

Un Dios inocente: Job en la encrucijada sapiencial

Víctor Morla Asensio

PROFESOR EMÉRITO DE LA UNIVERSIDAD DE DEUSTO

BILBAO

RESUMEN El proyecto sapiencial elaborado en Israel durante siglos y reflejado en Pr 10–29 sufrió una violenta sacudida que afectó gravemente a su columna vertebral: comprobación de que la doctrina de la retribución no se adecua a la experiencia humana, dato que conlleva la sospecha de que Yahvé no es un dios moral. Así lo vio el “primer” Job. Pero el propio libro de Job, que parte de una experiencia de perversión estética de la realidad (cap. 3), se abre a una nueva estética nacida de una “visión ética” del cosmos (caps. 38–39). De algún modo, bien y mal están relacionados con Yahvé (caps. 40–41), pues ambas realidades forman parte de la creación. Pero, también de algún modo, Yahvé es inocente del mal que aflora a diario en las relaciones humanas.

PALABRAS CLAVE Job, sabiduría, retribución, crisis epistemológica, creación vs. anticreación, cosmos vs. caos, bien y mal, experiencia estética.

SUMMARY *The wisdom project developed in Israel for centuries and reflected in Pr 10–29 was shaken with a violent shock that seriously affected its backbone: verifying that the doctrine of retribution does not conform to human experience leads to the suspicion that Yahweh is not a moral god. That is the way the “first” Job saw it. However, the book of Job, that starts with an experience of aesthetics perversion of reality (ch. 3), opens up to a new aesthetics that stems from an “ethical vision” of the cosmos (chs. 38–39). Somehow, good and evil are related to Yahweh (chs. 40–41), for both realities are part of creation. Somehow, Yahweh is as well innocent of the evil that daily arises in human relationships.*

KEYWORDS *Job (Book of), Wisdom, Retribution, Epistemological crisis, Creation vs. Anti-creation, Cosmos vs. Chaos, Good and Evil, Aesthetics experience.*

Cuando alguien esgrime la audacia de querer abrirse paso por los tupidos versos del libro de Job deberá proceder con la humildad que reclama la meditación sin prejuicios de las palabras del maestro Qohélet: “Por más

que una persona se fatigue buscando, nada encontrará; y el propio sabio, aunque diga saberlo, no es capaz de encontrarlo” (8,17b). Con este realismo que pone sordina a proyectos ruidosos y que trato de hacer mío, propongo una lectura del libro de Job para la que ensayo un camino quizá poco hollado hasta la fecha. Pero vayan por delante tres premisas que sirvan de claves de lectura para ahondar en la exposición y evitar razonamientos impertinentes¹.

Primera premisa. No parece posible llevar a cabo el análisis global y objetivo de una experiencia religiosa, pues necesariamente ha sido fruncida por los distintos avatares a los que se ha visto expuesta a lo largo de toda una vida. La experiencia religiosa de una persona está llena de matices; no es un cuadro que se rinde a un golpe de vista, sino un poliedro de incontables caras², o bien un camino plagado de recodos con direcciones inciertas. Con este trabajo, os ofrezco la visión de una cara de ese poliedro o de un recodo de ese camino, consciente de que hay otras visiones que completan la experiencia religiosa del personaje Job.

Segunda premisa. Hablar de Job siempre conlleva la audacia de repensar a la divinidad. Como se desprende del morfema intensivo “re-”, el verbo re-pensar no solo significa volver a pensar, sino pensar a todos los niveles y en todas direcciones, del mismo modo que re-alzar no es solamente volver a alzar, sino colocar algo o a alguien en un lugar superior, eminente, señero. En este sentido, los autores del libro de Job ofrecieron una visión global de la problemática teológica, es decir, del discurso sobre el dios hebreo y su implicación en el destino del cosmos y de la humanidad.

Tercera premisa. Cuando mencione a dios a lo largo de mi exposición, no me estaré refiriendo al Padre de Jesús, sino a la divinidad de los diálogos del propio libro de Job, es decir, a El, Eloah, Elohim, El Sadday, El Elyón y el rescatado Yahvé de los discursos finales. En cualquier caso, son ineludibles las analogías con el Dios cristiano, dadas las huellas casi indelebles que la teología del AT ha dejado en la teología cristiana, entre otras, la doctrina de la retribución divina de buenos y malos, temática axial del libro de Job.

1 Es decir, que tienen corto recorrido o que no llevan a ninguna parte. Me remito a la etimología: *quaestiones quae non pertinent*.

2 Para describir la actividad literaria del poeta en la definición de la personalidad religiosa de Job, podríamos utilizar el inicio de la carta a los *Hebreos*: πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως. Ofrezco al lector un μέρος y un τρόπος.

I. SITUACIÓN DE JOB EN LA TRADICIÓN SAPIENCIAL

1. SER EN EL MUNDO BÍBLICO. GUIÓN TEOLÓGICO Y GUIÓN SOCIAL

El primitivo israelita se autocomprendía dentro de un todo ordenado. Tanto el cosmos como el mundo inmediato, experimentado personal y socialmente, estaban divinamente programados. La estabilidad y el orden cósmicos eran fruto de una actividad creadora y conservadora del propio Yahvé. Naturalmente existían fuerzas negativas que ponían en peligro dicho orden; el caos era una amenaza real, siempre presente en la conciencia israelita e indisolublemente unida a su autocomprensión. En Gn 1 la obra divina de separar y ordenar podía verse amenazada por el caos, domeñado pero no destruido. La eventual, pero impredecible, puesta en acto del contenido de todo este material mitológico (que empapa las páginas del Salterio) exigía al ser humano un esfuerzo por descubrir el entramado del orden cósmico, divinamente establecido, y por amoldar a él su vida personal y social.

Una forma de superar todos esos peligros consistía en establecer un orden social que fuese reflejo del orden cósmico. El israelita percibía su destino indisolublemente unido al destino del cosmos. Una grieta grave en el orden social (personal o comunitario) podría repercutir negativamente en el orden cósmico. Así podemos entender las expresiones de algunos salmistas, que describen su ruptura psicológica y/o física con imágenes de cataclismos y de caos.

El israelita se autocomprendía dentro de estos órdenes. Se esforzaba por “conocer” sus relaciones intercausales y por adoptar un *ethos* que le permitiera vivir seguro, sin sobresaltos y sin menoscabo de su vida, es decir, “sabiamente”. La capacitación de un joven para ser un adulto “justo” y “sabio”, respetuoso con el orden social, se manifestó en Israel en el cultivo de dichos y de proverbios, en una “razón gnómica” (de γνώμη, “máxima”, “sentencia”) que tenía como función la socialización de los niños, su adecuación al orden social evitando roces, perturbaciones y neurosis. Este tipo de literatura abordaba la temática social más variopinta: actitudes ante reyes y gobernantes, ante el padre y la madre, amistad, dinero, urbanidad, mujeres, riñas, alcohol, préstamos y fianzas, etc. Se trataba de un aprendizaje que condujese, con los mínimos obstáculos, a la autorrealización.

2. ELABORACIÓN DEL GUIÓN SOCIAL: Pr 10-29

Este dilatado segmento del libro de Proverbios es una verdadera escuela de conocimiento, la fuente de sabiduría práctica más importante del AT. En él son mencionados de forma abrumadora los términos “sabio” y “sabiduría”, así como sus antónimos “necio” y “necedad”. Estos binomios pretenden describir dos actitudes humanas contrapuestas ante los órdenes cósmico y social, actitudes de naturaleza tanto epistemológica (confianza en las posibilidades del conocimiento) como ética (buena disposición a adaptar la vida personal a los susodichos órdenes). En este marco se inscribe precisamente un teologúmeno importantísimo en toda la tradición bíblica: los destinos del sabio y del necio responden a la relación, intrínseca e indisoluble (por tener origen divino), entre una acción y su resultado.

Pr 10–29 proporciona así al ser humano un auténtico “guion social”: el modo más “racional” de superar los escollos de la vida para alcanzar una armonía interior y una integración social sin traumas. Cuando la persona se integra en el orden social, se da un flujo recíproco: por una parte, la persona se incorpora al proceso de autorrealización; por otra, colabora en la realización y fortalecimiento de ese orden. Pr 10–29 proporciona al aprendiz de sabio una antropovisión y una cosmovisión que le facilitan el camino hacia dentro (realización personal como individuo) y hacia fuera (como miembro del cuerpo social). Pr 10–29 se caracteriza por el optimismo epistemológico y el pragmatismo ético, dos actitudes que no pueden dissociarse de la dimensión trascendente: el orden en el que se inscribe la vocación sapiencial está establecido y tutelado por Yahvé y su justicia.

3. RECHAZO DEL GUIÓN SOCIAL: QOHÉLET

Veremos después cómo Job se bate agónicamente con los temas del orden y de la justicia divina, al tiempo que proyecta una salida en la alteridad, en la búsqueda apasionada del Otro, única razón de su existencia. Qohélet, sin embargo, no cree en el valor de la vida ni en el esfuerzo sapiencial. No se limita a criticar el guion social deducible de la creencia en un orden; simplemente lo niega. La creación carece de un propósito determinado; toda la

actividad del cosmos se define por su ineficacia, por un movimiento repetitivo sin una finalidad clara (1,4-11).

Si el ser humano es incapaz de descubrir un designio en lo creado, su esfuerzo cognoscitivo y sus afanes éticos carecen por completo de sentido. Todo es nada, vacío. El término **הַבֵּל** denota el despropósito de lo existente y de la existencia; esforzarse por conocer y por actuar en consecuencia es tan fútil como pretender atrapar viento. El propósito sapiencial es huero, pues igual destino espera al sabio y al necio.

Qohélet cree en un dios generoso. Pero hay un problema que frustra cualquier entusiasmo: los seres humanos ignoran (y no pueden conocer) los tiempos en que Elohim les va a conceder sus dones (dato también presente en Job). El paso de la divinidad por este mundo parece responder a la arbitrariedad. La antigua sabiduría se nutría de la convicción de que una acción sabia, prudente y justa era recompensada automáticamente (o en un futuro inmediato) con la paz, el bienestar y la felicidad. Veremos que Job manifestó con amargura sus dudas sobre este principio. Qohélet simplemente lo niega.

4. REFORMULACIÓN DEL GUION SOCIAL: Pr 1-9 Y BEN SIRA

Los primeros capítulos de Proverbios ensayan una respuesta tan decisiva que dejó una huella impecedera en las reflexiones cristológicas. La sabiduría ya no será una enseñanza neutral comunicada por un padre/maestro y asumida con esfuerzo por sus oyentes para orientarse por el camino de la vida. El autor de Pr 8 conoce, sin duda, la corriente pesimista respecto a las posibilidades del conocimiento y la defección ante el pesimismo epistemológico, y toma partido por una *teologización* de la sabiduría (cf. Jb 28). La Sabiduría es la creatura primordial de Yahvé que, como testigo de la perfección del arte divino creacional, puede comunicar al ser humano la clave de comprensión de la realidad. Esta personificación tiene una doble finalidad: por una parte, reivindicar el orden cósmico y el propósito inscrito en la creación; por otra, defender la sabiduría y la justicia divinas.

Ben Sira abre nuevos caminos en esta dirección. También la Sabiduría es una creatura primordial, con una vocación educativa al servicio de los humanos (24,8.11-12). Pero va más allá. La Sabiduría procedente de la boca del Altísimo pasa del cosmos a Israel (24,8) y de Israel a Sión (24,10-11), hasta

establecerse en el templo (24,15). La Sabiduría se encarna en la Torá; más aún, es la Tora, es decir, la palabra que sale de la boca del Altísimo: ἐγὼ ἄπὸ στόματος ὑψίστου ἐξήλθον (24,3a). Quien quiera llegar a sabio no tiene más que contemplar la Torá y conducirse conforme a sus estatutos. Se trata de una *nomización* (de νόμος) de la Sabiduría.

Con estas ideas trata Ben Sira de superar el pesimismo epistemológico y la impotencia moral patrocinadas, sobre todo, por Qohélet y (veremos) por Job.

5. INADECUACIÓN DEL GUIÓN SOCIAL: JOB

La corriente fundamentalmente optimista de la sabiduría convencional, representada sobre todo por Pr 10–29, se quiebra también en el libro de Job, cuyo autor fundamental detecta amenazadoras grietas en el entramado del orden, pone en duda el valor del guion socio-religioso y desvela la inadecuación entre acción y resultado. Job aborrece la vida, pues todo da lo mismo: Elohim trata igual al inocente que al culpable. Ideas como la del orden justo establecido por la divinidad o la retribución justa de buenos y malos son, a primera vista, piadosas mentiras. Ni existe tal orden ni Elohim tiene voluntad alguna de premiar la virtud y castigar los desmanes. Mientras el justo sufre, los malvados prosperan: “Acaban felizmente sus días y descienden directos [בְּרִיטָה] al Abismo” (21,13)³.

Job se caracteriza por la falta de fe en la doctrina de la retribución (crítica a la justicia divina) y por la impotencia moral (¿de qué sirve ser buenos, si Elohim da por supuesto que no valemos para nada o que somos malos?).

II. EN LAS FUENTES DE LA DOCTRINA DE LA RETRIBUCIÓN: LA ALIANZA

Según la tradición bíblica, un pueblo de Israel todavía en ciernes recibió una invitación de su dios en el desierto para establecer un pacto condicionado por la mutua fidelidad: protección por parte del dios y estricto

3 Esta forma adverbial hebrea significa propiamente “en un momento”. Los malvados bajan directamente a la tumba, es decir, sin tener que esperar la retribución punitiva divina.

cumplimiento de sus mandamientos por parte del pueblo. El pacto o alianza respondía ingenuamente al modelo de los pactos entre países, algo habitual en el Próximo Oriente antiguo como modelo de estrategia geopolítica. Pero el pacto del Sinaí solo era una sombra de aquellos, pues ni se trataba de dos colectivos humanos que buscaban hermanarse ni las cláusulas del pacto eran elaboradas por las dos partes.

Al margen de los problemas que proyectan la historia y la teología sobre este constructo de rasgos probablemente legendarios, no cabe duda que tal pacto tenía truco –diríamos coloquialmente–, pues, ante eventuales erosiones o rupturas, siempre era la divinidad y su justicia la que salían indemnes, al tiempo que la culpabilidad recaía sobre un pueblo siempre injusto e inclinado a la infidelidad, sobre el que la divinidad descargaba su justicia retributiva (cf. Oseas y Lamentaciones). En Israel siempre estuvo engrasada la maquinaria de la teodicea.

Es probable que la ideología retributiva subyacente a las relaciones Yahvé-Israel se refractara en las relaciones personales entre los individuos y su dios, es decir, que los rasgos del pensamiento mítico aliancista prosperaran en la piedad personal. Y con esto nos adentramos ya en el zaguán de la ideología que sirve de espoleta a la compleja problemática que diseña el libro de Job.

III. EL ATREVIMIENTO A HABLAR DE JOB

Ciertamente parece una osadía proyectar una exploración del libro de Job, porque se parece a una selva tropical habitada por innumerables especies vegetales y animales, algunas familiares, otras desconocidas. De ahí que quien se empeñe tercamente en explorarla deberá estar pertrechado de coraje y dispuesto a una saludable retirada a tiempo, pues, en cualquier recodo del camino, se encontrará sin duda no con Job, sino con el fantasma de su propio yo desnudo y tembloroso ante los crueles y desconcertantes ataques de Elifaz, Bildad y Sofar, que el explorador, quiera o no, sentirá dirigidos a él. No en vano Job es el *analogatum princeps* de los incontables seres humanos que, a través de la historia, se han debatido al borde del abismo con cuestiones que se resistían a la razón y que solo recibían del cielo un ominoso silencio.

1. LOS ROSTROS DE JOB

El drama religioso que representa el libro de Job pivota básicamente en torno a dos personajes: el que propicia el drama y lo precipita (Elohim) y la víctima (Job). Ciertamente los personajes restantes no son meros figurantes, pues su pretendido supremacismo teológico sirve para recargar el drama con el fuel de la animadversión⁴. Pero son Job y su dios “los que más cámara reclaman” –diríamos coloquialmente–, los más *πολυδραματικοί*. No podemos hablar de un rostro de Job y de un rostro de Elohim/Yahvé, pues los dos personajes parecen cambiar arrastrados por la propia dinámica del drama.

Todo comienza cuando el dios hebreo derriba de un manotazo la cerca que protegía a su piadoso siervo y que él mismo le había proporcionado en premio a su piedad, como reconoció el Satán. La acción fue fruto de un incomprensible capricho, pues Job era lo que diríamos un israelita cabal, con un pedigrí envidiable: religioso, íntegro y apartado del mal. Pero el cambio que experimentó Job y, con él, la nueva comprensión del dios israelita que necesitaban sus fieles requería esta escena naif en el cielo.

Pero el rostro apacible de este santo varón, que hasta en los momentos del desamparo más absoluto se mostraba inmutable ante los sensatos consejos de su mujer, se trueca en una mueca de negatividad descontrolada y acaba maldiciendo el día de su nacimiento y hasta la propia vida. Concibe más racional la inexistencia que una existencia nutrida de una amargura insoluble enquistada en el ser humano. La perversión ética que sufría su yo atormentado se vuelca en una perversión estética sin límites; su desorden físico y psicológico deriva en la percepción de la realidad como desorden moral, hasta el punto de confesar un sentimiento de repugnancia hacia su vida: *נִקְטָה נַפְשִׁי בְחַיִּי* (“Siento asco de mi vida”, 10,1). Esta disposición de ánimo es comprensible a la luz de 6,4: “Tengo clavadas las flechas de Shaddai, mi vida [רִיחִי] sorbe su veneno”. Idéntica disposición descubrimos en Qohélet, pero convertida en odio a la vida como tal: *וְשָׂאתִי אֶת־חַיַּיִם* (“Y odié la vida”, 2,17). Así, conforme progresa el diálogo y ante el acoso sin piedad de sus amigos y el silencio (¿cómplice?) de su dios, el rostro de Job se va endureciendo y su afilada mirada arremete contra Elohim: “Su cólera me acosa y me desgarrá, enseña sus dientes

4 Se trata de “egos experimentales”, una categoría de la teoría literaria de Milan Kundera: *dramatis personae* utilizados para analizar hasta el límite algunos de los grandes temas de la existencia.

rechinando contra mí... Vivía yo tranquilo y me zarandeó, me agarró por la nuca y me despedazó, en su blanco me convirtió. Me cercaron sus arqueros, traspasó mis entrañas sin piedad, derramando por tierra mi hiel. Rasgó mi cuerpo brecha tras brecha, lanzándose como un guerrero contra mí” (16,9.12-14). ¿Quién no diría que Job está adelantando la descripción de la naturaleza violenta y destructiva de Leviatán que más tarde ofrecerá el propio Yahvé? Pero Job entrará en razón al final, tras el primer discurso de Yahvé desde el torbellino, cuando descubra la recóndita armonía.

2. LOS ROSTROS DE YAHVÉ

Del dios hebreo contamos con dos amplias intervenciones que abren y cierran el libro (caps. 1–2; caps. 38–41), aparte de una frase suelta valorando la sabiduría: “Y dijo luego a los humanos: ‘El temor de Elohim es sabiduría, apartarse del mal, inteligencia’” (28,28).

En sus primeras intervenciones (caps. 1–2) contemplamos a un dios desinhibido que, por exigencias del guion, alardea de su control de las personas y pone de manifiesto un lado infantiloides, el de quien es capaz de desencadenar el mal (2,10; 42,11) con tal de salir airoso, de ganar una apuesta. Y nos urge una pregunta: ¿Conocía realmente Yahvé a Job? Al margen de esta duda, parece que el Satán gozaba de mayor perspicacia (digamos más sabiduría) que el cabeza del panteón, como lo confirman sus astutas palabras: “¿Piensas que Job te teme porque sí? ¿No ves que lo has rodeado de protección...?” (1,9). En realidad, como estamos e iremos viendo, Yahvé no parece gozar de omnisciencia y omnipotencia (digamos, de nuevo, que por exigencias del guion). En cualquier caso, de Yahvé solo se oyen palabras amables sobre Job, que recordaban al Satán la probidad de su siervo.

Las cosas cambian en los discursos desde la tempestad (caps. 38–41), que constituyen la clave de bóveda del libro de Job y de su mensaje esencial. En ellos Yahvé se propone desbravar la teología de la retribución divina defendida con sobrado ahínco por los amigos de Job. Estos cuatro capítulos conforman un díptico bien diseñado (aunque con leves inconsistencias) en el que el poeta (los poetas) diseña(n) las dos facetas que integran el ser de la divinidad hebrea, los dos rostros heraldos del orden o bien del caos (Penteo o bien Dioniso, en la versión de *Las Bacantes*, de Eurípides). Se trata de dos

realidades contrapuestas en el ámbito del conocimiento, pero conniventes en el ámbito del ser. Decía Paul Claudel que “El orden es el placer de la razón y el caos el gusto de la imaginación”.

En el *primer discurso* (caps. 38–39) Yahvé muestra un nuevo rostro, en el que la frivolidad de los dos primeros capítulos deja paso a una seriedad extrema, a una retórica inquisitorial pero siempre amable. Las connotaciones aniquiladoras del torbellino (38,1 סַעֲרָה)⁵ se disipan ya en los primeros compases del primer discurso. Yahvé no califica a Job de malvado, rebelde o maldito, como lo habían hecho sus amigos; se limita a llamarle ignorante, desconocedor (y por lo tanto eventual tergiversador) de las misteriosas estructuras que rigen el orden cósmico. El cosmos era para los israelitas la suprema manifestación de la razón moral divina. En consecuencia, el paseo por el cosmos, esa ventana a lo desconocido que se le abre de pronto a Job, le deja sin habla. No se arranca en loores, como el autor del Sal 8 (a quien por cierto Job parodia en 7,17-18)⁶; su mejor contribución es el silencio y el reconocimiento de su ignorancia. A pesar de alardear con razón de su obra creadora, Yahvé reconoce indirectamente las dificultades a las que él mismo ha de enfrentarse para taponar las continuas grietas que amenazan dicho orden (40,9-14). Y le pregunta a Job: “¿Serías tú capaz de resanarlas? Porque en tal caso habría que proclamarte dios”. En esta primera tabla del díptico, el poeta (los poetas) ha(n) conducido al lector (no solo a Job) por las arcanas sendas de la creación, buscando no solo su admiración, sino sobre todo su aprobación del obrar divino y su moralidad. No olvidemos que en el AT la teología de la creación constituye la pieza más importante de la maquinaria de la teodicea.

En el *segundo discurso* las tornas cambian (caps. 40–41)⁷. De la luminosidad del cosmos el lector es conducido a la tenebrosa presencia de un monstruo

5 Recuerda el רִמְתָּ בְּיָדְךָ que derribó la casa bajo cuyos escombros perecieron los hijos de Job (1,19). Y cf. שֶׁמַיָּהוּ en 30,14b.

6 Consultar al respecto M. BAUKS, “Was ist der Mensch, dass du ihn großziehst? Überlegungen zur narrative Funktion des Satans im Hiobbuch”, en: M. BAUKS *et al.* (eds.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie. FS für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn 2008) 1-13. Véase también M. FISHBANE, “The Book of Job and Inner-Biblical Discourse”, en: L. G. PERDUE – W. C. GILPIN, *The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job* (Nashville: Abingdon Press 1992) 87-90.

7 Pienso que este segundo discurso no es original, sino fruto de una ulterior redacción, quizá la última. En cualquier caso, desde el punto de vista retórico, la inclusión de Behemot y Leviatán está realmente lograda, pues su función, como encarnación del mal y del caos, se adecua a la finalidad general de los discursos divinos: las dificultades de la propia divinidad para controlar el buen orden y la moralidad del mundo (cf. 40,9-14): armonía vs. caos.

mitológico conocido como Behemot o Leviatán, presente básicamente en la poesía religiosa (Salmos, sobre todo) y que encarna en la tradición bíblica la permanente y amenazante presencia del caos, es decir, de la anticreación⁸. ¿Pero qué finalidad tiene aquí este desarrollo temático? Más aún, ¿cómo entender que Yahvé creó a Behemot? La respuesta a esta segunda pregunta servirá de explicación de la primera.

El comienzo de la descripción de Behemot (40,15) sorprende: הַנְּהִיָּה (‘Ahí tienes a Behemot, a quien hice como a ti’)⁹. El poeta relaciona claramente con Yahvé la existencia del principio del mal. Estamos en el corazón de la más rancia y tosca mitología¹⁰. Bien es verdad que no utiliza el verbo בָּרָא, típico de la acción creadora divina, pero este verbo sí aparece en relación con el mal en Is 45,7: עָשָׂה שְׁלוֹם וּבִרְאָה רָע (“Yo... modelo la luz y creo la tiniebla; yo hago la dicha y creo el mal”). Más estilizado y menos tosco Si 11,14: טוֹב וְרַע חַיִּים וּמוֹת... מִיֵּי הוּא (“Bien y mal, vida y muerte... vienen de Yahvé”)¹¹. Esta relación de Yahvé con el mal es también certificada al comienzo y al final del libro de Job: “¡Resulta que estamos dispuestos a recibir de Elohim lo bueno (הַטֹּב) y no lo estamos para recibir lo malo (הַרָע)!” (2,10); “Fueron a verle todos sus hermanos y hermanas... Se lamentaron y le consolaron por el mal (הַרָעָה) que le había infligido Yahvé” (42,11). Esta inclusión literaria denota que la temática en cuestión es esencial al libro.

En definitiva, y teniendo en cuenta los caps. 40–41, Yahvé viene a dar la razón a Job, quien sospechaba de la existencia de cierta connivencia entre Yahvé y el mal. Es elocuente al respecto 30,11-15¹²:

8 Desconocemos si Behemot/Leviatán era concebido como un monstruo real (quizá en el folclore popular) o como un símbolo (probablemente para el pensamiento culto). En cualquier caso, su diseño poético es cercano al de Seth de la mitología egipcia, un dios en el que se reflejan las fuerzas ctónicas caóticas y destructivas.

9 El pl. הַנְּהִיָּה es superlativo: “el animalazo” –diríamos–.

10 Tan es así que el comienzo del cap. 41, decididamente corrompido, parece que fue en su origen un desafío de Leviatán al propio Yahvé, es decir, la alusión al preludio de una teomaquia: “Tu esperanza sería ilusoria, pues solo mi vista aterra. No hay audaz capaz de provocarme; ¿quién puede resistirme frente a frente? ¿Quién me plantó cara y salió ileso? ¡Nadie bajo los cielos!”. Véase al respecto V. MORLA, *Libro de Job. Recóndita armonía* (Verbo Divino, Estella 2017) 1448-1449.

11 Aun así la frase debió de parecer escandalosa al traductor sirio: حِلْمٌ لَمْ يَخْلُقْهُ إِلَّا لِيُجِيبَ عَلَيْهِمْ (“riqueza y pobreza son iguales ante Dios”). El propio Ben Sira matiza peligrosamente en 40,10a: lo malo fue creado para los malvados. ¿Es a priori malvada la persona objeto de una desgracia?

12 Consultar también Jb 18,11a: כְּבִיב בְּעֵתָהּ בְּלֹהוֹת (“en torno lo espantan los terrores”); 14b: הַחַעֲרָה לְמֶלֶךְ בְּלֹהוֹת (“y lo arrastran ante el rey de los terrores”); 27,20: תִּשְׁיִירוּ בַיּוֹם בְּלֹהוֹת (“de día lo sorprenden terrores”); y cf. 6,4.

¹¹[Eloah] ha soltado mi rienda dispuesto a humillarme,
y ellos se desenfrenan al verme.

¹²A la derecha se alza su prole:
ponen trabas a mis pies,
preparan contra mí sus caminos:

¹³deshacen mi sendero,
colaboran en mi infortunio,
nadie se lo impide;

¹⁴como por brecha abierta penetran,
en remolino, como tormenta.

¹⁵Los terrores [פְּלִהוֹת] se vuelven contra mí,
mi dignidad es arrebatada como el viento,
mi seguridad se disipa como nube.

El singular inicial (“Eloah ha soltado mi rienda”) da paso a una larga secuencia de sustantivos y verbos en plural: “ellos... su prole... ponen trabas... preparan... deshacen... colaboran”, que culmina en פְּלִהוֹת (“terrores”), un plural superlativo (como antes פְּהִמּוֹת: “El Terror”, con mayúscula. Es la guardia de corps del atacante Eloah, que acaba cruelmente con Job.

Si estamos en lo cierto y Yahvé da indirectamente la razón a Job, no extraña la reprimenda divina a los amigos del héroe en 42,7: “...no habéis hablado bien de mí, como mi siervo Job”. Evidentemente esto remite al “primer Job” de 2,10: “¡Resulta que estamos dispuestos a recibir de Elohim lo bueno (הַטֹּב) y no lo estamos para recibir lo malo (הַרָע)!”. ¡Vecindad del bien y el mal en la persona divina! Lo que Yahvé reprocha al “segundo Job” (el del diálogo) no es la relación que este sospecha entre la divinidad y el mal, sino su interpretación.

IV. ÚLTIMAS PALABRAS DE JOB: RECUPERACIÓN DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

Tras los discursos desde el torbellino, Job ve la luz: “Había oído hablar de ti solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos” (42,5). Sorpresa del lector: ¿cómo es posible que un israelita religiosamente modélico (1,1), sin parangón, confiese que solo de oídas conocía a su dios, cuando este recono-

ció su probidad en la asamblea de los dioses? ¡No había nadie como él en la tierra (1,8; 2,3)! ¿Conocía Yahvé de verdad a su siervo Job? Es probable que la ideología retributiva (*do ut des*), con cuyo espíritu se desarrolla el prólogo, fuese un obstáculo para las verdaderas relaciones entre Yahvé y su siervo Job. En ese marco retributivo nunca llegarían a conocerse de verdad. Las palabras de Job en 42,5 ponen en tela de juicio (o al menos rebajan las pretensiones axiomáticas de) la confesión *fides ex auditu*¹³. Que la escucha no es suficiente lo pone de relieve la segunda parte de la frase: וְעַתָּה עֵינַי רָאִתִּךָ (“pero ahora te han visto mis ojos”). Para constatar la presencia de tu dios en tu vida es imprescindible la experiencia personal, un requisito irrenunciable. En efecto, el verbo רָאָה, cuyo significado básico es el de “ver”, se abre a un abanico de posibilidades significativas a tenor de los complementos que lo acompañan. Así רָאָה טוֹב no es “ver el bien”, sino “disfrutar de la dicha” (experimentarla); רָאָה אֹרֶךְ no significa “ver la luz”, sino “gozar de la luz” (experimentarla). El verbo רָאָה, en este y otros contextos análogos, no alude a la visión física; tampoco solo a la visión intelectual, a la elaboración de conceptos¹⁴. Se trata de un ver confeccionado de sensaciones, de momentos cercanos a la autoalienación, es decir, de conocimiento sensible (αἴσθησις), de pura experiencia estética¹⁵.

Sin duda, Job experimentó (y así conoció) por vez primera la presencia de su dios en su vida cuando este le condujo por el cosmos para contemplar su luminosa armonía, pero también cuando lo empujó por los tenebrosos dédalos por donde se abre paso el mal hasta el alma humana. Job entiende que la presencia de ambas realidades (luz y tiniebla; bien y mal; vida y muerte) forman parte del designio divino sobre los humanos. Ya le había recriminado Yahvé al principio en ese sentido (38,2): “¿Quién es este que oscurece el designio (עֲצָרָה) con palabras carentes de sentido?”.

¿Ha conseguido Job lo que deseaba? ¿Responde su visión al anhelo de encontrar un testigo (עֵדִי, “mi testigo”) que lo consolase y justificase (cf. 16,19), y que al propio tiempo recriminase a Yahvé su avieso comportamiento? El citado texto es quizá el hito teológico más señero de las “confesiones de Job”. En él

13 En favor de una *fides ex visur*: experimentación y celebración de la presencia del Otro en mi vida.

14 En cualquier caso, los poetas del AT nunca habrían utilizado el sinónimo רָבִיבִיט para expresar todo ese cúmulo de matices.

15 Desde el punto de vista etimológico, el adjetivo αἰσθητικός (“lo que puede ser percibido o sentido de forma inteligente”) no se identifica exclusivamente con la percepción de la belleza (αἴσθησις τοῦ καλοῦ), como en el primer discurso de Yahvé. Puede haber una αἴσθησις τοῦ κακοῦ, es decir, una estética de la fealdad o de la maldad, la que se percibe y se siente en el segundo discurso.

hace partícipe al lector del último asidero que le permite valorar la existencia: encontrar una razón que le invite a seguir viviendo. ¡Job necesita ese asidero para no acabar como Qohélet! Al final no es receptor de ningún consuelo expreso, pero le basta con adivinar la comprensión de su dios, que le muestra su rostro benévolo a pesar de haber dado rienda suelta al desatino (cf. 38,2).

Al escuchar la humilde, pero gozosa, confesión de Job sobre su acceso al territorio de la luz, el lector sensible experimentará sin duda la serena sensación de quien acaba de escuchar el *Preludio* n° 4 de Chopin o el aria “*Erbarme dich, mein Gott*” de la *Pasión según san Mateo*, de J.S. Bach. Y no se trata de un vaporoso sentimiento religioso, sino más bien de un sentido estético de la existencia, teñida de bien y de mal.

Job había hablado a tenor de lo que había oído (שמע); ahora ha visto de primera mano (ראה) el designio de su dios. Ya no considera a Yahvé el ser monstruoso que observa maliciosamente los errores de los humanos para descargar contra ellos su furia aniquiladora (16,9.12-14); tampoco es el Rey de los Terrores, es decir, la Muerte (18,14b). Job cae en la cuenta de que su dios es inocente, y con él toda su creación (incluido el ser humano); de que en realidad Yahvé trata de mantener con dificultad el equilibrio inestable entre el Bien y el Mal, para que este no acabe lanzándose como un poderoso tsunami que anegue el hábitat humano.

En realidad, se trata de un esquema mitológico ingenuo. Pero, en cualquier caso, como ocurre en otros ámbitos del pensamiento sapiencial, lo que el poeta (o poetas) del libro quiere(n) poner de relieve es la inconsistencia de la teoría de la retribución divina, de ese frío legalismo del *do ut des*, y por dos razones vinculadas entre sí: por radicalmente ajena a la experiencia humana y, en consecuencia, por ofrecer una repulsiva estampa del dios hebreo.

V. ¿UNA NUEVA SINTAXIS TEOLÓGICA?

Si Yahvé/Elohim no es un dios que amarga la existencia de los malhechores al tiempo que corona de dicha a los buenos, es decir, si no puede contemplarse una retribución trascendente, ¿cómo explicar el mal que agobia e incluso destruye la vida de tantos seres humanos? La respuesta que deriva-

ría de las reflexiones de los poetas del libro de Job es el de una retribución intramundana, algo así como lo que leemos en Si 27,25-27a:

²⁵ Quien tira una piedra volverá contra él,
un golpe a traición también hiere al que lo da.

²⁶ Quien cava una fosa caerá en ella;
quien pone una trampa quedará atrapado en ella.

²⁷ Quien hace el mal se volverá contra él...

¿Pero implica este texto y otros análogos una nueva sintaxis teológica? ¿Estamos ante un real golpe de timón en el periplo doctrinal israelita, que trata de recuperar una sana sabiduría aforística ajena a los desvaríos teológicos de algunos sabios, global y globalizadora, o más bien seguimos en el ámbito de la teodicea, que quiere dejar a Yahvé al margen de las sombras de su creación, solo achacables a diseños humanos? ¿No permite el pensamiento bíblico, siguiendo las huellas de Job, la elaboración de una sana antropodicea? ¿Para cuándo un ser humano inocente (*pace* san Agustín)?

¿Siempre la duda! ¿Pero hemos de abandonarla en pro de simplistas credulidades o más bien hacerla nuestra aliada en la aventura del conocimiento? Como dijo Antonio Machado por boca de Juan de Mairena: “La duda es la luz del pensamiento”. Todo sea por estrenar en nuestras vidas (quien todavía no lo haya hecho) la perplejidad creadora de la que nos habló el maestro Maimónides.

