

Mike D. van Treek Nilsson. «Que Dios acabe y se aparte de mí, y tendré un instante de alegría (Job 10,20)». En: Homo dolens. Cartografías del dolor: sentidos, experiencias, registros. Ed. por Rafael Gaune y Claudio Rolle. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2018, págs. 43-65.

2. “QUE DIOS ACABE Y SE APARTE DE MÍ, Y TENDRÉ UN INSTANTE DE ALEGRÍA” (JOB 10, 20)

MIKE VAN TREEK NILSSON

INTRODUCCIÓN

EN EL presente trabajo sobre el libro de Job sostendré que una lectura atenta de este libro del canon de la Biblia hebrea alerta al lector sobre una peculiar justificación teológica del dolor. Aquella justificación coloca a los sufrientes frente a sí mismos como únicos responsables de su dolor. En otras palabras, el libro de Job puede ser leído como el intento de desarmar una teología que pone el discurso sobre Dios como una anestesia que convalida la responsabilidad humana frente al dolor del prójimo.

La estructura actual del libro, *grosso modo*, alterna diálogos entre Job y tres amigos (Elifaz, Bildad y Sofar), quienes intentan convencerlo de la validez de la tesis tradicional de la retribución para su caso (cap. 3-31), es decir, aquella que tiene a Dios como agente retribucionista de las acciones individuales. Al cabo de tres ciclos de discursos entre Job y los tres amigos se incorpora un cuarto personaje, Elihú, quien mantiene un discurso similar a los tres anteriores (32-37). La siguiente parte del libro contiene diálogos entre Job y Adonay (38-42). Todos estos diálogos se encuentran enmarcados entre un prólogo y una conclusión de género narrativo.

Este encuadre exterior sería la parte más antigua del libro, constituida por una leyenda popular en el seno de la cual fue creciendo el texto poético que ocupa la mayor parte de la obra. Al centro del libro se halla un hermoso himno a la sabiduría (capítulo 28) que junto con otras adiciones ha reforzado el carácter sapiencial del libro¹. Job es un libro difícil de leer. Por su complejidad temática se resiste a una lectura única. No obstante, será necesario tener en claro que existen interpretaciones excesivamente simplificantes de la obra. Ortega debió haber incomodado a no pocos críticos cuando en el cierre de una exposición de jóvenes artistas catalanes en Madrid durante 1926 arremete contra la comodidad del juicio estético *Simplex*

¹ Para Alison Lo, el capítulo 28 es parte de los discursos de Job y ayuda a convencer a la audiencia de la inadecuación de la respuesta tradicional dada por los amigos de Job, en *Job 28 as Rhetoric. An analysis of Job 28 in the context of Job 22-31*. Supplements to Vetus Testamentum 97 (Leiden: Brill, 2003), 235.

*sigillum veri*². El buen arte, dice, no es ni obvio ni trivial, tampoco es fácil degustarlo, pues requiere esfuerzos, sacrificio y humildad³. El arte pareciera tener la misión —continúa el filósofo— de permitirnos una “evasión visual de lo cotidiano, de lo que ya somos y ya sabemos”⁴.

El artista no entiende bien su propio arte (“el manzano no entiende de botánica”, dice). Además, lo que se interpone a la comprensión de la obra es también la ignorancia de la labor artística: misteriosa e inconsciente⁵.

Si hay algo por lo cual cuesta entender el nuevo arte joven (como el cubismo de la muestra) es porque el “nuevo estilo artístico corresponde a un distinto resorte vital”⁶ que pareciera ser prelude de una Europa completamente problematizada, donde todo va a ser puesto en cuestión⁷ gracias a que “la vida revienta las viejas estructuras anquilosadas”⁸.

Si me detengo en estos propósitos orteguianos sobre el arte es porque creo que se pueden afirmar también del libro de Job, pues este es testigo y agente de un colapso teológico mayor: la ruina de la teología de la retribución. Este libro se presenta al lector contemporáneo nuestro como una alerta sobre la sobrevivencia, a veces bien camuflada, de esta ideología retribucionista.

Creo que es bueno adelantar que el libro de Job no deja al lector desprovisto de elementos para iniciar una nueva búsqueda sobre relación entre Dios, el sufrimiento y la sociedad, cuestión que creo que es parte de lo fundamental que esta obra tematiza. Por ello que la simpleza no es una propiedad de la obra aquí abordada y quien se interne en ella verá que el motor de su fuerza vital está en su centro sapiencial plagado de enigmas y no de respuestas. En otras palabras, el libro impulsa al lector a que atraviese la explicación ingenua del dolor para poder elaborar una aproximación más justa a la cuestión. El libro de Job no es sencillo porque exige de sus lectores un trabajo intenso de revisión y apropiación, pues como dice Paul Beauchamp “la obra hace pensar en una pieza de teatro en la cual una sociedad se pone a sí misma en escena [y como resultado] se pone a sí misma en cuestión”⁹.

Para que el libro pueda cumplir la tarea asumida, este plantea más preguntas que oferta de respuestas definitivas. Por todo lo anterior, no creo que exista una lectura que clausure para siempre el enigma de este libro. El lector de cada época encontrará que Job desestabiliza las ideas sobre el sentido

² La simpleza es signo de la verdad.

³ José Ortega y Gasset, “La verdad no es sencilla”, en *La deshumanización del arte y otros ensayos* 3.^a ed. (Madrid: Espasa Calpe, 1993), 217.

⁴ Ortega y Gasset, “La verdad no es sencilla”, 218.

⁵ Ortega y Gasset, “La verdad no es sencilla”, 220.

⁶ Ortega y Gasset, “La verdad no es sencilla”, 221.

⁷ Ortega y Gasset, “La verdad no es sencilla”, 222.

⁸ Ortega y Gasset, “La verdad no es sencilla”, 222.

⁹ Paul Beauchamp, *Cinquante portraits bibliques* (Paris: Seuil, 2000), 219.

del dolor, sobre la vida y sobre Dios que cada siglo se da como definitivas e inamovibles y con las cuales ha pensado y construido el mundo. Cuando el lector se involucra en la tarea de hacer emerger el sentido del texto poniéndolo en diálogo con la vida, se da cuenta de que su tarea es ardua¹⁰, ya que el acto de lectura propuesto se presenta como un medio para explorar la complejidad de la vida humana¹¹.

UNA TEOLOGÍA CONTESTADA

Cuando los estudiosos de la Biblia o los teólogos hablan de "retribución" suelen referirse a un conjunto de ideas teológicas supuestas en la base de textos de la Biblia hebrea como los siguientes:

El Señor Adonay llega con potencia, viene con su salario, delante de él su recompensa (Is 40, 10).

[...] que Adonay complete el bien que me has hecho (1S 24, 20).

La honradez guía a los buenos, la falsedad destruye a los traidores (Pr 11, 3).

Yo, Adonay, penetro el corazón, examino las entrañas, para pagar al hombre su conducta, lo que merecen sus obras (Jr 17, 10).

En estos textos pareciera haber un estrecho vínculo entre la acción (buena o mala) del ser humano y un pago o retribución (positiva o negativa, respectivamente) a dicha acción. Suele citarse el libro del Deuteronomio (especialmente el cap. 28) como el texto que más claramente canoniza una teología retribucionista. El largo texto (68 versículos) presenta a Israel confrontado a dos caminos:

Si obedeces y escuchas la voz del Señor, tu Dios, poniendo por obra todos los preceptos que yo te mando hoy, el Señor, tu Dios, te pondrá por encima de todas las naciones del mundo. Sobre ti irán viniendo, hasta darte alcance, todas estas bendiciones (28, 1-2).

[3-15: lista de bendiciones]

¹⁰ André Wénin, *La Bible ou la violence surmontée* (Paris: Desclée de Brouwer, 2008), 18-19.

¹¹ Mike van Treek Nilsson, *Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea*. Tesis y monografías 51 (Estella: Verbo Divino, 2010), 205-206.

Pero si no escuchas la voz del Señor, tu Dios, poniendo por obra todos los preceptos y mandatos que yo te mando hoy, irán viniendo sobre ti, hasta darte alcance, todas estas maldiciones (28, 15).

[16-68: lista de maldiciones y calamidades]

No es fácil abordar en pocas líneas la idea de retribución que emerge de los libros bíblicos. ¿A qué se refieren los estudiosos occidentales modernos cuando debaten acerca de la “retribución” según la Biblia? ¿Cómo explican los textos arriba citados en el marco de una ética más o menos individualista o social?

Lo que se discute es cómo el primer Testamento entiende la naturaleza del vínculo entre virtud-felicidad y entre pecado-calamidad. En otras palabras, cómo describir el principio por el cual los textos parecen decir que la buena conducta lleva al hombre a una vida feliz y, por el contrario, la conducta del malvado lo hunde en el sufrimiento y la calamidad. La discusión ha estado dominada por dos posturas: una de carácter mecánica y otra de tipo jurídico¹².

Según una postura, ese vínculo es inmanente a la creación, de modo que los actos y sus consecuencias no estarían conectados por un agente personal que actúa bajo un principio jurídico. El nexo sería ineludible, similar a la relación entre cosechar y plantar: toda acción tiene necesariamente una reacción. En este esquema Dios no sería un juez que premia o castiga, sino más bien una partera que facilita que lo que el ser humano emprende llegue a su culminación¹³. Esta tesis, planteada originalmente por Koch en 1955, fue recibida con gran entusiasmo por veterotestamentaristas de la talla de G. Von Rad y H. W. Wolff¹⁴.

Según la postura divergente a la tesis de Koch, Dios sería el Señor de la creación. Ejercería la calamidad sufrida. Al contrario del modelo anterior, aquí sí se plantea la existencia de un agente, un juez que no puede ser otro que Dios. Este continúa siendo hasta hoy el paradigma dominante para entender la cuestión. Como es de esperar, hay posturas intermedias, como las que sostienen que ambos esquemas están presentes en la mentalidad de Israel, pero el primero dio paso al segundo. Aquí, Dios no sería un simple juez que está sometido a la ley: Dios no premia o castiga como si estuviera en juego un derecho del ser humano, sino que da el bien como un don y el mal como castigo y no como simple mecánica consecuencia de un acto malvado¹⁵.

¹² El trabajo más completo sobre la historia de la investigación del término lo he hallado en Ka Leung Wong, *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel*. Supplements to Vetus Testamentum 87 (Leiden, Boston y Köln: Brill, 2001), a quien sigo para la presentación de este asunto.

¹³ Wong, *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel*, 5.

¹⁴ Wong, *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel*, 5.

¹⁵ Wong, *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel*, 11-12.

Otras posturas toman el asunto por un costado diverso. Argumentan que lo que interesa a los sabios escritores de libros como Proverbios es llamar a un comportamiento justo. Los versos sobre la retribución tendrían un fin apelativo, pragmático y no un fin explicativo de la naturaleza de la conexión entre la virtud y la maldad con la felicidad y el sufrimiento, respectivamente¹⁶.

No obstante, estas perspectivas, tal como lo ha valorado Wong, me parece que Bernd Janowski ha desarrollado una aproximación que permitirá apreciar mejor la tesis de este escrito. Wong indica que para Janowski el concepto de retribución se basa en el de reciprocidad, por lo tanto, lo que estaría en juego no es tanto un problema de retribución individual —sea esta mecánica o jurídica—, sino un principio de solidaridad social: todas las acciones se conectan en la vida común, en la sociedad y por tanto las acciones de cada cual tienen nexos con todos los miembros de la sociedad, para bien o para mal¹⁷.

Esta concepción de la retribución como reciprocidad social no sería ajena al cercano oriente antiguo. El mismo Janowski la ve presente en algunos textos egipcios. Por ejemplo, en *La instrucción al rey Merykara*, un texto elaborado en base a sus vivencias y escrito como testamento. Se trataría de las indicaciones del padre del futuro rey Merykara sobre la política que debe seguir su futuro gobierno¹⁸.

Mira, un comportamiento vergonzoso ocurrió en mi período
 El cementerio de This fue saqueado.
 Esto ocurrió por mi acción,
 Lo aprendí luego que ocurriera
 Hubo una retribución por lo que hice,
 Porque destruir es vil
 Inútil restaurar lo que uno ha dañado,
 Reconstruir lo que uno ha demolido.
 ¡Debes estar alerta! Un golpe se paga con uno similar,
 Para cada acción hay una respuesta.

La retribución social, por así llamarla, es observable en otros textos egipcios, como en el conocido *Lamento del campesino elocuente*. Dice el campesino al intendente:

¹⁶ Wong, *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel*, 18.

¹⁷ Bernd Janowski, "Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des TunErgehen-Zusammenhangs", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91.3 (1994): 266.

¹⁸ Miriam Lichtheim, *Ancient Egypt Literature. A Book of Reading*, vol. 1: *The Old and Middle Kingdoms* (Berkeley, Los Angeles y London: University of California Press, 1975), 97.

Un buen comportamiento se recuerda. Este es el precepto:

Haz al que hace para que haga.

Es darle las gracias a un hombre por lo que él hace,

Bloquear un golpe antes de que llegue,

Dando un salario a alguien que tiene destreza.

En el primer Testamento encontramos textos en la misma línea. Janowski afirma que el actuar de Dios está representado bajo la misma lógica conectiva:

Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer;

Si tiene sed, dale de beber.

Así lo avergonzarás y el Señor te lo pagará (Pr 25, 21-22).

Esta lógica aparece muy claramente en algunos versículos del libro de Proverbios¹⁹:

El ánimo generoso prospera,

el que riega también recibirá riego (11, 25).

Al que acapara grano lo maldice la gente,

al que lo vende lo cubren de bendiciones (11, 26).

Quien madruga para el bien alcanzará favor,

al que busca el mal le saldrá al encuentro (11, 27).

Quien cierra los oídos al clamor del necesitado,

no será escuchado cuando grite (11, 13).

De lo que uno habla, se saciará;

de lo que uno hace, se lo pagarán (12, 14).

El generoso será bendecido

porque repartió su pan con el pobre (22, 9).

A quien declara inocente al culpable,

la gente lo maldice y se irrita contra él;

los que los acusan son gratos,

sobre ellos baja una bendición (24, 24-25).

¹⁹ Janowski, "Die Tat kehrt zum Täter zurück", 265-266.

En estos textos la reciprocidad de la acción y su consecuencia aparecen intermediados, por así decirlo, por el grupo social al cual pertenecen los involucrados.

Me parece que la perspectiva de Janowski permite organizar la evidencia textual en un modelo más social y colectivo. Así, lo colectivo aparece como el lugar de resonancia y transformación de las acciones emprendidas y, al mismo tiempo, permite percatarse de la interconexión del actuar tanto a nivel individual como social. Desde el punto de vista teológico, la idea de retribución estrictamente personal podría entonces inscribirse en el proyecto social que se construye de cara a la alianza. Este proyecto sería entonces más que el resultado de las virtudes y destinos de quienes participan en él.

El énfasis en la retribución individual ligada a un agente como el Dios de Israel —tan propio de algunas teologías modernas de occidente y representada por los amigos de Job— ha impedido tal vez ver la conciencia que los antiguos tenían sobre la solidaria reciprocidad, para bien y para mal, con que estaban tejidos sus lazos sociales. No obstante, la perspectiva de Janowski no excluye que existan textos que respondan a una concepción más bien naturalista de la retribución. Como veremos, esta es la teología anclada en los discursos de los amigos de Job. En ellos toda la explicación retributiva está en la agencia divina, por lo que la intención de la obra bajo análisis puede ser vista como una puesta en cuestión de estas ideas. Volveré sobre este punto más adelante a propósito del género dialógico de la obra.

EL LIBRO DE JOB Y LA POLÍTICA DEL SUFRIMIENTO

El objeto de estudio de este escrito es la forma final del libro de Job. No desprecie el valor de los estudios histórico-genéticos. Ellos han aportado y pueden aún enriquecer los estudios bíblicos, pero no agotan la comprensión de la literatura. La consideración de algunos de ellos puede, incluso, dar una luz interesante sobre la función legitimadora de ciertas teologías que los escritos bíblicos habrían podido cumplir en etapas tempranas de su recepción. Volveré brevemente sobre este asunto más adelante.

El libro de Job es una pieza literaria de la Biblia ampliamente comentada y estudiada. Muchos la consideran una obra cumbre de la teología de Israel. Como casi toda otra página bíblica, la obra conoce diversos autores y etapas de composición. En el caso de Job, su historia va desde el siglo v al ii a. C.²⁰. En todo caso, su autor ha de haber conocido la literatura canónica de

²⁰ Es la conclusión del más reciente estudio histórico de Job que conozco: Jacques Vermeylen, *Métamorphoses. Les rédactions successives du livre de Job*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 276 (Leuven: Peeters, 2015), 269. Sostiene algo parecido Konrad Schmid, "The Authors of Job and Their Historical and Social Setting", en *Scribes, Sages, and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World*, Leo G. Perdue (ed.), *Forschungen zur*

Israel (o sus tradiciones orales), pues la alude y la cita tanto de manera crítica como favorable (ver 8, 10). No obstante, su compleja historia de redacción y el aporte del estudio histórico del libro, la aproximación que sigo aquí considera la forma final del texto.

Poco antes, enuncié el valor de ciertos estudios histórico-genéticos del libro de Job. Es el caso de la reciente reconstrucción de la historia de la redacción de este libro ofrecida por Jacques Vermeylen. Esta me parece sugerente, pues su hipótesis vincula el libro de Job a los intereses políticos de la época posexílica de Israel (537 a. C. hasta mitad del siglo II de la misma era). En concreto, a los intereses de la ciudad de Jerusalén y su templo. Estos intereses no son uniformes, puesto que en la sede jerosolimitana se alternaron grupos con intereses políticos diversos. Estos intereses fueron defendidos alterando de manera intencional el libro de Job.

Vermeylen identifica cuatro ediciones diferentes del libro en cuestión. Cada una de ellas habrían estado “al servicio de una propaganda política”, sea al servicio de Nehemías, Esdras, Antíoco III o, finalmente, Antíoco IV, respectivamente. En todos estos casos “se trata de convencer a los lectores de alinearse con el nuevo régimen”²¹. En lo que respecta a la crítica que representa el personaje de Job, en su primera mano editorial, Job acusa a Dios de actuar contra él de manera arbitraria, mientras que en la segunda edición Job se queja de la mirada atenta de Dios sobre su vida, lo que en el fondo significa —interpreta Vermeylen— que Dios escruta para poder ejercer justicia de manera correcta²². Esta tensión presente en el libro de Job me parece extremadamente fructífera como motor de un acto de lectura contemporáneo, pues, en el fondo, ha quedado inscrita en su estructura final: ¿debemos aceptar sin más el juicio que la teología retribucionista representada por los amigos de Job hacen de su decencia moral? ¿O bien debemos interrogarnos críticamente acerca de su desmedida claridad sobre la manera de actuar de Job y de Dios?

Sin desmerecer el valor del estudio histórico de Vermeylen, me parece inadmisiblesu rechazo a la idea de que el libro de Job, en cualquiera de sus etapas de composición, haya tenido como objeto “una reflexión de tipo filosófica sobre el mal o sobre el sufrimiento del hombre en general”²³, por lo que tampoco comparto que el libro promueva una reflexión sobre el sufrimiento del hombre inocente²⁴. Por el contrario, me parece que el interés político de sostenimiento del orden del templo no puede llevarse a cabo sin una teología que justifique el sufrimiento y le dé sustento. En otras palabras,

Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 219 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 149.

²¹ Vermeylen, *Métamorphoses*, 317.

²² Vermeylen, *Métamorphoses*, 121.

²³ Vermeylen, *Métamorphoses*, 370.

²⁴ Vermeylen, *Métamorphoses*, 317.

mi apuesta es por una relación más estrecha y dialéctica entre las ideas teológicas y su matriz sociocultural.

La afirmación anterior constituye una premisa de este trabajo que aplicamos no solamente al proceso de producción del texto, sino también al acto de lectura contemporáneo.

El sentido de una obra no se agota en la intención de sus autores. Esta autonomía de la obra y de sus intérpretes respecto del sentido "original" la plantea de manera interesante Michel de Certeau. Él sostiene que el sentido literal originario es en el fondo una barrera levantada por la institución social que "sobredetermina su relación con el texto" por lo cual "la lectura está de alguna forma obliterada por una relación de fuerzas (entre maestros y alumnos, o entre productores y consumidores) de la cual se vuelve su instrumento"²⁵. Así, lo que se ha dado en llamar "el sentido literal" o bien el "sentido histórico" no es sino la lectura de intelectuales y profesionales del texto que operan sobre él con la autorización de la sociedad²⁶. El resto de las lecturas posibles sugeridas por la creatividad de los lectores pasan a ser calificadas como desdeñables, inútiles o heterodoxas; son presentadas, en definitiva, como resultados ilegibles y no atribuibles al texto.

Por lo anterior, sobre toda lectura que se aferra excesivamente a la letra del texto o a la intención de sus autores puede recaer una crítica regeneradora de interpretaciones que amplían la comprensión tanto del texto como de los actos de lectura acumulados en la historia de interpretación. ¿No es esta por lo demás la actitud de los amigos de Job, confiar ciegamente en la intención de Dios que ellos imaginan solo viendo un aspecto de la vida de su compañero?

Volvamos entonces al libro tal y como este se nos presenta hoy, pues desde la forma final del texto captamos mejor la tensión interna que se da entre el sufrir de Job y las expectativas de sus amigos respecto de cómo él asume aquel dolor.

El libro pone en escena a Job, un personaje de Uz, no israelita, por tanto. Job aparece como un terrateniente ilustre, pues "era un grande entre los hombres orientales" (1, 3). Es "justo, íntegro, respetuoso de Dios y apartado del mal" (1, 1). El lector puede pensar que Job es un poco escrupuloso, ya que ofrece incluso sacrificios "en caso que sus hijos hayan pecado en su interior" (1, 5).

Viendo la piedad de Job, un funcionario de la corte divina, el Satán —que significa el acusador o fiscal— induce a Dios a probar la integridad de su fe quitándole todos los motivos de felicidad, salvo la vida. La apuesta del fiscal es que la fe de Job solo se sostiene en el interés del bienestar: "¿Tú

²⁵ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, vol. 1: *Arts de faire* (Paris: Gallimard, 1990), 248.

²⁶ Certeau, *L'invention du quotidien*, 249.

crees que es por nada el respeto de Job a Dios?” (1, 9). Así, el libro entero adquiere el tono de prueba marcado por el “a ver si Job” puede respetar a Dios aun cuando haya perdido casi todo²⁷.

El libro desarrolla su argumento alternando largos discursos de Job y los tres compañeros que vienen a prestarle consuelo. Más tarde, un cuarto compañero tomará la palabra y casi al final del libro será el mismo Adonay quien responda a Job desde la tormenta. El final del libro narra la restitución social, económica y familiar de Job, lo que constituye la bendición del Señor a su siervo. Revisemos con algún detalle el argumento de la obra.

Job sufre la prueba del fiscal en tres fases. Primero, el despojo de sus bienes; luego, la muerte de sus hijos e hijas, y, finalmente, su cuerpo es cubierto de llagas. Los tres compañeros (Elifaz, Bildad y Sofar) que llegan a su lado no pueden ni siquiera reconocerlo. Comienza allí el lector a oír el maldecir de Job:

¡Muera el día que nací, la noche que dije:
Han concebido un varón! (3, 3)

¿Por qué al salir del vientre no morí
o perecí al salir de las entrañas? (3, 11)

Ahora sería un aborto enterrado,
una criatura que no llegó a ver la luz (3, 16).

Por alimento tengo mis sollozos
y mis gemidos desbordan como agua.
Lo que más temía me sucede,
lo que más me aterraba me acontece: vivo
sin paz, sin calma, sin descanso,
en puro sobresalto (3, 24-26).

Los tres compañeros sabios de Job, al enterarse de su calamidad, acuden a colaborar con él y a consolarlo (2, 11), pero prontamente muestran el tenor acusador de la compañía que ofrecen. Elifaz cuestiona que alguien pueda atribuirse el ser justo y puro frente a Dios (4, 17), tampoco Job podría hacerlo, por lo que él debe más bien estar “feliz” (5, 17) de recibir la corrección y la disciplina divina:

²⁷ Sobre la opción de traducir por “respeto” el hebreo אָרַץ, normalmente rendida como “miedo”, “temor”, “religión” o “piedad”, ver Luis Alonso Schökel, “¿Temer o respetar a Dios?”, en *Hermenéutica de la palabra III. Interpretación teológica de textos bíblicos*, Eduardo Zurro (ed.) (Bilbao: EGA y Mensajero, 1990), 263-271.

¡Oh sí, feliz el hombre a quien corrige Dios!
¡No desprecies, pues la lección de Shadday! hiera, pero venda la herida
golpea, pero cura con su mano (5, 17-18).

Concluye Elifaz con una interpelación a la sabiduría de Job:

Mira, esta cosa la hemos investigado y es correcta,
escúchala y conócela para tu bien (5, 27).

El consuelo ofrecido desconoce la inocencia de Job. Esta es conocida por el lector desde que el narrador lo presenta en 1, 1 y coincide con el juicio del mismo Dios (1, 8). El lector sabe que Job lleva razón y que Bildad propone aquí una imagen distorsionada tanto de Dios como de Job. Bildad se alinea con esta mirada:

Si tus hijos pecaron contra Dios,
ya los entregó en poder de sus delitos (8, 4).

Dios no rechaza al hombre justo,
ni da la mano a los malvados (8, 20).

Sofar, el tercer compañero de Job, se sitúa en el mismo presupuesto de los anteriores, si hay en la vida del ser humano desgracias o amarguras —así define Job su situación (3, 10 y 20)— es que no lleva una conducta pura e íntegra y Dios, en su conocimiento, la ha detectado:

Tú has dicho: Mi aprendizaje es limpio,
soy puro ante tus ojos.
Pero que Dios te hable,
que abra los labios para responderte (11, 4-5).

Él conoce a los hombres falsos;
si ve la maldad, ¿no se va a fijar? (11, 11).

David Clines ha estudiado la retórica de los discursos de los amigos de Job y sostiene, respecto del primer ciclo de intervenciones, que es "determinativo para la totalidad de las afirmaciones particulares de los amigos"²⁸.

²⁸ D. A. Clines, "The Arguments of Job's Three Friends", en *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature*, David Clines, David Gunn, Alan J. Hauser (eds.), Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 19 (Sheffield: JSOT Press, 1982), 210.

No obstante, los matices que cada uno de los compañeros expresa en sus discursos, “los argumentos de los tres amigos de Job comparten la presuposición de un nexo causal entre pecado y sufrimiento [...] sus mentes están configuradas en patrones similares”²⁹.

Estas diferencias pueden resumirse, según Clines, en que Elifaz ofrece consolación basándose en la piedad de Job, por lo que lo conmina a la paciencia. Bildad, por su parte, llama a Job a escutar atención a su propio corazón, pues ya conoce el destino que han tenido sus propios hijos. Sofar toma una postura más frontal y derechamente denuncia la perversidad de Job, por lo que intenta moverlo al arrepentimiento. Finalmente, Elihú, el cuarto amigo que se suma al drama, comprende la miseria de Job como una advertencia para evitar el pecado³⁰.

La fijación sobre la culpa o debilidad de Job impide a los amigos poder oír su grito de sufrimiento y así cumplir con el sentido de su visita, pues “la compasión elemental de los amigos finalmente se ha convertido en un juicio cruel sobre Job para defender sus intereses doctrinarios”³¹.

La actitud discursiva y espiritual de Job que el libro va dibujando ha sido desde antiguo calificada de “paciente”³². La Carta de Santiago ha jugado un rol importante en esa lectura: “consideramos dichosos a quienes han aguantado [ὑπομείναντας]: han oído de la constancia [ὑπομονήν] de Job y han visto el final del Señor” (St 5, 11). Esta visión, ampliamente difundida por los teólogos de los primeros siglos³³ no estaría basada en el libro de Job que leemos, sino más bien en la obra contemporánea a esta carta conocida como Testamento de Job o bien en la versión griega del libro de Job³⁴.

¿Hace justicia al personaje bíblico su retrato como ser pasivo en soportar sus aflicciones?

La paciencia que Job manifiesta no tiene, como afirman Treballe y Pottecher “el sentido de conformarse resignado a su suerte o de ser capaz de padecer sin rebelión y tormento”³⁵. Más que de paciencia habrá que hablar de

²⁹ Clines, “The Arguments of Job’s Three Friends”, 213.

³⁰ Clines, “The Arguments of Job’s Three Friends”, 210.

³¹ Lo, *Job 28 as Rhetoric*, 65.

³² D. A. Clines, “Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You If you Read it?”, en *The Book of Job*, W. A. M. Beuken (ed.), Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 114 (Leuven: Leuven University Press, 1994), 15.

³³ Por ejemplo, Efrén de Nisibi (Edesa, siglo IV e.c.) interpreta así el discurso de Elifaz en Job 4, 2-5: “dado que tú has exhortado a otros a que soportaran con coraje las calamidades que les sobrevinieron, ahora es justo que tú ejercites la paciencia en tus propias aflicciones” (Manlio Simonetti y Marco Conti, *Job. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia 7* [Madrid: Ciudad nueva, 2010], 59).

³⁴ Robert W. Wall, *Community of the Wise. The Letter of James. New Testament in Context* (Vale Forge: Trinity Press International, 1997), 255.

³⁵ J. Treballe Barrera y Susana Pottecher, *Job* (Madrid: Trotta, 2011), 98.

"resistencia", o de una resistencia esperanzada³⁶, concluyen los autores. Por lo demás, es uno de los usos que tiene *ὑπομονήν*, que queda mejor traducido como "aguante" o "resistencia" de cara a las dificultades³⁷. Aquella resistencia no consiste en quedarse quieto frente al sufrimiento humano. El aguante del Job bíblico es más bien la interpelación frontal y honesta a Dios, a quien él ve como causa de su propio sufrimiento:

Soy inocente; no me importa la vida,
desprecio la existencia;
pero es lo mismo —se los juro—;
Dios acaba con inocentes y culpables.
Si una calamidad siembra muerte repentina,
él se burla de la desgracia del inocente; deja la tierra en poder de los malvados
y venda los ojos a sus gobernantes:
¿quién sino él lo hace? (Job 9, 21-24)

Job llega a desafiar a Dios con la seguridad de poder incluso derrotarlo judicialmente:

Hoy también me quejo amargamente,
porque su mano agrava mis gemidos.
¡Ojalá supiera cómo encontrarlo,
cómo llegar a su tribunal!
Presentaría ante él mi causa
con la boca llena de argumentos.
Sabría cuál es su respuesta
y comprendería lo que me dice.
¿Pleitearía él conmigo usando la fuerza como argumento?
No; más bien tendría que escucharme.
Entonces yo discutiría lealmente con él
y ganaría definitivamente mi causa (Job 23, 1-7).

Los amigos de Job no están satisfechos con la reacción y en lugar de prestar atención a su protesta, se desconciertan por la intensidad de su interpelación. "Él debería moderar su grito [...] él debería sufrir bien, y él sufre mal" —imagina Beauchamp que piensan los amigos— "que devienen, finalmente, los acusadores de quien venían a consolar. Acusaciones especialmente tan impetuosas que su consolación no es recibida"³⁸. Este "bien sufrir"

³⁶ Treballe Barrera y Pottecher, *Job*, 99.

³⁷ Frederick William Danker (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3.^a ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 2000).

³⁸ Beauchamp, *Cinquante portraits bibliques*, 222.

esperado es una suerte de “sufrir conforme” a las indicaciones notariales de los administradores de un discurso religioso que busca hacer aceptable el sufrimiento.

En lugar de eso, los amigos intentan explicar su sufrimiento. Levinas comentará a propósito del sufrimiento que este no es “únicamente un *dato* refractario a la síntesis, sino la *forma* misma en la que tal rechazo se resiste a la unificación de los datos de un conjunto dotado de sentido; lo que perturba al orden y, al mismo tiempo, la perturbación como tal”³⁹. ¿No es verdad que puesto que “el mal del dolor, su malestar, es como el estallido y la articulación más profunda del absurdo”⁴⁰, ningún intento de los amigos de Job por sistematizar su experiencia puede llegar a buen puerto? Será siempre y de alguna manera, ofensivo. Lo que el lector sabe es que Job no sufre a causa de su impiedad, sino todo lo contrario. Lo que ha puesto en marcha la calamidad de Job es su apego íntegro a las expectativas morales de Dios⁴¹.

Los intereses de los amigos de Job no son únicamente doctrinales, pues no intentan defender o diseminar un concepto sobre Dios y su justicia. Job resiste, Job aguanta apelando a su experiencia de Dios y de la justicia, apela al conocimiento de sí que se coloca por sobre las formas estereotipadas de la explicación teológica. El intercambio de diálogos es, entonces, una verdadera resistencia por parte de Job a que los amigos, mediante sus palabras, hagan de Job un hombre útil dentro del esquema que ellos defienden. El intento de reincorporar a Job al proceso económico de la religión es patente en el capítulo 22, clímax de la aplicación del esquema retributivo manejado por los ahora acusadores. Ellos ya no oyen ni atienden al sufrimiento del varón de Uz, sino que se le interroga por su intimidad más escondida en busca del pecado⁴². Con ello mantienen en funcionamiento una teología útil para normalizar el comportamiento de los sufrientes.

Elifaz dice:

Reconcílate y ten paz con él y recibirás bienes;
Si te vuelves al Todopoderoso, te restablecerá.
Aleja de tu tienda la injusticia,
arroja al polvo tu oro
y tu metal de Ofir a los guijarros del torrente,

³⁹ Emmanuel Levinas, “El sufrimiento inútil”, en *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo* (Buenos Aires: Lillmod, 2004), 441.

⁴⁰ Levinas, “El sufrimiento inútil”, 443.

⁴¹ Levinas se muestra impresionado por la conclusión de Emil Fackenheim sobre el holocausto: “Los más de un millón de niños judíos masacrados en el Holocausto nazi no murieron a causa de su fe ni por razones ajenas a la fe judía, sino a causa de la fidelidad de sus abuelos, que los había convertido en niños judíos” (en *La presencia de Dios en la historia*), “El sufrimiento inútil”, 449.

⁴² Clines, “The Arguments of Job’s Three Friends”, 208; Clines, “Why Is There a Book of Job...”, 211; Lo, *Job 28 as Rhetoric*, 65.

y el Todopoderoso será tu oro y tu plata a montones
él será tu delicia y alzarás hacia él el rostro;
cuando lo supliques, te escuchará, y tú cumplirás tus votos;
lo que tú decidas se hará,
y brillará la luz en tus caminos (22, 22-28).

Como puede verse, en la explicación va inserta también la promesa de restablecimiento del orden material y espiritual. El intento de introducir a Job en un esquema de utilidad se aprecia también en otras intervenciones de los "sabios" a lo largo del libro:

Yo que tú acudiría a Dios
para poner mi causa en sus manos (5, 8).

Mira, esta cosa la hemos investigado y es correcta,
escúchala y conócela para tu bien (5, 27).

¿Puede Dios torcer el derecho
o el Todopoderoso torcer la justicia? (8, 3)

¿Brotó el papiro fuera del pantano?
¿crece sin agua el junco? (8, 11)

Si hacen caso y se someten,
acabarán sus días en la prosperidad
y sus años en el bienestar (36, 11).

La estrategia retórica es plantear el esquema retributivo como algo natural, necesario y seguro, por lo que resulta imperativo según los amigos que Job vuelva a apegarse a ese esquema, es decir, que Job pueda narrarse a sí mismo a fin de ser un hombre económicamente productivo. Algo similar ocurre con el honor:

Si está firme tu corazón, extiende las manos hacia él;
Entonces podrás alzar la frente sin mancilla,
acosado, no sentirás miedo,
olvidarás tus desgracias o las recordarás como agua que pasó;
tu vida resurgirá como un mediodía,
tus tinieblas serán una aurora;
tendrás tranquilidad en la esperanza,
escarbarás y te acostarás tranquilo,
te tumbarás sin que nadie te espante,
y muchos buscarán tu favor (11, 12-20).

La resistencia que Job pondrá en marcha no es solamente contra de los sabios que han venido con la intención de consolarlo (y que han acabado enjuiciándolo). Al parecer, Job levanta por sobre ellos su reclamo para exigir a Dios mismo respetar un límite que permita restablecer su salud y dignidad. ¿Qué sentido puede tener esta petición de Job que estudiaremos a continuación?

“QUE DIOS ACABE”: 10, 20

El verso que da título a este estudio es la parte concluyente de una de las intervenciones de Job luego que dos de sus amigos, Elifaz y Bildad, trataran de convencerlo de su culpabilidad. En esta última parte del discurso Job considera mejor el haber nacido muerto y, por lo tanto, haber pasado del útero al sepulcro:

¡Qué poco son mis días!
Que Dios acabe y se aparte de mí,
y tendré un instante de alegría,
antes de partir, para no volver,
al país de tinieblas y sombras,
a la tierra lóbrega y opaca,
de confusión y negrura,
donde la misma claridad es sombra (10, 20-22).

El verso tiene algunos problemas de traducción y de lectura que por su complejidad no viene al caso tratar aquí. Las dificultades y opciones de los traductores se ven reflejadas en las diversas ediciones modernas. De todas formas, el sentido queda bastante claro en todas ellas.

Place-toi loin de moi, pour me permettre un peu de joie⁴³.
Place-toi loin de moi: je me contiendrait un peu⁴⁴.
Qu'il cesse, qu'il me lâche, que je m'amuse un peu⁴⁵.
Cease then, and let me alone, that I may take comfort a little⁴⁶.
Let me alone, that I may take comfort a little⁴⁷.
Turn away from me, so that I may find a little comfort⁴⁸.

⁴³ Bible de Jérusalem.

⁴⁴ *La Bible (André Chouraqui)*.

⁴⁵ Traduction Oecumenique de la Bible.

⁴⁶ Jewish Publication Society.

⁴⁷ Edgar Gibson, *The Book of Job with Introduction and Notes*, 3.^a ed. (London: Methuen, 1919).

⁴⁸ David Clines, *Job 1-20*. Word Biblical Commentary 17 (Dallas: Word Books, 1989), 216.

Hold off, let me smile a while⁴⁹.

¡Cesa pues! Déjame y por un instante hallaré paz⁵⁰.

Déjame ya en paz para que pueda gozar de algún consuelo⁵¹.

Que Dios acabe y se aparte de mí, tendré un instante de alegría⁵².

David Clines piensa que Job "sabe que su enemigo divino está sobre él intimidándolo"⁵³. La atmósfera inquietante se crea utilizando en el verso todas las palabras hebreas que refieren a la oscuridad⁵⁴ como registro simbólico de la no eficiencia. Se halla aquí como una suerte de concentración del lenguaje de la muerte y el absurdo. Como afirma Pixley, este verso solo puede ser dicho por Job porque Dios aparece como su juez y su enemigo⁵⁵. No obstante, por la oscuridad del verso, Janzen piensa que "Job comienza a moverse hacia un deseo de vida"⁵⁶, el cual se expresa en una resistencia a la masiva presencia de Dios en la historia; no de Dios en sí, por supuesto, sino de los discursos que quieren colmar la historia inundándola de Dios. Lo que parece paradójico es que se demande a quien, según el texto, es el creador de la vida que retroceda para que ella pueda existir. La contraposición se ve reforzada porque en medio de la multitud de palabras que refieren a la oscuridad, aparece "tener alegría" que traduce una palabra hebrea (*we'abligah*) que puede significar también "tener el rostro iluminado"⁵⁷.

La apelación a un esquema "mundano" tiene pleno sentido cuando el Dios juez no puede ser percibido como providente de paz y felicidad. Entonces, la única opción es moverse del Dios juez al Dios creador, como sugiere Beauchamp⁵⁸ y poner un límite entre Job y Dios, un límite que permita la vida del ser humano, de Job. Este límite puede ser trazado por la palabra, único instrumento de protesta que le resta al uzita. Recordemos que el Creador en el libro del Génesis también contaba solamente con su palabra para establecer fronteras en el caos de aguas para crear un espacio de vida, es decir, espacios como el aire, la tierra y las aguas donde puede crecer y multiplicarse la vida. Esta es una característica fundamental de Dios en el Génesis:

⁴⁹ Marvin Pope, *Job. Introduction, Translation and Notes*. The Anchor Bible 15 (Garden City: Doubleday, 1965).

⁵⁰ Trebolle Barrera y Pottecher, *Job*.

⁵¹ *Biblia de América*.

⁵² Alonso Schökel, *Biblia del peregrino. Edición de estudio*.

⁵³ D. Clines, *Job 1-20*, 251.

⁵⁴ Gibson, *The Book of Job with Introduction and Notes*, 54.

⁵⁵ Jorge Pixley, *El libro de Job. Comentario bíblico latinoamericano* (San José de Costa Rica: SEBILA, 1982), 68.

⁵⁶ Gerald Janzen, *Job. Interpretation* (Atlanta: John Knox Press, 1985), 92.

⁵⁷ Ludwig Koehler y Walter Baumgartner, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament, CD-ROM Edition*, trad. del alemán por M. E. J. Richardson (Leiden: Brill, 2000).

⁵⁸ Beauchamp, *Cinquante portraits bibliques*, 222.

Dios crea separando⁵⁹, estableciendo límites para inscribir cada uno de los seres que crea en una red de relaciones. Así, cada ser encuentra su lugar y su fecundidad por la palabra de Dios que origina toda alteridad y diferencia⁶⁰.

Para el lector del libro de Job es claro que el dolor de su protagonista tiene un origen conocido. Se trata de una prueba, de un simulacro organizado por Dios y el fiscal acusador del tribunal celeste. Job ignora el simulacro, pero atribuye a Dios la causa del sufrimiento. Paradojalmente Job desde su ignorancia dice la verdad sobre su asunto. El lector puede concluir con él que el discurso retribucionista ha hecho a Dios excesivamente presente en la historia humana. Aquella presencia rechazada por el personaje y por el lector que empatiza, al menos en parte con Job, se ha materializado bajo la forma de juicio, de prueba, de desconfianza.

Allí está la crítica a la teología del rendimiento que obliga al ser humano a responder a Dios —y a sus teólogos— bajo la modalidad del “a ver si...”, de la culpa anticipada, de la sospecha que obliga a autoexigirse en extremo. ¿No es en parte esto lo que explica que Job realizara él mismo holocaustos por cada uno de sus hijos, *en caso de* que alguno de ellos hubiera cometido algún pecado (1, 5)? Esto es lo único que Job deja de hacer al final del libro, cuando se restituye casi en totalidad su vida. ¿No significa ese detalle algo fundamental? Al contrario del movimiento de atracción al tribunal divino que proponen los amigos, Job se mueve en otra dirección, pues “el apartarse de Dios será la paz de Job”⁶¹.

Hans Jonas, en un ya célebre ensayo sobre *el concepto de Dios después de Auschwitz* echa mano a la reflexión sobre el distanciamiento de Dios para poder sostener una reflexión creíble e intelectualmente honesta sobre Dios luego del holocausto judío. Según Jonas, después de Auschwitz, la teología judía no puede mantener intacto su concepto fundamental de Dios. De este no puede predicarse que sea a la vez bueno, inteligible y todopoderoso. Luego de que Dios no hiciera nada por salvar a las víctimas de su pueblo elegido, es necesario repensar totalmente el concepto de Dios todopoderoso. El camino que H. Jonas recorre es pensar el poder de Dios como autolimitación: “solamente la creación a partir de la nada nos entrega la unidad del principio divino al mismo tiempo que su autolimitación, la cual abre el espacio para la existencia y la autonomía de un mundo”⁶². Jonas se basa en la

⁵⁹ El hebreo utiliza el verbo *br*, que significa “separar”. E. J. Van Wolde, “Why the Verb *ברא* Does Not Mean ‘to Create’ in Genesis (2006) 1.1-2.4a”, en *Journal for the Study of the Old Testament*, 34.1 (2009), 3-23.

⁶⁰ André Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4. Lire la Bible 148* (Paris: Cerf, 2007), 33.

⁶¹ Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz, *Job. Comentario teológico y literario* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002), 192.

⁶² Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive* (Paris: Payot y Rivages, 1994), 37.

cábala luriana y su idea de "contracción divina" o autolimitación: para dar espacio al mundo, Dios se contracta para dejar nacer al exterior de sí el vacío, la nada, al seno de la cual puede crear el mundo⁶³. Aunque el mismo Jonas no considera esta respuesta compatible con el libro de Job, creo que sí es posible tal lectura, pues el libro coloca las preguntas, explora las posibilidades y desestabiliza las respuestas tradicionales de la teología de Israel antiguo que confería a Dios un papel excesivo. Si el movimiento de Dios que da vida es la contracción, Job conmina a Dios a comportarse como tal; por ello que, desde este horizonte, el rechazo del sufrimiento permite afirmar la fe en la existencia de Dios con valentía.

Aceptar a este Dios de esta manera significaría aceptar, como concluye Catherine Chalier "que la situación del fiel frente a [Dios] difiere verdaderamente a la de un niño frente a su padre que, en un supuesto todopoderoso, no cesaría de protegerlo contra el mal, impidiéndolo, por otra parte, de ponerse en riesgo y de vivir. Como si la fe exigiera saber afrontar el mundo y su violencia renunciando a esta ilusión nefasta y aceptando la impotencia divina en una creación de la cual su suerte reposa sobre los hombres"⁶⁴. En fin, pensar a Dios sin cerrar los ojos al sufrimiento y a la violencia no puede hacerse si "todas nuestras jornadas terminan en el orgullo"⁶⁵, en lugar de evocar un Dios que apela a la responsabilidad humana frente al mal.

En efecto, la posibilidad de curación del inasumible "mal del sufrimiento" es la petición (como ruego, grito, gemido, suspiro) "de un auxilio curativo, un auxilio de otro yo cuya alteridad, cuya exterioridad promete salvación", pues "el prisionero no puede levantarse solo de su encierro", como señala Levinas al comentar un pasaje talmúdico⁶⁶. Según el filósofo, "la atención prestada al sufrimiento del otro [erigida como único principio ético incontestable] está espiritualmente más cerca de Dios que la confianza en cualquier teodicea"⁶⁷, por lo que "la justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad"⁶⁸.

Por ello creo que la clave de lectura que he adoptado para leer el libro de Job me permite afirmar que el libro pone en alerta al lector sobre la "inhumana miseria" que viven los habitantes de los pueblos oprimidos y creyentes donde se les ha impuesto una "situación de dolor y de muerte"⁶⁹. El lector queda advertido de que la justificación teológica tanto de la miseria como de

⁶³ Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, 38.

⁶⁴ Catherine Chalier, "Dieu sans puissance", en Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, 63.

⁶⁵ Chalier, "Dieu sans puissance", 69.

⁶⁶ Tal. Bab. *Berakot*, 5b.

⁶⁷ Levinas, "El sufrimiento inútil", 445.

⁶⁸ Levinas, "El sufrimiento inútil", 449.

⁶⁹ Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, 3.ª ed. Pedal 183 (Salamanca: Sígueme, 1995), 26.

la responsabilización del sufriente de su propio dolor es un discurso idolátrico, deformante de Dios. En otras palabras, el efecto del libro es el desarme de una teología que pone la fe en Dios como la convalidación de la responsabilidad humana frente al sufrimiento del otro. Como concluye Joel Kaminsky en un estudio sobre el sesgo modernizante de las lecturas teológicas individualistas de la ética retribucionista, “es el momento en que aceptemos el hecho de que somos cuidadores de nuestros hermanos”⁷⁰.

Tal como se presenta en la obra literaria, la oscuridad que experimenta Job es un motivo para que el lector se interrogue por los discursos sobre Dios que instauran una imagen cruel y violenta de Dios.

Otras interpretaciones del libro de Job orientan la lectura hacia una dirección convergente con lo que acabo de plantear. Por ejemplo, Karel van der Toorn estudia la literatura de disputa de Oriente antiguo. Junto a otros textos, Job pertenece a un tipo de literatura que recurre al diálogo entre personajes para hacer avanzar su argumento. Para el autor, este tipo de textos usa “el diálogo como medio de expresión literario probablemente refleja la desafección con las creencias y valores tradicionales”⁷¹ de una sociedad, pues este género discursivo “es más apto para expresar el espíritu interrogativo de los tiempos”. Así, los autores de los diálogos como el de Job buscan confrontar perspectivas sin tener en poder en ellos de sintetizar una nueva doctrina, sino que intentan que los lectores construyan algo nuevo “a partir de los escombros de antiguas visiones”. De esta forma el nuevo texto permite reconocer la presencia de lo que se contesta e impulsa a sintetizar lo nuevo a partir de lo viejo⁷².

A esta consideración histórica, se puede sumar la consideración antropológica del dolor. Uno de los efectos psicológicos del sufrimiento y del dolor es la desestabilización de la identidad⁷³: ¿quién soy que merezco este sufrimiento? ¿Valgo realmente algo frente a tanto dolor que me infringen? ¿Soy realmente culpable de lo que me ocurre? ¿Cuánto de este sufrimiento me merezco? Estas preguntas que podrían llegar a ser movilizadoras de la acción son también las preguntas que se hacen las víctimas de violencia extrema, por ejemplo, en la tortura. Son las preguntas de Job, las preguntas

⁷⁰ Joel Kaminsky, “The Sins of the Fathers: A Theological Investigation of the Biblical Tension between Corporate and Individualized Retribution”, *Judaism* 46.3 (1997): 329.

⁷¹ Karel Van der Toorn, “The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as Vehicle of Critical Reflexions”, en *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East. Forms and Types of Literacy Debates in Semitic and Related Literatures*, editado por G. J. Reinink y Herman L. J. Vanstiphout. 42 (Leuven: Peeters, 1991), 68.

⁷² Van der Toorn, “The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as Vehicle of Critical Reflexions”, 68-69.

⁷³ Rodrigo García Monge, *Fe y dolor. La experiencia del dolor a la luz de la Sagrada Escritura* (Santiago: Cuadernos de Espiritualidad 136, 2002).

de un ser humano tocado por un dolor "inasumible"⁷⁴. Violeta canta⁷⁵ y en su dolor se percibe el cuestionamiento de la estabilidad del sufriente:

Por qué será, Dios del cielo,
que no se resigna el alma
cuando nos cambian la calma
por olas de desconsuelo.

La tristeza es un infierno
que oprime a su antojo
como pájaro goloso
muerde las flores brillantes.

En las palabras de José Pizarro⁷⁶, recluso de una cárcel chilena que, desde el recuerdo, el deseo de vida y libertad llega a interrogarse por lo fundamental:

Pensamientos
hacia la libertad
me alientan.
Mi alegría
mis fuerzas de amor
mis risas con pasión.
Todas las risas
que desde niño tuve
son mi alegría.
Para qué nacimos
cuál es el destino
por qué sufrimos.

Job es acusado de subversivo por Elifaz: "tú rompes la piedad y arruinas la oración delante de Dios" (15, 4), le dice a su sufriente amigo por negarse a aceptar como causa de su sufrimiento una falsa culpa. Y si bien es cierto que Job como libro "trastorna el lenguaje y la palabra"⁷⁷, la creencia en un sistema retributivo como el propuesto por los sabios tradicionales —los pobres teólogos, diría Antonio Bentué⁷⁸— acarrea, como reflejo del Dios corrompido

⁷⁴ Levinas, "El sufrimiento inútil", 441.

⁷⁵ Violeta Parra, *Poesía*, editado por Ernesto Pfeiffer (Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 2016), 53-54.

⁷⁶ Carlos Henrickson, *Ecos de cemento* (Santiago: Alquimia, 2010), 103.

⁷⁷ Una cuestión que los autores atribuyen a Job, el personaje Trebolle Barrera y Pottecher, *Job*, 95.

⁷⁸ Antonio Bentué, *Las tentaciones de Job* (Madrid: PPC y SM, 1999), 27.

por aquella teología, la corrupción de todas las instituciones de Israel que rinden tributo a la retribución. Como dice el mismo Job:

conduce desnudos a los consejeros
y hace enloquecer a los gobernantes,
despoja a los reyes de sus insignias
y les ata una soga a la cintura,
conduce desnudos a los sacerdotes
trastorna a los nobles,
quita la palabra a los confidentes
y priva de sensatez a los ancianos,
arroja desprecio sobre los señores
y afloja el cinturón de los robustos;
revela lo más hondo de la tiniebla
y saca a la luz las sombras,
levanta pueblos y los arruina,
dilata naciones y las traslada,
quita el talento a los jefes y
los extravía por una inmensidad sin caminos;
van a tientas en lóbrega oscuridad
y los hace vacilar como borrachos (12, 17-25).

Tal es el decadente diagnóstico que hace de su sociedad. Job devela la ideología del rendimiento, del orden social organizado para sostener a los poderosos en su lugar a cambio de adherir al Dios que da y quita, paga y cobra, hiere y consuela. Así, la noche de Job, su sufrimiento, constituye una voz que podríamos llamar “pesimista” en la medida en que se niega a aceptar un falso optimismo providencial. Tal vez la voz de Job se oiría hoy como la de Alejandra Pizarnik: “Pero a mi noche no la mata ningún sol”⁷⁹.

La alusión al pesimismo de Job no carece de importancia, pues refuerza la idea de sustraerse a un esquema teológico exitista. Mark Sneed ha planteado que, en el caso de Qohélet, el pesimismo es un componente literario utilizado como contraestrategia deliberada contra la sabiduría tradicional⁸⁰, es una forma de vivir el judaísmo como reacción al hiperracionalismo de la tradición sapiencial a la cual enfrenta⁸¹. A partir de las ideas de este autor, Karla Huerta ha podido concluir plausiblemente que “el *pathos* del pesimismo moviliza al lector, lo cuestiona e incomoda [...] es lo contrario a la

⁷⁹ Alejandra Pizarnik, *Poesía completa (1955-1972)*, editado por Ana Becció (ed.), 2.ª ed. Poesía 120 (Barcelona: Lumen, 2001), 449.

⁸⁰ Mark R. Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes. A Social-Science Perspective*. Ancient Israel and Its Literature 12 (Leiden y Boston: Brill, Society of Biblical Literature, 2012), 231.

⁸¹ Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, 252.

enajenación, al inmovilismo y al conservadurismo"⁸². En otras palabras, continúa Huerta, es la "contrapartida a la falsa ilusión" que se ha vuelto más bien tragedia puesto que no ha considerado ya la realidad. En el caso de Job, diríamos, cuando la teología retribucionista ha perdido la conexión con la vivencia del sufriente enunciada por él mismo y ha pretendido asegurar la doctrina en lugar de oír a las víctimas.

Con todo, el dolor representado en Job no agota el dolor humano. Afuera de tal representación quedan tantos dolores que la humanidad sigue justificando con buenas y organizadas teologías. Maier y Schroer llaman la atención sobre este punto. El libro de Job ha dejado de lado la representación del dolor de las mujeres, pues estos no tienen tanto que ver con el riesgo que experimentan los varones como Job (pérdida de la riqueza y del estatus). El dolor no representado de las mujeres según las autoras es aquel relacionado con el embarazo y su inherente riesgo y dolor (Raquel), la esterilidad y su no aceptación social (Sara), la violencia sexual (Sara; Dina; Tamar; hija de David) y política (Mical y Merab, hijas de David), el ser botín militar (mujeres sometidas al anatema en las guerras), el empobrecimiento, la viudez (Rut), la marginación (extranjeras en Esdras 9-10; Agar en Gn 16 y 21), la acusación de adulterio (Tamar en Gn 38; Ana en Sam 1), el silencio impuesto (cartas pastorales) y la violencia sacrificial (Hija de Jefté)⁸³.

Parece difícil de negar que el libro de Job ponga en marcha en el lector un proceso de escuchar, actuar y pensar a partir del sufrimiento del otro. En esto hay que tener en cuenta los límites que una lectura feminista descubre en la representación de la experiencia de Job. Esto impulsa a reconocer la pervivencia del esquema criticado por el libro de Job, su poder sobre la mentalidad religiosa actual y sobre muchas de sus instituciones que siguen hallando valioso "un buen sufrir" conforme a los esquemas validados. Después de todo, criticar el esquema retribucionista de los amigos de Job tiene que seguir su curso, no solo en cuanto esquema cognitivo, sino en cómo comprendemos la solidaria reciprocidad en la que la atención del grito de auxilio del otro es nuestro principio moral fundamental.

⁸² Karla Huerta, "Lectura de Qohélet 1,1-12: el pesimismo como estrategia sapiencial", Informe de investigación (no publicado), 6.

⁸³ Christl Maier y Silvia Schroer, "What about Job? Questioning the Book of *The Righteous Sufferer*", en *Wisdom and Psalms*, editado por Athalya Brenner y Carole Fontaine. A Feminist Companion to the Bible (Second Series) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 187-188.