inmortalidad, felicidad eterna, ... Éste era el problema de la metafísica que la *Crítica de la razón pura* deslegitimaba como ciencia (que no como sabiduría): con la mera especulación racional sin base empírica se puede defender algo y su contrario, como meticulosamente mostraba Kant en la sección dedicada a las *antinomias* metafísicas. Con la mera razón (la razón pura), sin base en la experiencia, la verdad incontestable y unívocamente entendida no es posible. Sólo con la *Crítica de la razón práctica* quedará habilitado, como sabemos, en cuanto *postulado ético* (*esperanza subjetivamente razonable* en un Dios que dispensa felicidad conforme a mérito moral), lo que para la razón teórica era imposible como *conocimiento científico* (*necesidad objetivamente demostrable* de ese Dios y de ese nexo sintético entre virtud y felicidad). Pues bien, Kant ve en Job la alegoría de la perfecta integración de estas dos dimensiones de la razón (teórica y práctica) en relación al problema de la teodicea.

La caracterización kantiana del personaje sigue de cerca el relato bíblico: Job es un hombre ejemplar que dispone de todo lo necesario para gozar de una buena vida. De entre todas sus posesiones Kant destaca una: Job está contento consigo mismo, tiene la conciencia tranquila ²². Sobrevenida la terrible fatalidad, encontramos dos núcleos argumentativos que tratan de explicar teológicamente su sufrimiento: el argumentario de Job y el de sus amigos, cuya intención se hace dudosa para el incisivo verbo kantiano: “comparecen – según dicen – para consolarle” ²³.

Para estos últimos todo mal (y el de Job no es – no puede ser – una excepción) acontece en el mundo a tenor de la sabia justicia divina. Pero Job, con esa conciencia tranquila como su mayor posesión, sabe que ninguna falta grave ha cometido y que “por lo que respecta a los inevitables fallos humanos, Dios mismo sabe que lo ha creado a fuer de ser débil criatura” ²⁴. Frente a la supuesta *justicia divina* reivindicada por sus “amigos”, Job enfatiza la patente *soberanía divina*: Él es único, lo hace como quiere (Job 23, 13). Kant subraya que ambas partes razonan con ingenio; pero sus razonamientos parten de una “disposición” distinta que decantará la balanza a favor de Job:

²² Ibid., p. 41.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., p. 43.

Job habla tal y como piensa, y siente como sentiría probablemente cualquier hombre en su situación; sus amigos, por el contrario, hablan como si se sintiesen espiados en secreto por el poderoso acerca de cuya causa entienden, y como si, al decidir sobre ella, les preocupara más ganarse su favor que servir a la verdad. La malicia con que se conducen, tanto al afirmar para salvar las apariencias, cosas de las que debieron confesar que no tenían *ninguna evidencia*, como al *simular una convicción* que en realidad no poseían, contrasta abiertamente con la *sinceridad* de Job, sinceridad tan lejana de la falsa adulación que casi raya en la temeridad; lo que, por cierto, dice mucho en favor suyo. “¿Intentáis -dice el- defender a Dios con injusticias? ¿Queréis ponderar su persona? ¿Pretendéis abogar por la causa de Dios? Él os castigará, si hacéis acepción de personas en vuestro fuero interno. Ningún hipócrita comparece ante Él” (Job 13, 7-11; 16).²⁵

El valor que Kant atribuye a la posición de Job frente a la de sus amigos puede resumirse en una palabra: *veracidad*, la cual es definida como *conciencia moral rigurosa formal*²⁶. Frente a la hipocresía de sus tres colegas, Job ha defendido lo que “desde su situación” cabe defender: no es justo que él sufra de esta forma después de una vida intachable y recta. Sus amigos (que supuestamente lo conocen) deberían aceptar que, desde su *experiencia* Job tiene razón. Su conciencia moral es “formalmente rigurosa” porque *ordena* de *la mejor forma* posible su propia experiencia, conforme al uso teórico-categorial de la razón. Job no se excede en el uso teórico de la razón, y hace bien en clamar, desde el uso práctico de la misma, por la dicha que se le debe a tenor de su recta e intachable conducta. Así como por la represalia merecida por sus hipócritas amigos.

Lo único que le falta a la conciencia moral *formalmente rigurosa* de Job es ser también *materialmente rigurosa*: la prudencia de entender que la experiencia que ordena su razón (dando lugar a su correcta perspectiva) no es ni mucho menos “toda la experiencia posible”, todo el material empírico posible a ordenar racionalmente. Nadie (ninguna razón) puede pretender abarcar (empíricamente) tanto como la conciencia divina. Y por eso nadie puede concluir racionalmente ni a favor ni en contra de la teodicea. Dios le dará esta lección en clave cosmogónica y Job reconocerá la extralimitación de su perspectiva (que no la falsedad de la misma). Por ello, el fallo del juicio divino le será favorable: sus amigos no presentan conciencia moral rigurosa *ni formalmente*, porque no han hablado *bien de Dios*, es decir, desde la perspectiva que les es propia, como sí lo ha hecho la honradez de Job; *ni materialmente*, porque tampoco ellos han aceptado lo inconmensurable de Dios, creyendo que poseen la verdad, siendo tan sólo – ellos también – criaturas, y despreciando además una perspectiva clara en relación a la totalidad de la experiencia: la de su desamparado amigo Job.

²⁵ Ibid., pp. 43-45. Los subrayados son personales.

²⁶ Ibid., p. 49.

La conclusión kantiana sobre la teodicea, a través de Job, subraya dos valores fundamentales para la razón práctica: *veracidad* (reconocimiento coherente de la propia perspectiva; conciencia moral formalmente rigurosa) y *humildad* (reconocimiento coherente de su parcialidad; conciencia moral materialmente rigurosa).

No es posible conciliar el sufrimiento humano con la justicia divina, lo cual fundamenta el derecho a expresar las contradicciones que surjan en relación a esta cuestión. Pero tampoco es posible elevarse por encima del punto de vista particular para abarcar el punto de vista *de la totalidad espacio-temporal de lo real*, lo cual exige que toda protesta y grito (legítimos) no excedan *la extensión de su juicio* más allá del caso (empíricamente) conocido; del caso (empíricamente) cognoscible.

3.2. La lectura existencialista de Kierkegaard

Perfectamente compatible con esta *lectura crítica* que interpreta *Job* desde la clave de la *veracidad racional*, la *lectura existencial* de Kierkegaard nos permite profundizarla (y ampliarla) desde la clave de la *insistencia pasional*. No es sólo la razón (teórica o práctica) la que está en juego en el acercamiento del pensador danés al libro sapiencial, sino la totalidad del sujeto: su razón y su emoción; su singularidad misma, en toda su complejidad e individualidad. En una palabra, su existencia.

Job hace su aparición a propósito de la reflexión kierkegaardiana sobre la posibilidad de la *repetición* auténtica, distinta de lo que por tal cabría entender desde el pensamiento antiguo (Grecia) o moderno (Hegel): si el pensamiento del danés nace, en buena medida, contra la dialéctica hegeliana, la cual resuelve en términos de superación la existencia particular, impidiendo a través de mediaciones constantemente negadoras de lo que fue la *repetición*, tampoco el pensamiento griego sirve para la definición de lo que con esta palabra quiere significar:

La dialéctica de la repetición es fácil y sencilla. Porque lo que se repite, anteriormente ha sido, pues de lo contrario no podría repetirse. Ahora bien, cabalmente el hecho de que lo que se repita sea algo que fue, es lo que confiere a la repetición su carácter de novedad. Cuando los griegos afirmaban que todo conocimiento era una reminiscencia, querían decir con ello que toda la existencia, esto es, lo que ahora existe, había ya sido antes. En cambio, cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, *empieza a existir ahora de nuevo*.²⁷

Ciertamente no es fácil precisar en qué consiste la concepción de Kierkegaard. Y no lo es por lo paradójico de la experiencia (religiosa en último término) que trata de transmitir y que no termina de ajustarse bien a las categorías intelectuales a nues-

²⁷ Kierkegaard, S., *La repetición*, Madrid, Alianza, 2018, p. 71. Los subrayados son personales.

tra (y a su) disposición. De forma resumida podríamos decir que, entre la *novedad absoluta* moderna que en la lógica del progreso constante supera lo que fue en lo sucesivo; y la *reminiscencia reiterativa* griega que termina por degradar la singularidad en el “patrón” acostumbrado, la concepción cristiana de la repetición supone que *la existencia singular se repite en su misma singularidad, en lo que tiene de irrepitable*. La existencia auténtica (la que abraza el estadio religioso, según las famosas etapas en el camino de la vida) es aquella que repite incesantemente su singularidad irrepitable²⁸. En este marco de comprensión podríamos ubicar conceptos como *creatividad, estilo, personalidad*, ... todo aquello que permita mantener la tensión entre en núcleo del individuo que se mantiene y el hecho de que eso que se mantiene sea su capacidad de no dejarse reducir a algo imitable, a mera “fotocopia” de un momento puntual de la propia existencia. *Se repite el núcleo existencial del individuo que le hace ser lo que es al mismo tiempo que lo trasciende*:

Un pensador griego hubiera elegido en este caso la solución del recuerdo, sin que su conciencia le inquietara lo más mínimo. La filosofía moderna, por su parte, no hace ningún movimiento, por lo general sólo habla de eliminaciones y superaciones, y si alguna vez realiza un movimiento, éste siempre se queda dentro de los límites de la inmanencia. La repetición, por el contrario, es y siempre será una trascendencia.²⁹

Pues bien en la segunda parte del ensayo, frente a la conclusión negativa en torno a la posibilidad de la repetición, abrazada por el pesimismo romántico de Constantino Constantius, el joven protagonista afirma haber encontrado el ejemplo de la posibilidad de la repetición precisamente en Job. Cuatro notas distintivas nos ayudan a movernos entre la sugerente (pero complicadísima) prosa kierkegaardiana:

1. Job reconoce la trascendencia de Dios de la que depende su existencia: ¡Job! ¡Job! ¡Oh Job! ¿No dijiste realmente otra cosa que aquellas palabras hermosas: «El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó. ¡Alabado sea su nombre!»? ¿No dijiste más que eso? ¿Y no hiciste más que repetirlas en medio de tus grandes dolores y miseria? ¿Por qué te mantuviste tan callado durante siete días y siete noches? 30
2. Pero esta humildad inicial del prólogo no es la última palabra de Job, que en la abrumadora sección poética reclama también los derechos de la existencia donada por ese Dios, tal y como es en sí misma: *Sus palabras son el testimonio de la noble actitud y franqueza de un hombre verdaderamente valiente, esto es,*

²⁸ Tal vez la filosofía de Eugenio Triás ayude a entender esta idea – e incluso la desarrolle más allá de Kierkegaard – mediante su “principio de variación” (*Filosofía del futuro*, Barcelona, Destino, 1995) o mediante su antropología: *sujeto fronterizo remitido al ser del límite que se recrea* (la idea de *recreación* está magistralmente diseñada en *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004).

²⁹ Kierkegaard, S., *La repetición*, op. cit., p. 150.

³⁰ *Ibid.*, pp. 170-171.

un hombre nada engreído, que se sabe frágil y fugaz como una flor del campo, pero que en la dirección de la libertad encierra algo grandioso, porque tiene una conciencia que ni Dios mismo puede arrebatársela, aunque fue Él quien se la otorgó ³¹.

3. Conjugando las dos notas anteriores, la insistencia pasional, agónica y polémica de Job, lejos de hablar contra su religiosidad (como pretenden sus mezquinos amigos), son la mejor prueba de la autenticidad de su fe: *En tus palabras hay fuerza y en tu corazón temor de Dios, aun cuando te lamentas y cuando te amurallas y defiendes en tu desesperación contra tus amigos, que como bandidos te asaltan con sus discursos. E incluso cuando, provocado por tales amigos, haces polvo su sabiduría y desprecias la defensa que ellos hacen del Señor del cielo, porque es una defensa mezquina, semejante a las prudentes argucias de un viejo lacayo o de un hábil ministro* ³².
4. En coherencia con toda esta experiencia, la ética de Job es la existencialmente adecuada, frente al mezquino comportamiento esencialista de sus amigos: ¡No, tú no consuelas de esta manera absurda! ¡No, tú que en los días de esplendor y bienestar fuiste la defensa de los oprimidos, el sostén de los viejos y el apoyo de los necesitados, no defraudaste a los hombres de esa manera miserable cuando todo se derrumbó en torno tuyo! Al revés, entonces cabalmente te convertiste en la voz de los que sufren, el clamor de los que se sienten destrozados y el grito de los que son víctimas de la angustia. Desde entonces eres el alivio de todos aquellos que tienen la lengua agarrotada por el dolor; eres el testimonio fiel de todas las penas y necesidades que oprimen y destroran el corazón humano; y eres, en fin, el portavoz irremplazable de todos los afligidos, porque, «en la amargura y angustia del alma», no reprimiste las lamentaciones de tu boca y te atreviste a querellarte con Dios ³³.

Job es el ejemplo de la existencia auténtica: (1) *auténticamente humilde* ante la trascendencia, (2) *auténticamente insistente* en la reivindicación de su experiencia singular, (3) *auténticamente creyente* desde la experiencia vivida personalmente – y todo el dolor que conlleva- y no desde las teorías generales y (4) *auténticamente consoladora* para quienes no tienen consuelo, frente a la consolación mezquina – e inútil - de un mantra reiterado ante un mal que no se ha padecido personalmente.

Esta existencia auténtica de Job es la que abraza la repetición: al final le será restaurada su vida, la misma vida, pero igual de irrepetible que la anterior (no todo es restaurable, los hijos no lo son), caracterizada por la ejemplaridad atestiguada por

³¹ Ibid., p. 191.

³² Ibid., p. 173.

³³ Ibid., p. 172.

Yahvé ante Satán. Una vida que ha pasado por la profundidad de saberse vinculada estrechamente y de forma *auténtica* (por más que polémica y paradójica) a la trascendencia, de forma personal, más allá (y llegado el caso incluso en contra) de la religiosidad oficial y general.

3.3. La lectura nihilista de Kafka

Desde que Max Brod presentara al protagonista de *El proceso* como un “Job moderno”, numerosos autores han afirmado la íntima familiaridad entre ambos monumentos de la literatura universal: Scholem aconsejaba a Benjamín empezar cualquier estudio sobre Kafka a partir de la lectura de Job; Buber consideraba su literatura como el mejor comentario contemporáneo de la leyenda bíblica; Borges llegaba a afirmar que Kafka estaba “más cerca del libro de Job que de la literatura moderna”³⁴. Sin obviar las significativas diferencias en la intencionalidad³⁵, los puntos de conexión entre ambas obras son indudablemente sustanciales.

En el plano más inmediato y evidente, Josef K. es detenido y acusado de un delito que no conoce, sobre el que no se le informa, por parte de un orden legal que se le subtrae sistemáticamente. Y el inocente da cuenta de la injusticia que ese Alto Tribunal comete en nombre de esa Ley inaccesible. El lector familiarizado con el texto bíblico no puede dejar de oír en *El proceso* la voz de Job 13,17-24: ¿Cuántas son mis faltas y pecados? ¡Mi delito, mi pecado, házmelos saber!

En segundo lugar, encontramos en ambas obras una radical puesta en cuestión del orden que se sobrepone a la individualidad para juzgarla independientemente de su inocencia, despojándola arbitrariamente de sus posesiones y de su dignidad. Así, en el primer interrogatorio ante el tribunal, Josef K. afirma sin tapujos la corrupción generalizada del sistema que procesa inocentes y rapiña sus bienes³⁶. ¿Cómo no recordar a ese Job que (tras la dialéctica entre Satán y Dios que termina arrebatándole sus bienes – materiales y humanos – y su propia integridad física), echa por tierra ante el lector su inmerecida fama de “santo paciente” pronunciando estas palabras: *Pero todo da igual, y por eso digo: él extermina al intachable y al malvado. Si un azote acarrea la muerte de improviso, él se ríe de la angustia de los inocentes. En un país sujeto al poder de un malvado, él pone un velo en el rostro de sus jueces...* (Job 9, 14-24).

³⁴ Cabrera, I., “Kafka a través de Job, Job a través de Kafka”, *Tópicos del seminario nº 22*, Puebla, diciembre de 2009 (versión On-line sin paginar ISSN 2594-0619).

³⁵ Al respecto cabe subrayar el reparo de Michael Löwy ante la interpretación de Brod, según la cual se presenta a K. como una especie de Job resignado ante el Tribunal inaccesible que le juzga no se sabe por qué, anulando así el potencial crítico de la novela. Al respecto: Löwy, M., *De Mendel Beiliss, el judío paria, a Joseph K., la víctima universal. Una interpretación del proceso de Kafka*, Acta Poética 24-2, Otoño 2003, pp. 93-109.

³⁶ Kafka, F. *El proceso* (Traducción de Isabel Hernández), Madrid, Cátedra, 1989, pp. 106-107.

Para terminar, encontramos en ambos personajes una precaria esperanza de que esta inocencia sustancialmente irrelevante sea atendida, en algún momento, por alguna especie de entidad benévola o auxiliadora, perteneciente a ese mismo orden superior. En el caso del libro sapiencial, así como Satán personifica en el prólogo esa fuerza de Dios destinada a acusar o a ejercer de “adversario”, Job parece confiar (19, 25- 29) en una dimensión divina de “justicia auxiliadora”, igualmente personificada: *Yo sé que mi Defensor está vivo, y que él, el último, se levantará sobre el polvo. Tras mi despertar me alzaré junto a él, y con mi propia carne veré a Dios.* Del mismo modo, cuando al final de *El proceso* se produce el encuentro con el sacerdote, como sabemos funcionario, en último término, del Tribunal, que sin razón acusa e interroga a K., leemos: ... a K. *le pareció que la buena intención del sacerdote era indudable...no era imposible que le diera a K. un consejo decisivo y aceptable que le mostrará...como podía uno evadirse del proceso...si el sacerdote conocía esa posibilidad tal vez la revelaría si alguien se lo pedía, aunque él mismo pertenecía al tribunal... “Eres muy amable conmigo” dijo K. (...) “Eres una excepción entre todos los que pertenecen al tribunal. Tengo más confianza contigo que con cualquiera de ellos”*³⁷.

Pues bien, esta familiaridad cobra especial relevancia cuando se valora la obra kafkiana en el marco del nihilismo, tal y como lo ha hecho el profesor Sánchez Meca. En su obra *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*³⁸, traza una interesante historia del nihilismo en la que *El proceso* sirve para ilustrar una de las consecuencias más siniestras de la modernidad: *la despersonalización*. Para Meca, Kafka se sitúa en las antípodas del optimismo moderno, fundado sobre la creencia cartesiana en el sujeto como fundamento último de la verdad. Frente a este heroísmo del Yo, el individuo aparece en la literatura kafkiana como un ser “abandonado al funcionamiento anónimo de un mundo que hace nulas sus posibilidades”³⁹. Los sujetos no *protagonizan activamente* la conquista del mundo, sino que *agonizan pasivamente* ante la inercia de un mundo que los *despersonaliza*, reduciéndolos al cumplimiento de su función: lo mínimo necesario (de ellos) para que el sistema funcione. *Eficacia impersonal*, frente a toda *psicología personal*; *burocracia* frente a *democracia*:

Casi ningún personaje de Kafka tiene rasgos psicológicos definibles: no existen fuera de sus profesiones o papeles, o se reducen al propósito que les mueve (ganar un proceso, adquirir un permiso de trabajo, etc.). Su tema es el del conflicto entre la maquinaria socio-institucional, que funciona con precisión mecánica, y el de un individuo que descubre que el

³⁷ Ibid., pp. 261-262.

³⁸ Sánchez-Meca, D., *El nihilismo: Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 211-217.

³⁹ Ibid., p. 212.

mundo de lo normal es en realidad, anormal, pues los actos que se derivan de las reglas de ese funcionamiento mecánico son desastrosos para todos.⁴⁰

Pues bien, este interesante tratamiento de la despersonalización kafkiana por parte de Meca, nos parece interesante como marco para reflexionar los respectivos finales de *El proceso* (con la ejecución de K.) y del *libro de Job* (con especial atención a la teofanía desde la tormenta en los capítulos 38-41). Tanto K. como Job terminarán abandonando la frágil esperanza en algún tipo de defensa de su causa, sin renunciar no obstante a la convicción acerca de su inocencia. La razón de la “aceptación” de su destino se deberá, en ambos casos, al reconocimiento de su propia fragilidad constitutiva, frente a la inmensidad de Dios (*Job*) o del sistema (*El proceso*). Es importante subrayar, no obstante, una diferencia crucial: mientras Job se resigna *con-vencido*, K. lo hace simplemente *vencido*. En K. se relativiza radicalmente la humildad de Job, dejando claro que la aceptación se hace, no como corresponde a un ser humano, sino como claudicación ante la pura “necesidad”, degradando su condición a la irremediable servidumbre. Es lapidaria la frase que cierra la obra, pronunciada por K. mientras es ejecutado a cuchillo: “*¿Cómo un perro!*”, dijo, *era como si la verdad hubiera de sobrevivirle*⁴¹. Con la metáfora canina (recurrente en su imaginario para expresar la actitud servil) Kafka borra todo atisbo de dignidad propia, de singularidad. Por el contrario Job es un hombre especial (*nadie como él en toda la tierra*, afirma el propio Yahvé— Job 1,8) que cree en un Dios igualmente singular que finalmente se le revela y ante el cual puede aceptar, con autenticidad y sincera convicción (es decir, *personalmente*), su condición de criatura. Así culmina la sección poética de Job 42, 5-6: “*Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza.*”

El *libro de Job* cuestiona la *ley de la divinidad personal*, que es libre por encima de cualquier orden que se pretenda (auto)imponérsele, incluida la “doctrina de la retribución”; Kafka cuestiona *la divinidad de la ley impersonal*: si ya en el mundo religioso de Job la entronización de la Ley (retribución) por encima de Yahvé era una actitud impía y signo de una fe deshonestamente interesada (la fuente, al respecto, es Satán: *Te crees que Job teme a Dios por nada* - Job 1, 9), en un mundo moderno, sin dios, la divinización de la ley impersonal (igualmente sagrada: intocable e inaccesible, como nos enseña *El proceso*) es un error (aún más) absurdo.

Como muestra Sánchez Meca, Kafka capta con precisión las consecuencias estructurales más negativas de un proceso (moderno) de secularización que, ciertamente, posibilita la liberación del sujeto respecto de una divinidad personal, cuyo orden creatural es sustituido por un orden impersonal: el individuo ya no debe

⁴⁰ Ibid., p. 213.

⁴¹ Kafka, F., op. cit., p. 276

rendir cuentas personales ante un Dios igualmente personal que rija el orden cósmico. Pero a este proceso de despersonalización del orden objetivo le corresponde la consiguiente despersonalización del derecho subjetivo: tampoco el individuo puede pretender que nada ni nadie de ese orden objetivo impersonal rinda cuentas personalmente. Si acaso, lo hará institucionalmente, en cuanto representante del orden, pero nunca en atención a la singularidad de su caso concreto, como si fuera algo más que sólo un individuo más. Y desde luego ninguna instancia de ese poder, de ese orden, rendirá cuentas personalmente: “¡No es nada personal!”.

4. Contribuciones de la *filosofía bíblica* al diálogo con la *ética postmoderna*

Dando voz a la inmensa *contingencia marginada* por la metafísica, la postmodernidad ha desplazado la atención del discurso filosófico desde el centro de nuestros Grandes Textos fundacionales hacia los con-textos dispuestos *al margen o en el* margen de tales metarrelatos. Los relatos religiosos, progresivamente desacreditados en la Modernidad (o en todo caso reducidos a una función ilustrativa con respecto a lo que la sola razón debía lograr), encuentran en esta coyuntura una nueva oportunidad para hacerse oír. “*Nueva*”, porque la filosofía postmetafísica escuchará a las religiones, no como el legítimo retorno reaccionario de metanarraciones de(s)preciadas que reclaman *una vez más* su hegemonía sobre un conjunto sociocultural; sino como narraciones: sugerentes historias, símbolos valiosos pero contingentes para pensar y vivir más profundamente nuestra contingencia colectiva y personal... también valiosa.

Los grandes postmetafísicos no tardaron en apreciar la inmensa relevancia que en relación a esta empresa presentaba uno de esos Grandes Textos fundacionales: la Biblia. Los recorridos someramente trazados por algunas de las elocuentes páginas de Derrida o Vattimo han dado cuenta de ello. Hemos visto como, de su mano, figuras como Abraham o Jesucristo no sólo ilustran, sino que profundizan la reflexión ética postmoderna. Nuestra única pretensión ha sido reconocer este interesante ejercicio hermenéutico y contribuir a su prosecución, incorporando al elenco bíblico que la dramaturgia postmetafísica hace entrar en la escena reflexiva a un personaje de altura: Job.

La filosofía moderna prestó ya especial atención al personaje. Hemos convocado en estas páginas sólo a tres de los más grandes ejemplos: Kant, Kierkegaard y Kafka. Con ellos hemos leído a Job de diferentes formas (modernas). Y podemos plantearnos, reapropiándonos su legado, en qué medida encaja el grito de Job en las líneas trazadas en torno a eso que podemos denominar “ética postmoderna”. Tres apuntes permiten insinuar una sugerente vía de reflexión futura.

En primer lugar, una ética postmoderna debería, ante todo, apuntalar las enseñanzas derridianas en torno a la *disposición moral* que *revela* al archisecreto de Abraham: todo sistema ético es una interpretación derivada de signos, los cuales, entre múltiples influencias espaciales y temporales, se deben a un origen elusivo que más que acreditar lecturas y juicios únicos sobre la realidad, *diferencia* todo juicio según el caso y *difiere* todo juicio absoluto y definitivo. *Silencio ético que custodia la palabra moral que juzga*, impidiendo que dicha palabra se convierta en principio de dominio del otro en lugar de principio de convivencia con el otro. Lo cual no significa que una ética postmoderna no deba discernir y juzgar; incluso prohibir y posibilitar. Desde las lecturas kantiana y kierkegaardiana de *Job* es posible pensar, en el seno de nuestras tradiciones (de nuestros *con-textos*), una reverencia y reconocimiento de lo que nos trasciende, de lo inaccesible del criterio ético último y definitivo, sin renunciar por ello a la denuncia de la injusticia cometida contra lo contingente (sobre todo cuando es inmerecida, cuando “clama al cielo”). Lo inaccesible del fundamento no exige la resignación en la contingencia que nos ha tocado en suerte. Al contrario: que nadie pueda acceder a ese fundamento último (conquistarlo, poseerlo, *con-fundirse* con él) es la condición de posibilidad de la pluralidad y, por tanto, de la legítima reclamación de las necesidades y los deseos de cada contingencia así ubicada. Las enseñanzas de *Job* sobre el reconocimiento de la parcialidad de la propia perspectiva y sobre el derecho a la demanda y la queja ante los descabros de la existencia, son correlativas al respetuoso silencio del archisecreto abrahámico y coherentes con él.

En segundo lugar, el *activismo* que puede corresponder a una *disposición ética* semejante encuentra un referente para su trazado en la interpretación que de la *kénosis* hemos perfilado a partir de las sugerencias de Vattimo: la contingencia que trate de ayudar (“de salvar”) al otro (*altruismo*), ha de ser coherente con los derechos de la contingencia que tiene frente a sí (la *alteridad* concreta). No se trata de ensalzar al prójimo y su escala de valores contextual y particular, sin juzgarlo en absoluto; pues, al igual que nosotros, está remitido al mismo “fundamento en falta” (como diría Trías). Pero tampoco de reducir su alteridad a los parámetros de nuestra propia contingencia moral, lo cual supondría volver a considerarnos en vinculación con la trascendencia como fundamento último, restaurando la lógica metafísica del dominio. El misterio de la *encarnación* ayuda a pensar este altruismo postmetafísico sin caer en una moral entendida como *apropiación benevolente del otro*, deconstruida en sus intenciones por la genealogía de Nietzsche. No se trata tanto de *hacer por el otro* (sin excluirlo) sino de *hacer con el otro, desde el otro*. Las reflexiones en torno al altruismo kenótico se completan aquí con esa actitud que Kierkegaard predica en *Job*: cuando no hay posibilidad de ayudar, siempre hay posibilidad de consolar. Eso sí: desde una existencia auténtica que reniega de las soluciones consabidas y generalistas de cualquier metarrelato, las cuales no acaban (nunca) de hacer jus-

ticia al caso concreto. *Consolar kenóticamente* desde la escucha activa que evita los remedios fáciles (complicados pero en el fondo muy simples, como las diatribas de Elifaz, Bildad y Elihú) para hacer lo más *difícil: acompañar en lugar de aconsejar*. Algo *sencillo* y nada *simple*.

Por último, queda asumir el rol ingrato de todo drama moral, ese que, al pensar y escribir sobre ética, no acostumbramos a adoptar: ¿qué exige esta ética postmetafísica cuando la contingencia no es la que sufre o la que ayuda, sino la que produce (o al menos sostiene) el *mal*? Queda recordar esa enseñanza que extraíamos del final del libro de Job, al compararlo con el desenlace de esa gran revisión kafkiana en *El proceso*. Enseñanza coherente con el planteamiento que en estas páginas hemos esbozado: frente a la disolución (post)moderna de la responsabilidad propia en lo impersonal, *se debe responder personalmente* por el daño causado (intencionadamente o no); ya se esté en una posición de poder (Yahvé compadece personalmente) o no (Job también lo hace). La *responsabilidad postmoderna* supone asumir que, ciertamente, no todo depende de uno (según la remisión a ese fundamento último en falta que nunca agotamos, que nunca somos); pero también que los derechos de la *propia contingencia* (reivindicada singularmente contra la retórica generalista, como aprendimos de Job) incluyen responder de manera igualmente singular, personal, por lo que dicha contingencia exige y hace.

BIBLIOGRAFÍA

Cabrera, I., “Kafka a través de Job, Job a través de Kafka”, *Tópicos del seminario* nº 22, Puebla, diciembre de 2009.

Derrida, J., *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2006.

De la grammatologie, París, Minuit, 1967.

La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989.

González, J.I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Santander, Sal Terrae, 1984.

Kant, I., *Sobre el fracaso de todo posible ensayo en teodicea*, Madrid, Encuentro, 2011.

Kafka, F. *El proceso* (Traducción de Isabel Hernández), Madrid, Cátedra, 1989.

Kierkegaard, S., *La repetición*, Madrid, Alianza, 2018.

Löwy, M., *De Mendel Beiliss, el judío paria, a Joseph K., la víctima universal. Una interpretación del proceso de Kafka*, Acta Poética 24-2, Otoño 2003. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2003.2.150>

Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006.

Morla, V., *Libro de Job: Recóndita armonía*, Estella, Verbo Divino, 2017.

Peretti, C. de, *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Sánchez-Meca, D., *El nihilismo: Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004.

Rorty, R. y Vattimo, G., *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona, Paidós 2006.

Trías, E., *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004.

Filosofía del futuro, Barcelona, Destino, 1995.

Pensar la religión, Barcelona, Destino, 1997.

Vattimo, G. *Después de la Cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003.

La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad, Barcelona, Gedisa, 2001.

Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, Barcelona, Paidós, 1992.