

Thoughts about Job. Around the Problem of Evil, the Suffering of the righteous man and the Theodicy

Pedro FERNÁNDEZ LIRIA

Resumen

El *Libro de Job* constituye un documento privilegiado para pensar el problema del sufrimiento del justo y el dolor del inocente en relación con el problema más general de la justificación de Dios ante la existencia del mal, que es el tema central de la Teodicea. ¿Por qué ha de sufrir el justo? En el presente texto, más que intentar dar respuesta a esta pregunta, intentamos mostrar cómo, en la interpelación de Job a su Dios, un occidental puede reconocer insospechadamente la especificidad misma de su concepción de la moral, puede identificar las condiciones bajo las cuales lo moral es pensado en Occidente. Se pretende poner de manifiesto las razones por las que la actitud de Job ante el Todopoderoso resulta ejemplar para Occidente. Y, de paso, se pretende igualmente mostrar cómo el *Libro de Job* contribuye a destacar la diferencia esencial entre el espíritu medio-oriental del judaísmo y el occidental greco-cristiano. La intención del texto es, en definitiva, llamar la atención sobre el aspecto del episodio de Job por el que éste, como Sócrates o Jesús, escapa a la voracidad de la historia y deviene para siempre un contemporáneo.

Palabras clave: Job, mal, sufrimiento, teodicea, moral.

Abstract

The book of Job constitutes a privileged document to think the problem that arises from the suffering inflicted by God upon the righteous man and the grief that He lays upon the innocent, as related with the more general problem of God's justification in view of existence of evil, which makes up the subject-matter of theodicy. Why should an upright man be put to suffering? Rather than an endeavour to answer this question, what is to be found in this text is an attempt to show how, in Job's asking his God, the Western man can unexpectedly recognize the selfsame quiddity of his conception of morals, as well as identify the conditions under which moral thought is achieved in the West. What is aimed at, is to put forth the reasons why Job's attitude towards the Almighty becomes exemplary for the West. A bypurpose is also that of showing to what extent the Book of Job helps to emphasize the essential difference between two kinds of mind, that of the Middle-East Judaism, and that of the Western Greek-Christian tradition. The text attempts lastly to draw attention on a feature that enables Job, like Socrates and Jesus, to escape History's voracity and become our contemporary for ever.

Keywords: Job, Evil, Suffering, Theodicy, Moral.

*Cuando un mandamiento es injusto,
un prodigio es bien poca cosa
para hacer creer que viene de Dios.
Simone Weil*

*¡Ay, qué sería de mí si no tuviera a Job!
Sören Kierkegaard*

1. Introducción. Marco filosófico-teológico de la cuestión

El problema central de la Teodicea reside, si seguimos a Paul Ricoeur, en la dificultad de hacer compatibles las siguientes tres proposiciones: “Dios es omnipotente”, “Dios es absolutamente bueno”, “el mal –sin embargo– existe”¹. En una de sus formulaciones más antiguas y, a la vez, más conocidas, la de Epicuro, el problema

¹ Paul Ricoeur, “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, Conferencia en la Facultad de Teología en la Universidad de Lausanne, de 1985, trad. de Ricardo Ferrara, en Paul Ricoeur: *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Editoriales Almagesto y Docencia, p. 199.

es enunciado en los siguientes términos: “O Dios quiere evitar el mal, pero no puede, y entonces es impotente; o puede y no quiere, y entonces es malo; pero tanto en un caso como en otro no sería Dios”². Y así lo enuncia en nuestros días el teólogo británico C.S. Lewis: “Si Dios fuera bueno, querría que sus criaturas fueran completamente felices y, si fuera omnipotente, podría hacer cuanto quisiera. Pero sus criaturas no son felices. Por consiguiente, Dios carece de bondad, o de poder, o de ambas virtudes a la vez”³.

En uno u otro un momento de su desarrollo, la metafísica se ha venido a estrellar con este problema. Y hasta tal punto se ha mostrado incapaz de dar una solución plenamente satisfactoria al mismo, con tal recurrencia ha naufragado ante el “desafío” que representaba dicho problema, que tal vez haya que ir concluyendo, como hace Ricoeur, que la tarea de *pensar* simultáneamente a Dios y al mal “no puede quedar agotada por nuestros razonamientos conformes con la no-contradicción y con nuestra inclinación hacia la totalización sistemática”⁴. Quizá, sin dejar de ser una tarea para el pensamiento, no sea una tarea para el pensar puramente *lógico*.

En todo caso, el problema es complejo y solo es abordable después de haber advertido ciertas distinciones semánticas que a menudo han sido ignoradas dentro del mismo título de “el mal”. Remitan o no a una oculta “unidad profunda”, no es lo mismo el *pecado*, que el *sufrimiento* o que la *muerte*, como no es lo mismo el mal *cometido* que el mal *sufrido*⁵; no es lo mismo la *mancilla*, que el *pecado* o que la *culpabilidad*⁶. Ricoeur ha dado en diversos lugares cumplida cuenta de estas distinciones. Cada uno de los espacios delimitados por el análisis hermenéutico y fenomenológica en el universo semántico del mal conlleva una problemática distinta. Pero nosotros queremos centrarnos aquí tan sólo en uno de ellos: *el mal padecido por el justo, el sufrimiento y el dolor del inocente*. Y para ocuparnos de este problema nos serviremos, como hace el propio Ricoeur, de la enseñanza eterna del *Libro de Job*, “el documento más extraordinario de la antigua ‘sabiduría’ del Oriente Próximo”⁷.

¿Por qué sufre el justo? Tal es la pregunta que Job dirige en primera persona a su Dios. Según Ricoeur el problema del mal padecido o del sufrimiento es abordado en el *Libro de Job* en un nivel de especulación de mayor racionalidad que el del *mito*; en un nivel discursivo que él denomina “estadio de la sabiduría”⁸. En el mito,

² Transmitido por Lactancio en *De ira Dei*, 13, 20-21 (PL 7, 121).

³ C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, Collins, Glasgow, 1990.

⁴ Paul Ricoeur, “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía, op. cit.*, p. 200

⁵ Paul Ricoeur, “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía, op. cit.*, p. 200

⁶ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cristina Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Trotta, Madrid, 2004, Libro II, Parte I.

⁷ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad, op. cit.*, p. 453

⁸ Paul Ricoeur, “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía, op. cit.*, pp. 202 y 204

se pretende dar cuenta de un estado o situación *relatando* los orígenes por los que se ha llegado a la misma. Pero, como advierte Ricoeur, este tipo de discurso se torna inútil cuando la “lamentación” se convierte en “queja” o “protesta”⁹, esto es, cuando ya no preguntamos simplemente por qué hay mal, sino que preguntamos por qué he de sufrirlo precisamente yo y no otros, ya que no todos lo sufren. Aquí ya no basta con *relatar* el comienzo del mundo o de los tiempos: es preciso *argumentar*, pues se pide una explicación que de cuenta de una diferencia o asimetría en la distribución del sufrimiento. Y la primera y más persistente explicación ofrecida a este respecto por la “sabiduría” es la de la *retribución*: “todo sufrimiento es merecido porque es el castigo de un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido”¹⁰. Ello nos sitúa, como señala Ricoeur haciendo uso de la conocida expresión de Hegel, en la primera “visión moral del mundo”¹¹. Pero, cuando, como tantas veces vemos, el dolor y el sufrimiento sin límite se ceba con el más pequeño y más débil, con el inocente, con el más justo... ¿no se vuelve la ley de la retribución contra Dios mismo?¹² ¿No ha de ser recriminado Dios, en virtud de la misma ley por la que se justifica el sufrimiento de los hombres, por la desproporción, arbitrariedad y discriminación veleidosa con la que impone la pena? ¿No sería legítima, por mor del mismo principio de retribución que justifica el castigo por los pecados, la *queja* del justo sufriente? Así llega a creerlo Job cuando interpela a Dios, cuando eleva a Dios y a sus hipócritas valedores (Elifaz, Bildad y Sofar) su inflamado alegato. Una interpelación en la que, como nos gustaría poder mostrar, un occidental puede reconocer insospechadamente la especificidad misma de su concepción de la moral, en la que pueden ser identificadas las condiciones bajo las cuales lo moral es pensado en Occidente. Una interpelación, en fin, respecto de la cual se pone de manifiesto la diferencia esencial entre el espíritu judío y el occidental greco-cristiano, en tanto que el primero parece vetarse la posibilidad de comprenderla del único modo en que, para un occidental, resulta edificante, esto es, del único modo en que para Occidente la actitud de Job representa un valor eterno. Y aunque el análisis ricoeuriano es tan minucioso y atento al detalle como acostumbra a serlo todos sus análisis, nos parece que no contribuye especialmente a destacar el aspecto del episodio de Job por el que éste, como Sócrates o Jesús, escapa a la voracidad de la historia y deviene para siempre un *contemporáneo*. Veamos a qué nos referimos.

⁹ Cf. Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, trad. de Gonzalo Díaz y Díaz, Gredos, Madrid, 1968, p. 357: “Y así la lamentación de Job se convierte en acusación contra Dios a la vista de cuanto sucede en el mundo. Dios es quien hace todo esto: Él conduce antiguas estirpes al abismo, arrebatada a los ancianos el juicio y la memoria, engrandece a las naciones y las aniquila, priva a los jefes de los pueblos de entendimiento, todo indiscriminadamente”.

¹⁰ Paul Ricoeur, “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía*, *op. cit.*, p. 204.

¹¹ Paul Ricoeur, “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía*, *op. cit.*, p. 204 y *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.453.

¹² cf. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p. 453.

2. La protesta de Job

La historia de Job es conocida por todos, por lo que recordaremos solamente lo esencial de la misma. “A Job se le representa como un hombre en el que se habían reunido todas las condiciones favorables que quepa imaginar para hacerle perfecto el goce de la vida”¹³. Job era “un hombre cabal, recto, que temía a Dios y se apartaba del mal” (1, 1; cf. 23, 11-12), y disfrutaba de una vida próspera y del respeto de sus vecinos y de todos los que le conocían. Yahvéh mismo se había jactado de él ante Satán: “¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él en la tierra; es un hombre cabal, recto, que teme a Dios y se aparta del mal” (1, 8). Pero Satán denuncia lo que considera una candidez por parte de Yahvéh: ¡No irás a creer que “Job teme a Dios de balde” (1, 9), que le quiere “por nada”, de modo desinteresado! “¿No has levantado tu una valla en torno a él, a su casa y a todas sus posesiones? Has bendecido la obra de sus manos y sus rebaños hormiguean por el país. Pero extiende tu mano y toca todos sus bienes; ¡verás si no te maldice a la cara!” (1, 11). Pero Yahvéh acepta el reto de Satán: “Ahí tienes todos sus bienes en tus manos. Cuida solo de poner tu mano en él” (1, 12).

Lo que sigue a continuación es conocido: Job perdió a sus hijos y todas sus propiedades y se vio forzado a la vida más miserable que un hombre haya llevado sobre la tierra. Pero no por ello maldijo Job a su Dios (1, 22), ni siquiera después de ser afectado por la lepra (2, 7) y de que su propia mujer le increpara: “¿Todavía perseveras en tu entereza? ¡Maldice a Dios y muérete!” (2, 9). Al contrario, Job recrimina a su mujer por sus palabras y se limita a contestar: “Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos [también] el mal?” (2, 10).

Tres sabios amigos de Job acuden, entonces, a condolerse con él y a consolarle. Le encuentran viviendo entre la inmundicia y se escandalizan ante su sufrimiento. Pero, pasado un tiempo, cada uno de ellos, por turno, se esfuerza en exponer a Job la que cree que es la razón de su sufrimiento. El primero, Elifaz, pregunta: “¿Es justo ante Dios algún mortal? ¿Ante su Hacedor es puro un hombre? Si no se fía de sus mismos servidores y aun a sus ángeles achaca desvarío, ¡cuánto más a los que habitan estas casa de arcilla, ellas mismas hincadas en el polvo! Se les aplasta como a una polilla” (4, 17-19). Bildad, el segundo en intervenir, señala que si Dios castigó a los hijos de Job, lo hizo sólo en el grado en que se lo merecían por haber pecado (8, 4). Sofar, por su parte, el último de los amigos de Job en intervenir, insiste en que si Dios ha querido que su siervo sufriera es porque previamente ha pecado, aunque éste no sea consciente de haberlo hecho (11, 6-20), y añade que Job aun puede darse por satisfecho pues es seguro que Dios le ha perdonado “parte de su culpa” (11, 6).

¹³ I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, trad. de Rogelio Rovira, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1992, 1ª edic., p. 21.

Pero Job no puede responsabilizarse de una falta de la que su corazón no le acusa (27, 6). Está dispuesto a soportar el dolor, pero no a reconocer haberlo merecido. No maldice a Dios, pero se niega a admitir que, puesto que sufre la ira de Dios, ha de ser culpable. Y cuando sus amigos vuelven a insistir en que Dios castiga el pecado de los malvados, Job les contesta que mientras los malvados prosperan, colmados de bienes y placeres (21, 7-34), él, que siempre fue fiel a Dios y se apartó del mal, se pudre entre el estiércol, solo, abandonado por todos, convertido en objeto de burla¹⁴.

Pero Job sigue sin maldecir a Dios por ello. Antes bien, hace alabanza de su sabiduría (28, 1-28). Pero quiere ser escuchado por Dios, exponerle su queja, litigar con Dios sobre sí mismo y su situación (13, 3-15), aunque con ello arriesgue su vida (13, 14-15). “¡Ojalá supiera cómo encontrarlo, cómo llegar a su morada! Entablaría un proceso ante él, mi boca rebosaría de argumentos. Sabría las palabras de su réplica, comprendería lo que me dijera. ¿Precisaría [él] gran fuerza para disputar conmigo? No, tan sólo tendría que prestarme atención. Reconocería [entonces] en su adversario a un hombre recto, y yo ganaría definitivamente mi causa” (23, 3-7; las traducciones aquí son muy variables; cf. 31, 35-36).

Sea como fuere, Job pronuncia su alegato. Y, ante todo, hay que destacar que su discurso no es un *lamento*, ni una queja por la desmesura de los males que le aquejan, sino una protesta por la *subversión* por parte de Dios de un *orden* que él mismo había establecido y sancionado. Job reprocha a Yahvéh haber vulnerado la ley de retribución a la que, por “temor de Dios”, él se había sometido¹⁵. El justo es castigado mientras el malvado saca partido de su iniquidad y prospera. Pese a la elocuente y hábil defensa que de él hace Elihú, Dios parece haber “torcido” veleidosamente el derecho (34, 12), como ya hizo con Caín, al rechazar sin aportar razón alguna su sacrificio y aceptar el de su hermano Abel. Job reprocha a Dios haber roto la ordenación moral del mundo. Ello supone, en palabras de Ricoeur, la “puesta en tela de juicio del Dios ético”¹⁶, el cuestionamiento de la moralidad de Dios mismo. Sus tres amigos coinciden en censurar a Job este cuestionamiento: si Dios ha querido que su siervo sufra es *a priori* justo que así sea¹⁷, y si su siervo no logra ver

¹⁴ Queja que nos recuerda en cierta medida a la perplejidad de Epicuro, a quien, según el testimonio de Lactancio, “le conmovió sobre todo el hecho de que los hombres más religiosos se veían afectados por las desgracias más pesadas, mientras que a aquellos que o bien rechazaban totalmente a los dioses o bien no los adoraban piadosamente, les sucedían desgracias menores o no les sucedía ninguna; le conmovió incluso el hecho de que los templos eran frecuentemente fulminados por los rayos” (Lactancio: *Instituciones divinas*, III, 17, 9; trad. de E. Sánchez Salor, rev. de P.M. Suárez Martínez, Gredos, Madrid, 1990, p. 298).

¹⁵ cf. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 453; Paul Ricoeur: “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía*, op. cit., p. 204.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 454.

¹⁷ cf. I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, op. cit., p. 22.

justo su sufrimiento es porque se aferra a una justicia que no es la de Dios. Y el mismo reproche le hará más tarde Elihú: “¿Te parece juicioso lo que dices? ¿[Acaso] piensas ser más justo que Dios?” (35, 2).

Pero ni Elihú ni sus tres amigos le han comprendido: Job no pretende ser más justo que Dios. Sólo pretende que el término “justicia”, que él ha predicado siempre de la acción de Dios, siga teniendo para él un sentido inteligible. Job no niega que Dios sea justo, lo que niega es que él, Job, pueda seguir entendiendo qué es “justicia” si el que se comporta de tal modo con su siervo ha de ser considerado justo. Y si Job interpela a Dios no es, desde luego, para pedirle cuentas por la falta de rectitud de su comportamiento, sino para poder seguir creyendo en la justicia, en *su* justicia; esto es, para que se restablezca ante sus ojos meramente humanos el orden moral que, ante sus ojos meramente humanos, ha quedado roto. Así, pues, no le interpela por una *crisis* o *falta* de fe, sino, al contrario, por un *exceso* de fe, por mor de una fe que va más allá de las apariencias y que quiere afirmarse incluso contra ellas. Por eso es a Dios mismo a quién Job apela en su defensa. “Ahora, todavía está en los cielos mi testigo, allá en lo alto está mi defensor” (16, 19). “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” (19, 25-26; cf. 14, 13-14). En lugar de tratar de justificar hipócritamente— como hacen Elifaz, Bildad y Sofar— un comportamiento en el que no puede reconocerse humanamente justicia alguna, Job quiere que Dios se ponga a salvo de todo intento de hacer de dicho comportamiento un ejemplo de su justicia. Por amor a Dios, quiere que Dios *se defienda* de ese agravio; que demuestre que esa no es su justicia y que le confunden quienes piensan así de él. Y lo quiere así porque quiere y necesita seguir creyendo en su Dios, porque no está dispuesto a renunciar a él. Job increpa a Dios porque cree que Dios es justo, y, por tanto, que no ha podido querer su sufrimiento *por considerarlo justo*, como pretenden sus amigos y los “falsos aduladores” de Dios de todos los tiempos. Pues, como advierte Etienne Borne— comentando la parábola contada por Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*—, resignarse a vivir en el mundo presente tal cual es, como proponen a Job sus amigos, equivale en el fondo a aceptar que Dios es malo o, lo que es igual, que no existe¹⁸. La adulación de Elifaz, Bildad y Sofar no sólo es mendaz, sino que también es blasfema. Por eso, al final, Yahvéh les recriminará, y señalará a Job como el único que ha hablado de él “rectamente” (42, 7).

G.K. Chesterton lo ha expresado admirablemente en su breve comentario al *Libro de Job*. Lo que mueve a Job a interpelar a Dios es un sincero “deseo de cono-

¹⁸ Etienne Borne: *Le problème du mal*, Vendome, 1975, 5ª edic., Segundo Capítulo. Parafraseando a Stendhal, se podría decir que el Dios al que rinden pleitesía los amigos de Job, sólo tiene una coartada que justifique su comportamiento: que no existe.

cer”¹⁹, de conocer la *razón* de su sufrimiento, la *justificación* de la fractura del orden moral. Job cree en la bondad del mundo, obra de un Dios que es fuente de todo lo bueno, y quiere *saber* porque de pronto se ha vuelto hostil y extraño. Sin ninguna segunda intención, quiere y pide una *explicación*. Y lo hace “con el mismo espíritu con que una mujer reclama una explicación de su esposo a quien realmente respeta. Protesta contra su Creador porque está orgulloso de su Creador” y admira su obra entera²⁰. Pide explicaciones a Dios “ansioso de ser convencido” y porque cree sinceramente que “Dios puede convencerle”²¹. Si, en algún momento, parece que Job “sacude los pilares del mundo y amenaza demencialmente con los puños al Cielo”, si “fustiga las estrellas, [...] no es para silenciarlas, sino *para obligarlas a hablar*”²². Porque lo que Job quiere es *escuchar* lo que Dios tiene que decir a propósito de cuestiones sobre las que él, al contrario que sus locuaces amigos, no sabe qué decir ni qué pensar, porque carece de entendimiento alguno²³. Su ignorancia es sincera. No hay ironía ni capciosidad alguna en sus preguntas. Quiere de verdad ser instruido, porque desea seguir respetando y “temiendo” a su Dios, porque, contra todas las apariencias, él sigue creyendo en la bondad de su Dios; al contrario que sus eventuales confortadores, que se limitan a predicar tautológicamente la bondad de Dios sin convencimiento real alguno²⁴.

Kant opone con razón la *sinceridad* de Job a la *falsa adulación* de sus amigos. “Job habla tal 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”²⁵. En efecto, Job, al contrario que sus amigos, no se

¹⁹ G.K. Chesterton, “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, trad. de José Rafael Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2000, p. 294.

²⁰ G.K. Chesterton, “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, op. cit., p. 295.

²¹ G.K. Chesterton, “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, op. cit., p. 295.

²² G.K. Chesterton, “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, op. cit., p. 295.

²³ Job, dice certeramente Karl Jaspers, “tiene ansia de Dios y de verdad. Y hallar el que Dios y la verdad no se contradicen, allí donde parecen tan tremendamente oponerse, es sus única pasión, su único pensamiento” (K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, op. cit., p. 362; cf. p. 359).

²⁴ Job, dice Jaspers, ha preguntado *sin mesura*, pero *sinceramente*, y por eso Dios no le reprueba al final, como hace con sus amigos teólogos. “Job ha querido saber lo que ningún hombre podía saber; los teólogos, en cambio, han supuesto saber lo que no sabe hombre alguno, y han reprochado a Job como soberbia lo que era su amor a la verdad” (K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, op. cit., p. 366).

²⁵ I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, op. cit., p. 22-23.

propone “salvar las apariencias”, sino *salvar la realidad* justamente *contra las apariencias*: la realidad que el conoce de su Dios y de la cual no puede dudar ni aunque éste parezca haber enloquecido. Por eso les echa en cara a sus amigos: “¿Es que intentáis defender a Dios con mentiras e injusticias? ¿Queréis ser parciales a su favor o haceros abogados de Dios? ¿Qué tal si él os sondeara? ¿Intentaríais engañarlo como a un hombre? Si solapadamente sois parciales, él os dará una severa corrección. [...] Pues un impío no comparece ante él” (13, 7-9 y 16).

Al final, como hemos visto, el propio Yahvéh falla a favor de Job y contra sus doctos amigos. Pero ¿qué agrada a Yahvéh de la actitud de Job? Pues, como advierte Kant, no hay que ignorar que “Job saldría muy mal parado ante cualquier tribunal de teólogos dogmáticos, ante un sínodo, ante una inquisición, ante una clase venerable o ante cualquier alto consistorio de nuestro tiempo”. ¿Qué, pues, celebra Yahvéh en el comportamiento de su siervo? “Sólo la *sinceridad del corazón*, no el mérito de la evidencia, la *honradez* para confesar abiertamente sus dudas y la *resistencia a fingir* una convicción cuando no se siente, especialmente ante Dios (con el que de todos modos es absurdo usar de estas astucias)”²⁶.

Pero no hay que pensar que Yahvéh aprueba sólo el coraje y la sinceridad con que Job habla; también aprueba lo que dice: Job es “el único en hablar de mi rectamente” dice Yahvéh. Y, en efecto, Job es el único que atribuye *bondad* a Dios, el único que, pese a todo, cree y confía en su *bondad*, incluso contra lo que el propio Yahvéh dirá de sí mismo en su atronadora alocución. Signo inequívoco, como verá muy bien Kant, de que la piedad de Job se funda y apoya en su moralidad, y no a la inversa²⁷. Pero de esta cuestión central nos ocuparemos más adelante.

3. La respuesta de Yahvéh

Pero aún no nos hemos pronunciado sobre la comparencia de Yahvéh. Ante la insistencia de Job, Yahvé hace oír su voz “desde la tormenta”: “¿Quién es éste que denigra mis designios con palabras sin sentido?” (38, 2). Yahvéh se decide a hablar a su siervo pero lo hace de un modo inesperado: en lugar de responder a su demanda de explicación, se lanza a formularle un sin fin de preguntas. “Si eres hombre, cíñete los lomos; voy a interrogarte y tu responderás” (38, 3). Pero tras el torrente de preguntas que deja caer sobre Job, Yahvéh elude dar respuesta a los interogan-

²⁶ I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, op. cit., p. 24. Es lo contrario de la célebre recomendación pascaliana al que quiere *creer* y no sabe cómo hacerlo: “Queréis creer: haced todo como si creyeseis; tomad agua bendita, encargad misas, etc. Eso os hará creer, [aunque] os embrutezca” (B. Pascal, *Pensamientos*, núm. 418 (233/451), trad. de J. Llanos, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 1ª reimp., p. 130).

²⁷ I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, op. cit., p. 24.

tes de éste²⁸. En lugar de mostrar la justicia de su actuación, como Job esperaba que hiciera, alardea de su poder. En lugar de restablecer a ojos de su siervo la moralidad del mundo, recuerda a éste la portentosa grandeza y complejidad del mundo y se complace en la exposición de los inexorables ritmos que él le ha impuesto. Los reproches de Job quedan sin respuesta. En su alocución, Yahvéh “trata de todo menos de su derecho”. Carl Gustav Jung lo ha expresado duramente en su ensayo sobre Job: a Dios parece no preocuparle la justicia o injusticia de su acción. Se jacta de su poder, pero parece burlarse de la justicia²⁹. Pasa de largo ante “la cuestión del derecho”, que es la que de verdad interesa a Job, y se limita a enseñar a éste la inconmensurabilidad de su obra³⁰. En su discurso, Dios parece confundirse con los

²⁸ Ricoeur subraya la importancia de este hecho en varios lugares: Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 456; “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía*, op. cit., p. 205; “Hermenéutica de la idea de revelación”, trad. de Ricardo Ferrara, en *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Editoriales Almagesto y Docencia, p. 171 y “Demitologizar la acusación”, en *El conflicto de las interpretaciones*, Volumen III: *Introducción a la simbólica del mal*, Ediciones Megápolis, p. 92.

²⁹ Como dice Simone Weil, la sola exhibición, por parte de Dios, de su poder bastó a los hebreos para mantener viva su confianza en él y su piedad. Para éstos, el poder, y no el bien o la justicia, es lo que hace Dios a su Dios. “Los hebreos anteriores a Moisés sólo conocieron a Dios en tanto que ‘Todopoderoso’. Dicho de otra forma, no conocían de Dios sino el atributo del poder y no el bien que Dios mismo es. En efecto, no hay casi ningún indicio de que alguno de los patriarcas estableciera un vínculo entre el servicio a Dios y la moral. [...] En Moisés, los preceptos de caridad son raros y están sofocados entre gran número de mandatos de una crueldad y una injusticia atroces. En las partes de la Biblia anteriores al exilio, Dios está continuamente velado por el atributo del poder. [...] Ahí está la clave de todas las singularidades del Antiguo Testamento. Los hebreos –hasta el exilio que les puso en contacto con la sabiduría caldea, persa, griega– no tenían la noción de una distinción entre Dios y el diablo. Atribuían indistintamente a Dios todo lo que era extra-natural, tanto lo diabólico como lo divino, pues concebían a Dios desde el atributo del poder y no desde el atributo del bien. [...] A pesar del mandamiento “Ama a Dios con todas tus fuerzas...”, no se percibe amor a Dios salvo en los textos que con seguridad o muy probablemente son posteriores al exilio. El poder y no el amor, ocupa el primer plano” (Simone Weil, “Israel y los gentiles” en *Pensamientos desordenados*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 1995, pp. 37, 38, 42 y 43). Como he mostrado en mi ensayo *Hegel y el judaísmo*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 2000, Hegel nos proporciona un análisis de este carácter del “espíritu del judaísmo” que, a menudo, coincide hasta en los términos con el de Weil. Pero el *Libro de Job* introduce un elemento que obliga a ir más allá de la espiritualidad judía. Se percibe en él el germen de una espiritualidad nueva que, por necesidad interna, acabará enfrentándose al “espíritu judío”. En cierto sentido, podría decirse que el *Libro de Job* es ya un libro “cristiano”; o, en todo caso, que posee un sentido profundo que sólo puede ser “leído” por una espiritualidad que se ha independizado del judaísmo. Es como si el *Libro de Job* aguardara un lector extranjero que estuviese por llegar. Un lector que haya visto ya en boca del diablo las promesas temporales y los mandamientos de conquista y de rapiña que los antiguos judíos atribuían a Dios (“Te daré todo el poder y la gloria de estos reinos...” Lc 4, 7; cf. Simone Weil, “Israel y los gentiles”, op. cit., p. 42). Chesterton, en esta misma línea, dice que “si los judíos se pudieron salvar, el *Libro de Job* fue lo que les salvó” (G.K. Chesterton, “El *Libro de Job*”, en *El hombre que fue jueves*, op. cit., p. 302); claro que de lo que el *Libro de Job* podría salvar a los judíos es justamente de su judaísmo.

³⁰ C.G. Jung, *Respuesta a Job*, trad. de Andrés Pedro Sánchez Pascual, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998, pp. 26 y 28

poderes inconscientes de la naturaleza y contagiarse de la indolencia de ésta para con los problemas de los hombres, de modo que su majestuosidad recuerda más a la del inmenso cetáceo de la inmortal obra de Herman Melville— “animal estúpido” que “golpea simplemente por el instinto más ciego” sin saber nada de los ánimos de venganza de su implacable perseguidor— que a la majestuosidad de un monarca del universo³¹.

Pero Job no necesitaba ser instruido en este aspecto. Como advierte Jung, él “no había dudado jamás de la omnipotencia de Dios”. Simplemente, confiaba, además, en su justicia³². “Job era un ingenuo; había llegado a soñar con un Dios ‘bueno’, y con un soberano complaciente y justo juez; se había imaginado que una ‘alianza’ era una cuestión de derecho, y que uno de los aliados puede aferrarse al derecho que se le ha concedido. Job creía que Dios era veraz y fiel, o al menos justo, y que reconocía —como podía sospecharse por el decálogo— ciertos valores éticos, o cuando menos se sentía obligado a mantener su propio punto de vista jurídico. Pero para espanto suyo —asegura Jung— Job ha visto que Yahvéh no es un hombre, sino que, en cierta manera, es menos que un hombre, y que es aquello mismo que el propio Yahvéh dice del leviatán”. Se comporta como un “poder natural amoral”, como una “fuerza puramente fenoménica”, como un ser irracional, sin conciencia³³. De tal forma que, “sin saberlo ni quererlo Job se muestra como un ser ocultamente superior a Dios tanto intelectual como moralmente”³⁴.

Jung sostiene que, al final, Job cae en la cuenta de la “naturaleza antinómica de Dios”, de la “doble naturaleza de Yahvéh”, lo que le permite asignar, lejos del Dios infrahumano y amoral que acaba de hacer su presentación, “su lugar propio a la justicia y a la bondad de Dios”³⁵. Es significativo que Job ensalce constantemente a Yahvéh como “justo”, cuando éste, como se infiere de su anonadante intervención, parece buscar ser ensalzado solo en tanto que “todopoderoso”. Es como si Job quisiera reivindicar para su Dios un carácter que él mismo no tuviera mucho interés en destacar, un carácter del que Yahvéh considerara que es lo que menos le hacía Dios. Él quiere ser alabado por su poder ilimitado, en cuanto Señor del mundo, pero Job le adora en cuanto gobernante benévolo y juez justo.

En cierto modo, la tesis de Jung —que nos limitamos a considerar sugerente— apunta en la misma dirección que ciertos análisis de Ernst Bloch de *El ateísmo en el cristianismo*. Ambos autores coinciden en denunciar una conciencia de la duplicidad de Dios en Job. Bloch sostiene que el Dios en el que Job confía firmemente

³¹ Yahvéh hace desfilar ante la imaginación de Job al elefante, al hipopótamo, al cocodrilo, al leviatán, etc.

³² C.G. Jung, *Respuesta a Job*, op. cit., pp. 26.

³³ C.G. Jung, *Respuesta a Job*, op. cit., pp. 31 y 34.

³⁴ C.G. Jung, *Respuesta a Job*, op. cit., pp. 19.

³⁵ C.G. Jung, *Respuesta a Job*, op. cit., pp. 26 y 35.

en su corazón no es el mismo al que dirige sus reproches y al que pide explicaciones, y apoya esta idea en cierto análisis etimológico, más o menos discutible, de Jb 19, 25-26. En esos versos correspondientes a su respuesta a Bildad, dice Job: “Yo sé que mi Defensor (*goel*) está vivo, y que él, el último, se levantara desde el polvo. Tras mi despertar, me alzaré junto a él, y con mi propia carne veré a Dios”. El término hebreo *goel*, que en la *Biblia de Jerusalén* que venimos utilizando se traduce por “defensor” y que en otras versiones de la *Biblia* se ha traducido por “redentor”, debe ser traducido por “vengador”, que es el significado que adquiere el término en el *Pentateuco*³⁶. Allí, *goel* es el pariente más cercano que debe *vengar* con sangre la sangre derramada de uno de los suyos. Pero, entonces, ¿es que Job pide a Dios que le defienda contra sí mismo? Según Bloch, “el amigo que busca Job, el pariente, el vengador, no puede ser el mismo Yahvéh contra el que él invoca al vengador”³⁷. Se trata de *otro* Dios, de un Dios venidero distinto del Dios tremendo que inunda el mundo en la época de Noe, manda las diez plagas sobre Egipto u ordena a Josué matar a todos los habitantes de Jericó o de Ay³⁸.

Pero esta interpretación, más aún que la de Jung, da al traste con lo que consideramos la intención más esencial del *Libro de Job*, que, como dice Gerhard von Rad, no es la de explicar la razón del sufrimiento, sino la de mostrar la naturaleza de la relación del justo con Dios³⁹. La interpretación de Bloch elimina esta virtualidad de la historia de Job, que es justamente lo que la hace interesante, y la convierte en un simple ejemplo de mesianismo judío. Interpretaciones como la de Bloch ignoran lo que el *Libro de Job* enseña sobre el carácter abismal de Dios y

³⁶ Así lo traduce Luis Alonso Schökel en su más reciente edición de la *Biblia* (*Biblia del peregrino*, Ega Mensajero, Bilbao, 1995).

³⁷ E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983.

³⁸ Gerhard von Rad confirma esta duplicidad en Job de la imagen divina sobre la que Bloch hace gravitar toda su interpretación: “La fe de Job se mueve en un extremo dramatismo. Su imagen de Dios no es única; prácticamente esta dividida en dos vertientes casi irreductibles: Job apela con toda sinceridad a un Dios amigo, frente a un Dios enemigo que le destruye” (G. von Rad, *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*, edición de Odil Hannes Steck, trad. de Dionisio Mínguez, Trotta, Madrid, 1996, p. 81; cf. Jb 31, 35-37). En parecido sentido escribe, también, Karl Jaspers: “Job quiere presentarse ante Dios ‘para que resuelva la querrela entre el hombre y Dios’. Y en este sentido van dirigidos sus gritos de lamentación a Dios... a mantener un juicio entre hombre y hombre’. [...] Job apela a Dios como juez justo. [...] Está *seguro* [de Dios]: ‘Yo sé que mi defensor vive’, dice. *Job invoca a Dios, su defensor, contra Dios, su enemigo*. Job no tiene la menor duda de que, si pudiera exponerle sus razones y presentar sus innumerables pruebas, Dios, el Todopoderoso, no lo aniquilaría, sino que, por el contrario, le haría justicia. [...] De Dios, su valedor, está Job *seguro*, pese a Dios mismo, al que ahora tiene que considerar como sus despiadado enemigo. [...] Así están las cosas para Job: Dios contra Dios. Dios, el que da su razón a la verdad, el fiador, el testigo, el defensor, contra Dios, el déspota, ante el que le embarga la angustia y la zozobra” (K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, *op. cit.*, pp. 360-361). Sobre el sentimiento que tiene Job de la “enemistad” del Todopoderoso con él, véase, por ejemplo, Jb 10, 1-22; 31, 35; y 6, 4.

³⁹ G. von Rad, *La acción de Dios en Israel*, *op. cit.*, p. 81.

sobre la impenetrabilidad del sentido de su obra, así como sobre la piedad o religiosidad que, en consonancia con lo anterior, cabe tener al siervo de Yahvéh. Rüdiger Safranski se ha referido a ello certeramente: “El desdoblamiento de la imagen divina en un Dios ‘salvaje’, demoníaco, indiferente ante las exigencias de un orden justo del mundo, e incluso adverso a ellas, por una parte, y un Dios redentor, un vengador de la injusticia, un Mesías, un Dios venidero, ¿no encubre precisamente lo que la obra de Job quiere retener, a saber, la imagen del Dios abismal, en el que están unidas todas las fuerzas de la vida, las buenas y las malas, las claras y las oscuras? ¿No es a este Dios abismal a quien Job se refiere con la sencilla frase: ‘Si hemos recibido de Dios el bien, porque no hemos de aceptar también [de él] el mal’?”⁴⁰.

Como dice von Rad, la pregunta de Job que, finalmente, desencadena la intervención de Dios es la de “si ese Dios que se le ha vuelto tan desconocido y terrible es su verdadero Dios”, en el que él ha depositado su *confianza*. Y la larga alocución de Dios viene a satisfacer la inquietud de Job, aun sin responder directamente a su pregunta. Pues, pese a lo que una lectura superficial del texto podría hacer creer, el aluvión de preguntas que Yahvéh formula a Job “no tiene la única finalidad de abatir”. Al contrario, como apunta oportunamente von Rad, es como si Dios quisiera hacer a Job participe de su propio entusiasmo ante la creación. Como si Yahvéh dijera a su siervo: “deja estar a ese mundo con sus enigmas, pues todos los misterios descansan en el corazón de Dios”. Esto sería lo que de positivo habría en el discurso de Dios: “El hombre es absolutamente *incapaz de comprender* el ritmo que Dios ha impuesto al mundo, pero si es capaz de contemplarlo y de adorar a su Hacedor”. Y que Job se hace eco de esta enseñanza, lo delatan las palabras con las que Job responde a Yahvéh: “Reconozco que eres todopoderoso: ningún proyecto te es irrealizable. Era yo el que empañaba el Consejo con razones sin sentido. Sí, he hablado de grandezas que no entiendo, de maravillas que me superan y que ignoro. Yo te conocía sólo de oídas, más ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza” (42, 2-6).⁴¹

Tanto Chesterton, en el texto más arriba citado, como Ricoeur apuntan en esta misma dirección. Uno de los hechos más significativos y sorprendentes del *Libro de Job*, señala Chesterton, es que “Dios aparece al final, no para resolver enigmas, sino para profundizar en ellos”⁴². Dios pone en práctica una especie de huída hacia delante ante el escepticismo de Job. No trata de quebrarlo, sino de multiplicarlo, de

⁴⁰ R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2002, 2ª edic., p. 256.

⁴¹ Repárese en que Job no dice a Yahvéh: ‘Reconozco que tienes razón: eres justo y yo merezco el sufrimiento que me aqueja; estaba equivocado’. Lo que dice es: ‘reconozco que todo lo puedes’. Job no ha sido convencido ni refutado, aunque para él todo haya cambiado después de la intervención de Yahvéh.

⁴² G.K. Chesterton, “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, op. cit., p. 298.

extenderlo a todo y, muy especialmente, hasta él mismo. En lugar de reprobar a Job por haber dudado, le empuja a que prolongue su duda más y más, hasta verse obligado a dudar de sí mismo, hasta ver desaparecer el suelo firme bajo sus pies. Y ello por extensión de las *mismas* fuerzas que el propio Job había desplegado en su alegato. Dios no hace nada que Job no hubiera ya empezado a hacer en su turno de intervención; simplemente profundiza en ese modo de proceder hasta tocar lo más hondo de la existencia.

“La energía de la lamentación de Job –escribe Jaspers– quiere poner de manifiesto la *equivocidad* de la relación entre Dios y el hombre. No es la fijación de una posición del conocimiento de Dios y el hombre, sino la apasionada prohibición de la paralizante univocidad del pensamiento”⁴³. Y lo que hace Yahvéh en su discurso es justamente *reafirmar* hiperbólicamente dicha equivocidad de la relación entre Dios y el hombre.

El resultado es que Job no queda esclarecido, sino, todo lo contrario, irremediablemente “entorpecido”⁴⁴; y, sin embargo, *satisfecho*, extrañamente aliviado de su inquietud profunda, de su ansiedad existencial, de su desesperación. Chesterton lo ha indicado con su acostumbrada agudeza: “Los enigmas de Yahvéh parecen más oscuros y sombríos que los enigmas de Job; pero Job estaba desconsolado *antes* del discurso de Yahvéh y queda consolado después”. “Job queda satisfecho con la simple exposición de algo impenetrable”. “No se le ha dicho nada, pero siente la terrible y estremecedora atmósfera de algo que es demasiado bueno para que se pueda decir. El rechazo de Dios a explicar su designio es, en realidad, una insinuación ardiente de su designio. Los enigmas de Dios son más satisfactorios que las soluciones del hombre”⁴⁵. Preguntas como “¿Tiene padre la lluvia? ¿Quién engendra las gotas de rocío? ¿De qué seno sale el hielo? ¿quién da a luz la escarcha del cielo? (38, 28-29) “¿Quién abre un canal al aguacero a los giros de los truenos un camino, para llover sobre tierra sin hombre, sobre el desierto donde no hay un alma, para abreviar a las soledades desoladas y hacer brotar en la estepa hierba verde?” (38, 25-27)..., lejos de arrojar luz alguna sobre los interrogantes de Job, parecen destinadas a probar la insondabilidad e inconmensurabilidad del mundo.

En este punto, Chesterton viene a coincidir con von Rad: “El Creador de todas las cosas está atónito ante las cosas que Él mismo ha creado”, y parece querer contagiarse a su siervo su entusiasmo ante las mismas⁴⁶. “Para asombrar al hombre, Dios, por un instante, llega a ser blasfemo. Uno se podría aventurar a decir que Dios se convierte durante un momento en un ateo”. En lugar de rebatir a Job demostrando

⁴³ K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, op. cit., p. 362; cf. p. 365.

⁴⁴ Como los interlocutores de Sócrates en los diálogos platónicos; véase *Menón*, 80a-80d.

⁴⁵ G.K. Chesterton, “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, op. cit., pp. 298-300.

⁴⁶ G.K. Chesterton, “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, op. cit., p. 300; cf. G. von Rad, *La acción de Dios en Israel*, op. cit., p. 82.

la consistencia e inteligibilidad del mundo, Yahvéh se empeña en mostrar que el mundo es todavía más extraño e inaprehensible de lo que el propio Job podía pensar⁴⁷.

Ricoeur interpreta de modo muy semejante la alocución de Yahvéh. Tras la arrolladora y aparentemente despótica intervención divina se esconde un mensaje que Job sabe recibir. Está claro que las palabras de Dios no constituyen una respuesta a su problema ni permiten vislumbrar una solución al problema del sufrimiento. No obstante, dice Ricoeur, Yahvéh “le da a entender a Job que todo es orden, medida y belleza; orden inescrutable, medida desmedida, belleza terrible”. Yahvéh “anuncia un orden más allá del orden, una totalidad llena de sentido, dentro de la cual el individuo ha de volver a colocar su propia recriminación. No se explica el sufrimiento ni ética ni de ninguna otra manera; pero la contemplación del todo inicia un movimiento que debe terminarse prácticamente con el abandono de una pretensión: con la renuncia a la exigencia que estaba en el origen de la recriminación, A saber, la pretensión de constituir, uno mismo, un islote de sentido en el universo, un imperio dentro de un imperio”⁴⁸. Lo que Job aprende, y por lo cual, finalmente, se calla, es que debe renunciar a la exigencia de una explicación del mundo a la medida de su existencia, de una explicación que lo sea plenamente *para él*, en el sentido de que encaje en el universo de lo que él ya sabe y comprende. Y, sin embargo, Job queda satisfecho tras la intervención de Yahvéh, pues ésta le permite creer en la existencia de un sentido del mundo, si bien desconocido e inaccesible para él; en la existencia de un orden, si bien inescrutable para él. “Al arrepentirse –no del pecado, porque es justo, sino de suponer un sinsentido– Job presume un sentido insospechado que no podría traducir ninguna palabra, ningún *logos* a disposición del hombre”⁴⁹. Por eso, más que este o aquel contenido, dice Ricoeur, “lo revelado [por Yahvéh] es la posibilidad de esperar *a pesar de...*”⁵⁰. Lo revelado es que no tiene que desesperar⁵¹.

Pero en la interpretación de Ricoeur parece entenderse que Yahvéh reprueba la autonomía moral de Job, la independencia de su juicio moral, cuando creemos que es todo lo contrario. La respuesta de Yahvéh, que profundiza o acrecienta el enigma, la paradoja y el abismo del mundo, no sólo no viene a cortar la autonomía moral de Job, sino que la hace ineludible. La impenetrabilidad del sentido del mundo nos obliga a confiarlo todo al criterio de la “conciencia moral”⁵². Y aquí entramos en lo que para Occidente hay de más interesante en el *Libro de Job*.

⁴⁷ G.K. Chesterton, “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, op. cit., pp. 299 y 300

⁴⁸ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., pp. 456-457

⁴⁹ Paul Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y filosofía*, op. cit., p. 171

⁵⁰ Paul Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y filosofía*, op. cit., p. 171

⁵¹ En este sentido, escribe también Chesterton: “Dios dice, en efecto, que si hay algo bueno en el mundo, en lo que concierne a los hombres, es que no se puede explicar” (G.K. Chesterton, “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, op. cit., p. 299).

⁵² Hablamos de “conciencia moral” en el sentido que Kant concede a esa expresión (*Gewissen*) en

4. La honradez de Job

¿Por qué tranquiliza a Job no comprender?; ¿por qué siente alivio ante la revelación de que no puede pretender comprender el mundo?

La *tentación* de Job era justificar a Dios: hacer caso a sus amigos teólogos. Pero Job supo resistirse a esa tentación y, gracias a ello, salvó su fe. Si Job hubiera justificado a Dios, a ese Dios al que parecía no importarle su sufrimiento indecible, entonces su devoción habría llegado a su fin. Si hubiera tratado de seguir el consejo de sus amigos, sería un hipócrita, como lo eran ellos. Estaría violando ante Dios su conciencia moral⁵³.

Job quiere estar equivocado; quiere creer que su Dios es bueno y que su sufrimiento es justo. Pero no puede. Su conciencia no le acusa de nada (27, 6) y no puede dudar de su conciencia, pues ésta es, por definición, transparente a sí misma. Le gustaría poder creer que sus amigos tienen razón, que es culpable y que su dolor es el justo castigo a sus pecados, que el mundo es como tiene que ser y que su faz refleja la justicia divina. Pero su conciencia se lo impide: no puede dejar de verse inocente y de ver que el orden moral del mundo ha sido realmente trastornado; de ver que Dios consiente de buen grado su sufrimiento.

En esa situación, está a punto de desesperar, pero la intervención de Dios viene a salvarle del único modo que podría hacerlo: mostrándole que todo es mucho más oscuro de lo que imagina, que el sentido del mundo yace oculto en una profundidad que él nunca podrá alcanzar, que los caminos de su Hacedor son inescrutables (Rm 11, 33; cf. Sal 139, 6; Jb 15, 8; Is 40 13-28). Eso le alivia y le tranquiliza porque le permite seguir creyendo, contra todas las pruebas de sus sentidos, en la bondad su Dios. De no haberle sido mostrada la incomprendibilidad (para él) del mundo, no le habría quedado más remedio que dar crédito a la voz interior de su conciencia moral, que le habla inequívocamente de la maldad del mundo y de la injusticia de su destino. Y entonces habría perdido su confianza en Dios. ¿Cómo iba a poder seguir confiando, aunque quisiera hacerlo, en un Dios que se falta a sí mismo? Porque los designios de Dios son incomprensibles, Job se libra de tener que condenar a Dios en lo hondo de su corazón. No ha de extrañar, pues, que Job se sienta

I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, A 175 – A 176, trad. de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, 2ª reimp., pp. 198-199; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1981, 2ª edic., Cuarta parte, Segunda Sección, Parágrafo 4, pp. 181-186 (ver nota núm. 90 de Felipe Martínez Marzoa); o *La metafísica de las costumbres*, 437-440, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 302-306, donde aparece caracterizada como “una capacidad que se halla en nuestro fuero interno”, como un “fiscal acusador” ubicado en nuestro interior, como “un tribunal interno al hombre” o un “juez autorizado” conocedor de los corazones, al que “el hombre puede llegar en su extrema depravación a no hacer ningún caso, pero [al que,] sin embargo, no puede dejar de oír”.

⁵³ cf. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., p. 185.

satisfecho tras escuchar la alocución de Dios, ya que en ella le ha sido revelado lo único que podía salvar su fe.

Ahora bien, esto no significa que Job pueda acallar o suspender su conciencia moral⁵⁴. Ésta sigue siendo lo único de lo que a Job no le está dado dudar. Es solo que, ahora, la conciencia ya no constituye un argumento contra Dios. De algún modo, Dios la ha bendecido al bendecir a Job por ser el único en haber hablado de él rectamente (42, 7). Pues Job solo ha dicho lo que le dictaba su conciencia. Como supo ver Kant, Job no sólo no somete su conciencia moral a una fe que le viene exigida desde fuera, sino que, al contrario, funda su fe sobre su conciencia moral⁵⁵. Job no puede creer más que en lo que su conciencia le permite creer. La conciencia moral es de suyo autoevidente e insobornable y, contra ella, sólo se podría *fingir* creer. Solo a fuerza de “mala fe” podría sostenerse una fe que afirmara lo que la conciencia niega, que es justamente lo que hacen Elifaz, Bildad y Sofar: “*falsear* ante su propia conciencia moral incluso las declaraciones internas”⁵⁶.

La piedad de Job nace y se alimenta de su conciencia moral. Lo que Job viene a decir es: ‘¿Debo pensar que estoy equivocado, que no soy justo y que mi sufrimiento es el castigo que por mis faltas merezco? ¿Debo pensar que Dios se comporta justamente conmigo al descargar su ira sobre mí? Si es así, Dios mío, socórreme, pues estoy perdido; socorre mi fe, pues, por más que lo intento, *no puedo* creerlo’. Confesión ésta que pondría de manifiesto el fundamento moral de su piedad y su incapacidad para creer *contra* su conciencia o, lo que es igual, su incapacidad de *fingir* una convicción que no tiene.

Si, pese a todo, Job hubiera de aceptar que Dios actúa en su caso con justicia, entonces sólo podría seguir creyendo y confiando en Dios si éste le hiciera ver que su acción es inexplicable, que sus designios son inescrutables y que el sentido profundo de su obra es inaccesible. Y esto es justamente lo que hace Yahvéh cuando se decide a contestar a Job. Y así salva Yahvéh la fe de su siervo.

Se entiende así la resistencia de Job a admitir las razones de sus amigos. Job las rechaza porque tratan de hacer comprensible y explicable la actuación de Yahvéh, cuando lo que él necesita, para poder seguir creyendo y confiando en él, para que su corazón pueda seguir respetándole, es que Dios se revele insondable e inaccesible, que su actuación sea situada más allá de toda pretendida comprensión y explicación humana. Por eso, cuando Yahvéh muestra a Job su carácter abismal, Job queda satisfecho. En cambio, se hundiría en la desesperación si sus amigos tuvieran razón, pues no le quedaría otro camino que renegar de Dios o unirse a aquellos en

⁵⁴ Nada hay más ajeno a Job que una “suspensión teleológica de lo ético” como la que Kierkegaard quiere ver en la pavorosa decisión de Abraham (cf. *Temor y temblor*, edición de Vicente Simón Merchán, Editora Nacional, Madrid, 1975, 2ª edic.).

⁵⁵ I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, op. cit., p. 24.

⁵⁶ I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, op. cit., p. 29.

su fingimiento. Sólo si Dios es inescrutable y él no tiene que comprender, puede Job permanecer firme en su piedad.

Con lo que el ocultamiento de Dios quizá haya de ser considerado como una muestra de la suprema sabiduría de la que Kant decía que es igual de venerable y benefactora por lo que nos da que por lo que nos niega⁵⁷.

5. La piedad de Job

Pero ¿en qué consiste verdaderamente la piedad de Job? Ante todo, se trata de una piedad que ya no se basa en la ley de retribución. Ricoeur ha sabido señalarlo oportunamente. Según Ricoeur, Job alcanza, “más allá de cualquier visión ética”, “una nueva dimensión de la fe, la de la fe inverificable”⁵⁸. Una fe que consistiría, ante todo, en “esperar a *pesar de...*”⁵⁹.

Lo característico de la actitud de Job es que éste no hace depender la creencia en Dios de la posibilidad de la explicación o justificación del sufrimiento. Las razones de Job para creer “no tienen nada que ver con la necesidad de explicar el sufri-

⁵⁷ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, A 266, *op. cit.*, p. 274

⁵⁸ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p. 455

⁵⁹ Paul Ricoeur, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en *Fe y filosofía*, *op. cit.*, p. 171. Se trata de una *fidutia*, de una “confianza”, que no puede ser comprendida en el sentido habitual del término. Leszek Kolakowski, creemos que desde una perspectiva muy próxima a la de Ricoeur, la describe en los siguientes términos: “Tenemos que confiar en la sabiduría y la benevolencia de Dios; pero incluso ‘confiar’ tiene en este contexto, un significado diferente del habitual. La confianza puede ser una expectativa basada en cálculos de probabilidades o en la experiencia corriente: confiar significa suponer que un objeto o una persona serán tan seguros o dignos de confianza como suelen ser (tener confianza en el coche de uno, confiar en un deudor o en un médico). En los contactos personales surge otro sentido de “confiar”: una confianza no calculada, una aceptación anticipada de otra persona, aunque no hayamos tenido nunca la oportunidad de verificar su integridad o incluso aunque tengamos razones para dudar de ella. Esto se acerca más a la actitud que el creyente tiene ante Dios. No se puede estar seguro de Dios ni confiar en Él sobre la base de una crónica histórica que muestre que siempre que sus hijos le pidieron ayuda Él la dio invariablemente según los deseos de ellos; los creyentes no pueden evitar la conclusión de que la fortuna y la miseria están distribuidas al azar y no de acuerdo con las normas de la justicia tal y como las entienden usualmente. Aceptan la voluntad de Dios tal como se manifiesta en la caótica multitud de accidentes incomprensibles; en la ciega operación de las leyes de la naturaleza, en la patente injusticia de las cosas humanas. [Los creyentes] confían en Dios antes de que su sabiduría y su bondad se hayan puesto a prueba experimentalmente e independientemente de los resultados de las posibles pruebas. Tales resultados, en realidad no son nunca concluyentes: en algunas ocasiones parecen ser positivos, la mayor parte de las veces defraudan las esperanzas; pero la confianza no desfallece precisamente porque no está basada en evidencia empírica sino concedida *a priori*. Una vez que han depositado su confianza en Dios, los creyentes pueden percibir su mano en los acontecimientos y con frecuencia tienen la impresión de que el mundo está gobernado con sabiduría *a pesar de* todos los horrores que parecen desafiar esa valoración” (L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, trad. de Marta Sansigre Vidal, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 48-49).

miento”⁶⁰, la fe de Job no entra en crisis por su imposibilidad de comprender los males que le aquejan. Antes bien, si el sufrimiento (del justo) se le presenta a Job como algo *escandaloso* ante lo que no cabe sino protestar es precisamente porque “comprende a Dios como la fuente de todo lo que es bueno en la creación, incluido la indignación contra el mal, el coraje de soportarlo” y la compasión por las víctimas⁶¹. Así pues, su incomprensión del mal no sólo no pone en juego su fe, sino que surge y se alimenta de ésta. Es su fe, la fortaleza y profundidad de su fe, la que le lleva a elevar su protesta a Dios. Hay que recordar que “es a Dios a quien Job recurre contra Dios”⁶². Es a Dios, y no a sí mismo, a quien Job *defiende* contra la única perspectiva perceptible de Dios. Y lo hace porque le “teme” más allá del sufrimiento que *parece* querer infligirle, porque *confía* en él más allá de su *aparente* maldad, de la aparente veleidad del comportamiento que tiene con su siervo; porque su fe no se ve perturbada por la ininteligibilidad del mal que padece. La fe de Job, dice Ricoeur, consiste en “creer en Dios *a pesar* del mal”⁶³.

Job *reivindica* al Dios invisible, insondable, fuente de todo lo bueno, contra el Dios visible; y no está dispuesto a renunciar a él por más que Dios mismo parezca empeñado en presentarse como *otro*. Su fe está por encima de la evidencia, no *depende* de evidencia alguna. Ni a Dios mismo parece Job estar dispuesto a dejarle pronunciarse contra su Dios. Por eso protesta contra él: porque, pese a todo, quiere seguir creyendo en él. Es –según decíamos más arriba– como si Job, el *acusador*, fuera a la postre el único verdadero *defensor* de Dios; dispuesto a defender a Dios incluso contra él mismo, contra lo que dice de sí mismo, contra el mero poder físico que finge ser, y a preservar, frente a todo ello, su naturaleza *moral*, su bondad, que como advierte Kant, es lo único que su conciencia moral puede (y debe) verdaderamente “respetar”⁶⁴.

La moralidad que habla en Job es ese “árbitro” al que Job querría poner entre Dios y él mismo en su pleito con aquél (9, 33)⁶⁵, lo que está muy lejos de significar que Job quiera constituirse en árbitro o juez del proceso. Job sólo puede comparecer en éste en cuanto reo de la ley de la moralidad que habita en su corazón (la cual, huelga decirlo, no tiene ni su origen ni su fundamento en Job).

⁶⁰ Paul Ricoeur, “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía*, op. cit., p. 219.

⁶¹ Paul Ricoeur, “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía*, op. cit., p. 219.

⁶² Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 455.

⁶³ Paul Ricoeur, “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía*, op. cit., p. 219.

⁶⁴ Véase, por ejemplo, I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., p. 180: “Sólo por su santidad y como legisladora para la virtud es [la divinidad] digna de adoración”.

⁶⁵ “No hay entre nosotros árbitro que ponga su mano entre los dos, y que de mí su vara aparte para que no me espante su terror” (Jb 9, 33-34).

En un sentido muy preciso, la piedad de Job se ha independizado hasta de Dios mismo. Y es justamente esto lo que hace ganar a Yahvéh su apuesta con el diablo. Satán había desafiado a Yanvéh: ¿acaso crees que tu siervo te teme “de balde”?; ¿acaso crees que te guarda devoción “por nada”? (1, 9). Como advierte Ricoeur, lo que está aquí en juego es “renunciar de tal manera a ley de retribución que no sólo se renuncie a envidiar la prosperidad de los malvados, sino que se padezca la desgracia de la misma forma que se recibe la dicha, es decir, como un don de Dios (2, 10)”⁶⁶. Y Job sabe estar a la altura de semejante reto. Demuestra que ama a Dios “por nada”, haciendo que Satán pierda su apuesta frente a Dios; y “amar a Dios por nada es salir completamente del círculo de la retribución, del cual permanece cautiva [todavía] la lamentación en cuanto que la víctima se queja de la injusticia de su muerte”⁶⁷. La piedad de Job ya no se basa en el intercambio justo y la retribución. Como dice Safranski, ya “no sería una devoción del dar y tomar, sino de la entrega, del gasto de las propias fuerzas”; es una piedad que “no tiene su fundamento en una conciencia ansiosa de ser retribuida”⁶⁸; no ha nacido de “pacto” ni “alianza” alguno.

Al final, es cierto que el comportamiento de Job será retribuido⁶⁹. Pero éste es totalmente ajeno a dicha circunstancia. De hecho, como señala Safranski, la postrema reparación de Job “viene a mermar el radicalismo a esta historia” y podría despistar a un espíritu poco atento de la enseñanza eterna del *Libro de Job*⁷⁰. Por eso, dice Jaspers, “es posible que el final de la leyenda decepcione. ¿No se ha introducido, acaso, de nuevo la teoría del premio y el castigo, [el principio de retribución], para dar su pago a Job?” Pero, también es posible entender el final de otro modo. “La nueva felicidad no es *recompensa*, sino *continuación*. Job no ha pensado, ni por un instante, en la nueva dicha, ni ha vivido con su esperanza. Por encima del premio y del castigo está la piedad de la sumisa entrega al origen, que nada pregunta. Y el comienzo de la leyenda, el sentido de la piadosa sumisión a los designios de Dios, se repite a su término. La totalidad del sentido de la parte central del poema no se ha perdido, sino que ha sido rebasada”⁷¹.

Con esta piedad, Job se eleva por encima de su pueblo y le indica a éste y a la humanidad entera el camino para salvarse de la ruina moral. Pues, como dice Chesterton, “cuando un pueblo ha comenzado a creer que la prosperidad es la retri-

⁶⁶ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 457.

⁶⁷ Paul Ricoeur, “El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología”, en *Fe y filosofía*, op. cit., p. 220.

⁶⁸ R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, op. cit., p. 256.

⁶⁹ “Después Yahvéh restauró la situación de Job, al paso que el intercedía a favor de sus amigos; y aumentó Yahvéh al doble los bienes de Job” (Jb 42, 10).

⁷⁰ R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, op. cit., p. 257.

⁷¹ K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, op. cit., p. 367.

bución de la virtud, su calamidad es obvia. Si se considera que la prosperidad es la recompensa de la virtud, se podrá considerar como el síntoma de la virtud. Los hombres abandonarían la pesada tarea de hacer exitosos a los hombres buenos. Adoptarían la tarea más fácil de hacer buenos a los hombres exitosos”⁷².

Como sugiere polémicamente Peter Lippert, lo que Job acaba finalmente por comprender es que tiene que “hacer bueno a Dios”; o, más precisamente: tiene que “hacerle poderoso”, como si la omnipotencia fuera un atributo escatológico de Dios que hubiera de hacerse efectivo solo al final de los tiempos⁷³. Job entiende que debe luchar porque finalmente Dios triunfe sobre el mal y todo quede sometido a su señorío, que debe –por decirlo al modo kantiano– tomar sobre sí la responsabilidad de hacer felices a los hombres dignos, realizando así el deseo de una “voluntad buena” (*gute Wille*).

La piedad de Job es la de una conciencia a la que no le está dado abdicar de su moralidad, que sólo adora a Dios en cuanto realización (o personificación, si se prefiere) de su ideal moral, que se inclina ante Dios por su santidad y bondad infinitas, no por su poder ni en atención a sus promesas de retribución. Una fe que busca agradecer a Dios del único modo en que, según Kant, el hombre puede hacerse agradable a Dios: actuando bien y evitando el mal⁷⁴. Una fe, en definitiva, que, al contrario que la judía, “se apoya en la moralidad”, en la “autonomía” o “autolegislación” (*Selbstgesetzgebung*) moral de su voluntad; que “instituye una religión, no de la sollicitación de favores, sino de la vida buena”⁷⁵.

Si Job hiciese caso a sus amigos y “comenzase por Dios mismo”, si aceptase *por principio* (dogmáticamente) la justicia (de la actuación) de Dios contra toda evidencia y contra la voz de su propia conciencia (*Gewissen*), en lugar de asentar su piedad sobre su moralidad, “abatiría su denuedo, que entra a constituir la esencia de la virtud, y correría el peligro de transformar su piedad en la sumisión adulatora, servil, a un poder que manda despóticamente. [...] Cuando la *veneración* de Dios es

⁷² G.K. Chesterton, “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, op. cit., p. 302

⁷³ Peter Lippert, *El hombre Job habla a su Dios*, Jus, México, 1967, 2ª edic., pp. 99-102.

⁷⁴ “Todo lo que aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio [*Afterdienst*] a Dios” (I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., p. 166; cf. pp. 135 y 131).

⁷⁵ I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, op. cit., p. 24. En este sentido, escribe Jaspers que el Dios en el que piensa el autor del *Libro de Job* es un Dios que “desea veracidad, y no ciega obediencia”; que “lo que quiere es libertad, y no entrega que nada pregunta”. Dios, en su sabiduría, “nos quiere seres racionales libres, y no marionetas ni esclavos”. “El poeta del *Libro de Job* –insiste más adelante Jaspers– piensa en un Dios que desea la verdad, y no la ciega obediencia, en un Dios que quiere libertad y entrega, pero no entrega que nada pregunta, sometándose a una instancia y a una doctrina de este mundo” (K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, op. cit., pp. 366, 367 y 373). Como enseñaba Hegel, “Dios no quiere espíritus estrechos, ni cabezas vacías en sus hijos, sino que exige que se le conozca” (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid 1985, p. 56).

lo primero y a ella se subordina por lo tanto la virtud, entonces este objeto es un *ídolo*, esto es: es pensado como un ser al que podemos esperar *agradar* no por un buen comportamiento moral en el mundo, sino por adoración y adulación; pero la Religión es entonces idolatría. Así pues, la piedad no es un sucedáneo de la virtud, con el fin de pasarse sin ésta, sino la consumación de ella, para que pueda ser coronada con la esperanza del éxito final de todos nuestros fines buenos”⁷⁶.

Y así es la piedad de Job. Job *honra, teme y ama* a Dios. Y Kant explica lo que esto significa. “*Honramos* a Dios en cuanto santo legislador, le *queremos* como gobernante benévolo y le *tememos* en cuanto justo juez. *Honrar a Dios* significa considerar su ley como justa y santa, respetándola e intentando cumplirla con nuestra disposición de ánimo. [...] La ley moral aparece a nuestros ojos como honesta, estimable y digna de respeto. Considerando a Dios como aquel que nos ha procurado la ley moral también hemos de *respetarle* con arreglo a la suprema dignidad moral. No existe ninguna otra forma de *respetar* a Dios que la práctica. Sin duda podemos *admirar* a Dios por su asombrosa inmensidad, reconociendo nuestra insignificancia ante Él, pero únicamente podemos respetarle conforme a la moralidad. Así mismo, sólo podemos respetar a un hombre con arreglo a su moralidad ya que su felicidad y destreza sólo pueden asombrarnos. De igual modo, sólo podemos *amar a Dios* en tanto que gobernante benévolo y no por causa de sus perfecciones, pues éstas, una vez más, sólo son dignas de asombro, pero no de ser amadas. [...] Lo que amamos en Dios es su buena voluntad. El *temor de Dios* [no atañe a su santidad o a su bondad, sino que] atañe únicamente a la justicia de su condición de juez. [Y aquí] hay que diferenciar el temor de Dios del temor a Dios. El temor a Dios sobreviene cuando uno se encuentra culpable de una falta. Pero el temor de Dios consiste en albergar el talante de actuar de modo que no tengamos porque temerle. Por consiguiente el temor de Dios es un remedio contra el temor a Dios”⁷⁷. Tal es la piedad de Job.

Esto implica— por expresarlo también kantianamente— una “revolución del modo de pensar”. Con Job asistimos al surgimiento de una religiosidad *moral* en medio de la “religión estatutaria” y el culto “servil” y “fetichista” de los judíos, en medio del “clericalismo” (*Pfaffentum*) y el “falso servicio” (*Afterdienst*)⁷⁸ de la religión de Moisés y de Josué —que “no es propiamente una religión” “ni contiene fe religiosa alguna”⁷⁹—. Con Job asistimos al nacimiento de una “fe religiosa pura”,

⁷⁶ I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., pp. 180 y 181.

⁷⁷ I. Kant, *Lecciones de Ética*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero, Crítica, Barcelona, 2001, p. 138 (cf. pp. 80-81 y *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., pp. 138-146 y 179-181).

⁷⁸ I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., Cuarta parte, Segunda sección (véase, por ejemplo, pp. 164, 171, 175-176 180 y 181).

⁷⁹ I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., pp. 127 y 128, respectivamente.

“universal”, una “fe racional” (*Vernunftglaube*) fundada en la moralidad, que quiere el bien por sí mismo y no se basa en “pacto” ni “promesa” alguna; que “se basa en leyes propias que cualquier hombre puede ir descubriendo a partir de su razón”⁸⁰.

Cabría decir que Job (como el profeta Daniel) fue un cristiano antes de Cristo⁸¹, pero no por la acción providencial de un supuesto *logos spermatikos*, como querría San Justino, sino porque supo escuchar la voz que le hablaba desde el interior puro de su alma; porque, en medio de todas las incertidumbres, supo permanecer fiel a la exigencia moral que clamaba en su corazón; porque supo resistir a la tentación de los hombres y de Dios mismo, y se mantuvo firme en su devoción; porque incluso contra Dios quiso hacer valer la justicia y la bondad. Porque quiso confiarse al Padre bondadoso mientras su pueblo se preocupaba tan sólo de tener de su parte al “Todopoderoso” y al “Señor de los ejércitos”, al “Dios celoso”, colérico y vengativo que intercambiaba protección por lealtad con Israel.

La piedad de Job es la que ese Jesús “desfetichizado”, despojado por Hegel y por la *Aufklärung* de la “positividad” con que la incomprensión de sus discípulos le invistió desde el principio, pide a quienes le han venido siguiendo cuando dice: “¿Es que exijo yo respeto por mi persona o fe en mí? ¿O quiero imponer como invención mía una *medida* para estimar el valor de los hombres y para juzgarlos? ¡No así! Lo que querría despertar en vosotros es respeto por vosotros mismos, fe en la santa ley de vuestra razón y atención al juez interior [que hay] en vuestro pecho, a la conciencia, una medida que es también la medida de la divinidad”⁸².

⁸⁰ I. Kant, *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Trotta, Madrid, 1990, p. 18. Sobre la confrontación kantiana entre el judaísmo y el cristianismo a este respecto, puede verse: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., pp. 126-131; *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, op. cit., pp. 32-33. Extremando hasta la caricatura la argumentación kantiana (que, con variaciones, volvemos a encontrar en Bendauid, Fichte o Hegel), el filósofo vienés de origen judío Otto Weininger sostiene que “El judío auténtico nada sabe de la divinidad en el hombre, del ‘Dios que anida en mi corazón’ [...] De su predisposición servil deriva su ética heterónoma, el Decálogo, el código más inmoral conocido, que *promete* bienestar en la tierra y la conquista del mundo con tal de que se obedezca ciegamente a una poderosa voluntad *extraña*”, la de “Jehová, el ídolo *abstracto*, ante el cual [el judío] siente la angustia del *esclavo*, y cuyo nombre nunca osará pronunciar”. “Lo divino del hombre es el alma” y el judío vive en la ignorancia de ella. “Es, pues, perfectamente lógico que en el Antiguo Testamento no aparezca la menor referencia acerca de la inmortalidad”. Quien vive como si careciera de alma “no puede sentir la necesidad de la inmortalidad” (Otto Weininger, *Sexo y carácter*, trad. de Felipe Jiménez de Asúa, Península, Barcelona, 1985, 1ª edic., pp. 309-310; cf. 308-310, 317, 322 y 325-327).

⁸¹ Precisamente arrastrado por la experiencia de la anomalía que representa Job en el seno del judaísmo es por lo que Voltaire llega a la conclusión equivocada de que el autor del *Libro de Job* no era judío, sino árabe, y anterior a Moisés. Los judíos se abrían limitado a “plagiar” la obra de este poeta (Voltaire, *Diccionario filosófico*, Daimon, Barcelona, 1976, 3 vols., voz “Job”).

⁸² G.W.F. Hegel, *Historia de Jesús*, trad. de Santiago González Noriega, Taurus, Madrid, 1981, 2ª edic., pp. 76-77.

Una medida, añadiríamos, que hasta tal punto lo es también de la divinidad que, por medio de ella, podemos escuchar a Dios aun cuando éste no hable con nosotros, e igualmente podemos reconocer a Satán cuando éste habla o actúa en lugar de Dios. De hecho, como advierte Kant, “aun cuando Dios hablase con el hombre, este no puede saber nunca a ciencia cierta que es Dios quien le habla. Es absolutamente imposible que el hombre pueda captar a través de sus sentidos al ser infinito y *reconocerlo* como tal, diferenciándolo de los seres sensibles. Sin embargo, si puede llegar a convencerse de que, en determinados casos, esa voz que cree escuchar *no* puede corresponder a Dios; ya que por muy majestuoso y sobrenatural que pueda parecerle el fenómeno en cuestión, si lo que se le ordena contraviene a la ley moral, habrá de tomarlo por un espejismo”⁸³. “Cuando un mandamiento es injusto— decía análogamente Weil— un prodigio es bien poca cosa para hacer creer que viene de Dios”⁸⁴. Por eso la piedad de Job es tan distinta a la del gran patriarca de Israel. Abraham se mostró dispuesto a degollar e incinerar a su hijo en cumplimiento de un mandato divino. La inocente criatura llegó incluso a cargar la leña para el fuego de su sacrificio. Pero “Abraham tendría que haberle respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese del cielo visible: ‘Que no debo asesinar a mi buen hijo es algo bien seguro; pero de que tú, quién te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo’”⁸⁵. Pero Abraham no era Job. Mientras que el primero representa la coartada de todos promotores de la “Guerra Santa”, de todos los que, *en nombre de Dios*, dictan sentencias de muerte o condenan al sufrimiento o a la miseria, Job ha pasado a la historia por dar muestra de una “mayoría de edad” moral que la humanidad está todavía por alcanzar.

Bibliografía

Biblia de Jerusalén, nueva edición revisada y aumentada, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1997.

Biblia del Peregrino, edición de Luis Alonso Schökel, Ediciones Mensajero, Bilbao, 1995.

BLANCO FERNÁNDEZ, Domingo: “¿Un delirio de la virtud? Reflexiones en torno al problema del mal en Kant”, en MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989.

BORNE, Etienne: *Le problème du mal*, Vendome, 1975, 5ª edic.

⁸³ I. Kant, *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, op. cit., p. 43.

⁸⁴ Simone Weil, *Pensamientos desordenados*, op. cit., pp. 41-42.

⁸⁵ I. Kant, *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, op. cit., p. 43, nota. Con esta observación, Kant se anticipa a las conocidas consideraciones a propósito del caso Abraham de Sören Kierkegaard (*Temor y temblor*) y Jean Paul Sartre (*El existencialismo es un humanismo*).

- BLOCH, Ernst: *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983.
- CABODEVILLA, José María: *La impaciencia de Job*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967.
- CALLEJO HERNANZ, María José: “Dios y el problema del mal” [inédito]
- CHESTERTON, G.K.: “El Libro de Job”, en *El hombre que fue jueves*, trad. de José Rafael Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2000.
- ESCOHOTADO, Antonio: *La conciencia infeliz. Un ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Pedro: *Hegel y el judaísmo*, Riopiedras, Barcelona, 2000.
- GIRARD, René: *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- *Vi a Satán caer como un relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- GÓMEZ CAFFARENA, J.: *El teísmo moral de Kant*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.
- HAAG, H.: *El problema del mal*, Herder, Barcelona, 1981.
- HEGEL, G.W.F.: *Historia de Jesús*, trad. de Santiago González Noriega, Taurus, Madrid, 1981, 2ª edic.
- *Escritos de juventud*, trad. de Zoltan Szankay y José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, 2ª reimp.
- *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid 1985.
- JASPERS, Karl: *La fe filosófica ante la revelación*, trad. de Gonzalo Díaz y Díaz, Gredos, Madrid, 1968.
- JUNG, Carl Gustav: *Respuesta a Job*, trad. de Andrés Pedro Sánchez Pascual, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998
- KANT, Immanuel, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, trad. de Rogelio Rovira, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1992, 1ª edic.
- *Crítica de la razón práctica*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, 2ª reimp.
- *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.
- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1981, 2ª edic.
- *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Trotta, Madrid, 1990.
- *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*, en Immanuel KANT: *Opúsculos de filosofía natural*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, 1992.
- *Probable inicio de la historia humana*, en Immanuel KANT: *Ideas para una his-*

- toria universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987.
- *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, en Immanuel KANT: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987.
 - *El fin de todas las cosas*, en Immanuel KANT: *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000, 7ª reimp.
 - *Lecciones de ética*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero, Crítica, Barcelona, 2001
 - *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Edición de Alejandro del Río Hermann y Enrique Romerales, Akal, Madrid, 2000.
- KAUFMANN, Walter: *Crítica de la religión y de la filosofía*, trad. de Marcela Pineda Camacho, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, 1ª edic.
- KIERKEGAARD, Sören: *In vino veritas. La repetición*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1976.
- *Temor y temblor*, edición y trad. de Vicente Simón Merchán, Editora Nacional, Madrid, 1975, 2ª edic
- KOLAKOWSKI, Leszek: “¿Puede salvarse el diablo?” en *La modernidad siempre a prueba*, trad. de Juan Almela, Vuelta, México, 1990, pp. 108-123
- *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, trad. de Marta Sansigre Vidal, Tecnos, Madrid, 1985.
 - *Horror metaphysicus*, trad. de José Miguel Esteban Cloquell, Tecnos, Madrid, 1999.
- LACTANCIO: *De ira Dei*, en J.P. MIGNE: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latinae*, París, 1844 y ss. (221 vols.), PL 7, 121.
- *Instituciones divinas*, trad. de E. Sánchez Salor, rev. de P.M. Suárez Martínez, Gredos, Madrid, 1990
- LEWIS, C.S.: *The Problem of Pain*, Collins, Glasgow, 1990.
- LIPPERT, Peter: *El hombre Job habla a su Dios*, Jus, México, 1967, 2ª edic.
- NABERT, Jean: *Ensayo sobre el mal*, Caparrós, Madrid, 2004.
- PASCAL, Blaise: *Pensamientos*, trad. de J. Llanos, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 1ª reimp.
- QUESADA, Julio: *La filosofía y el mal*, Síntesis, Madrid, 2004.
- RAD, Gerhard von: *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*, edición de Odil Hannes Steck, trad. de Dionisio Mínguez, Trotta, Madrid, 1996.
- REBOUL, Olivier: *Kant et le problème du mal*, Les presses de l’Université Montréal, Montreal, 1971 [con prólogo de Paul Ricoeur]

- RICOEUR, Paul: *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Editoriales Almagesto y Docencia.
- *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cristina Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Trotta, Madrid, 2004.
 - *El conflicto de las interpretaciones*, Volumen III: *Introducción a la simbólica del mal*, Ediciones Megápolis.
 - *El lenguaje de la fe*, edición de Beatriz Melano Couch, Ediciones Megápolis.
 - “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, en *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
 - *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 2000.
- RESENFIELD, Denis L.: *Del mal: ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*, trad. de Hugo Martínez Moctezuma, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- ROVIRA, Rogelio: *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986
- SAFRANSKI, Rudiger: *El mal o el drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2002, 2ª edic.
- SICHÈRE, B.: *Historias del mal*, Gedisa, Barcelona, 1996, 1ª edic.
- TILLICH, Paul: *El coraje de existir*, Laia, Barcelona, 1973.
- QUEIRUGA, Torres: *Del terror de Isaac al Abba de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Verbo Divino, Lizarra, 2000.
- VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*, Daimon, Barcelona, 1976, 3 vols., voces “Job” y “Judío”.
- VOLTAIRE-ROUSSEAU: *En torno al mal y la desdicha*, Edición, traducción y notas de Alicia Villar, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- WEIL, Simone: *Pensamientos desordenados*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 1995.
- *La gravedad y la gracia*, trad. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 2001, 3ª edic.
 - *Carta a un religioso*, María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 1998.
- WEININGER, Otto: *Sexo y carácter*, trad. de Felipe Jiménez de Asúa, Peninsula, Barcelona, 1985