

JOB SIENTA A DIOS EN EL BANQUILLO: SOBRE EL SUFRIMIENTO INOCENTE

DE IGNACIO CARBAJOSA

Por gentileza de www.jotdown.es

JOT DOWN

Borges definió como «sublime» el libro que lo narra. Claudel se preguntaba: «¿Quién ha defendido la causa del hombre con tanta energía?». Por qué el relato bíblico desafía a nuestra razón moderna

«**C**reo que si hay un libro en el mundo que merece la palabra sublime ese es el de Job». Palabras de Jorge Luis Borges en una conferencia pronunciada en el Instituto Cultural Argentino-Israelí en 1965¹. El mismo calificativo emplea Paul Claudel, de la Academia Francesa, que en su monografía sobre el libro de Job dice que, entre los libros del Antiguo Testamento, «Job es el más sublime, el más conmovedor, el más audaz, y al mismo tiempo el más enigmático, el más desalentador y, estaría por decir, el más repulsivo». Justificando sus calificativos, el autor francés añade: «¿Quién ha defendido la causa del hombre con tanto arrojo, con tanta energía? ¿Quién ha encontrado en las profundidades de su fe espacio para un grito como ese, para un clamor, para una blasfemia como la de Job?»². La causa del varón de Us, que es la causa de toda la humanidad, en este libro se convierte en un grito desgarrador dirigido directamente a Dios: ¿Por qué el sufrimiento inocente?

Desde que esta obra entrara en el canon judío, y por ende cristiano, ha inspirado a multitud de autores y se ha convertido, tal vez, en el libro más «reescrito» del Antiguo Testamento, en especial desde que Leibniz, en la primera mitad »

1 <http://absta.info/centro-virtual-estudios-judaicos--jorge-luis-borges-y-el-judas.html>

2 Claudel, Le livre de Job (Paris 1946) 1.

Marc Chagall, *Job*, 1975.



JOB

» del siglo XVIII, diera origen a una rama de la filosofía llamada teodicea, destinada a tratar el problema de la bondad de Dios, la libertad de hombre y el origen del mal. Si Dios es único, bueno y omnipotente, ¿por qué existe el mal? ¿Acaso Dios, que es omnipotente, permite el mal? Entonces tendríamos que dudar de su bondad. ¿Acaso quiere evitar el mal pero no puede? Entonces pondríamos en entredicho su omnipotencia.

Una de las páginas que mejor han planteado el drama del mal y, sobre todo, del sufrimiento inocente, se encuentra en la obra de Fiódor Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*. En un diálogo entre Iván y su hermano Aliocha, el primero, incrédulo, quiere evitar que su hermano, novicio, siga los pasos del starets Zósimo. Para ello le plantea la objeción más potente a la existencia de Dios: el sufrimiento inocente. Ya el mal que sufren los adultos sería una objeción de peso pero, al fin y al cabo, «han comido la manzana y han entrado en conocimiento del bien y el mal (...). Y siguen comiéndola»³. Es decir, tienen una última responsabilidad en el desorden del mundo. Pero el dolor de los niños... es injustificable.

La pluma de Dostoyevski, dando voz a Iván, no nos ahorra el relato de algunas de las atrocidades que se han cometido con los niños, de modo que la objeción a la justicia divina o a su misma existencia no resulte abstracta. En unas páginas durísimas para el lector, Iván describe las barbaridades con las que los turcos frenan las revueltas en su país. Delante de las madres, lanzan los bebés al aire y los reciben en las puntas de sus bayonetas. Hacen reír a un niño en brazos de su madre y lo encañonan con un revolver para que lo coja. En ese momento le vuelan la cabeza. Todo como parte de una pura diversión.

La larga serie de injusticias termina con el relato que tiene como protagonista a un antiguo general ruso, rico terrateniente. Un día, el hijo de una de sus siervas, jugando a lanzar piedras, hirió en la pata a uno de sus

perros de caza. Descubierto el culpable, al día siguiente el general organizó una cacería y, delante de toda la servidumbre, ordenó desnudar al niño, que fue obligado a correr. En ese momento, el general lanzó a la jauría en pos de la presa. El niño fue descuartizado por los perros delante de su madre.

Iván, en el papel de Job (el libro bíblico aparecerá explícitamente entre las lecturas favoritas del starets Zósimo), se niega a aceptar las «teorías de la retribución» que establecen una solidaridad entre el pecado y el castigo. No funcionan con los niños. Ni siquiera aquellas más refinadas que ven en el sufrimiento inocente una

contribución a la armonía eterna, al final de los tiempos: «lo que necesito yo es que se castigue (...). Y que el castigo se aplique no en el infinito, en algún tiempo y en algún lugar imprecisos, sino aquí, en la tierra, y que yo mismo lo vea (...). No he sufrido yo para estercolar con mi ser, con mis maldades y sufrimientos, la futura armonía a alguien»⁴.

Dostoyevski no podía imaginar que el siglo XX iba a superar con creces las barbaridades cometidas contra inocentes descritas en su novela. Los

campos de concentración nazis o las purgas estalinistas bastan para reducirnos al silencio. Un puñetazo en el estómago de la apologética clásica, hasta el punto de que la pregunta de si se puede, y cómo, hacer teología después de Auschwitz se convirtió en un lugar común irrenunciable en la segunda mitad del siglo pasado.

Se entiende entonces que Job haya cobrado tanto protagonismo en la literatura del siglo XIX y XX, hasta el punto de convertirse en un portavoz de la humanidad que se levanta hasta Dios para interrogarle sobre la injusticia. Así lo presenta, explícitamente, Kierkegaard en su obra *La repetición*: «¡Habla tú, pues, Job inolvidable, portavoz fiel y valiente de todos los afligidos! ¡Repíte, en calidad de tal, todo lo que dijiste aquella vez, cuando impávido como un león rugiente te presentaste ante el tribunal del Altísimo! (...) ¡Tengo necesidad de ti, oh,

¿Acaso Dios quiere evitar el mal pero no puede? Entonces pondríamos en entredicho su omnipotencia

3 Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov* (Madrid 2011) 387.

4 Idem, 396.



Job! Necesito un hombre que se lamente en voz tan alta que se le oiga en el cielo»⁵.

Nuestro premio Cervantes, José Jiménez Lozano:

[...] Simplemente vivimos, ¿acaso sabes lo que es tarea de soportar los días?
¿Acaso te has mostrado
ni en un espino ardiendo?
y, en Auschwitz, ¿dónde estabas?
Celoso en nuestros pobres goces, atisbando;
ausente en la tristeza,
cruel como los borceguíes del hielo
o del implacable sol de agosto,
¿Acaso no diriges tú la maquinaria del mundo?
Pero mueren los gorrioncillos con la escarcha,
y los niños de hambre
mientras los poderosos son ungidos en tu nombre,
y callas.
«El señor está ausente, no recibe
llamadas ni contesta», dicen tus ángeles⁶.

Ahora bien, es útil observar que si el hombre que pone al Altísimo contra la pared es el hombre «occidental» cuya razón no tolera la injusticia, el Dios al que se dirige este hombre es igualmente un Dios «occidental», el Dios judeocristiano, que ha proclamado la bondad de toda la creación, defiende la justicia y ama al ser humano, al que ha creado a su imagen y semejanza. Se entiende entonces la paradoja que presenta genialmente C. S. Lewis en su obra *El problema del dolor*, cuando afirma que «el cristianismo crea más que resuelve el problema del dolor, pues el dolor no sería problema si, junto con nuestra experiencia diaria de un mundo doloroso, no hubiéramos recibido una garantía suficiente de que la realidad última es justa y amorosa»⁷. Tanto es así que, en los paralelos mesopotámicos del libro de Job, podemos ver ya las aporías que presenta la teoría de la retribución, que liga el sufrimiento con el castigo divino, pero no vemos todavía un enfrentamiento directo con el dios de turno para pedirle cuentas.

Y frente al grito del hombre que sufre injustamente

y que exige del cielo un significado, en todo tiempo se han levantado «abogados defensores» de Dios, dispuestos a salir en su auxilio. Ayer y hoy. Los tres amigos de Job albergaban buenas intenciones cuando se reunieron para consolar a aquel hombre abatido. Pero no pudieron aguantar su pretensión de llevar a Dios a juicio, acusándolo de injusticia. Se erigen entonces en defensores de Dios, aunque en realidad no hacen más que preservar la imagen de Dios que tienen en su mente, que responde a un esquema causa-efecto, en el que no hay espacio para preguntas, para un ¿por qué?, y mucho menos espacio para una respuesta de Dios. «Estos individuos», dice Kierkegaard, «le dan de palabra la razón a Dios, pero cuidándose muy bien de mantener en su fuero interno el convencimiento absoluto de que son ellos los que en realidad tienen razón»⁸.

«¿Sufres? Algo habrás hecho mal. Si no tú, tal vez tus hijos» (cf. Job 4,7-8; 8,4-6). En la posición de los amigos de Job, Dios se mueve «dentro de los límites de la razón». Y de ahí no puede salir. No debe salir. Si saliera, dejaría de ser previsible, estaríamos a la intemperie, tendríamos que dirigirle preguntas cuya respuesta no conocemos: «¿Por qué el dolor? ¿Por qué la injusticia?». Aceptar la inocencia de Job supondría abrir una grieta peligrosa en un universo cerrado: «Mis reflexiones me mueven a replicarte por la inquietud que hay dentro de mí. Escucho doctrinas que me molestan», replica Sofar a Job (Job 20,2-3).

La posición de Elifaz, Bildad y Sofar, como toda posición débil y precocinada, solo se puede sostener censurando la realidad que nos sale al encuentro: Job proclama su inocencia. Su comportamiento virtuoso es, además, público y notorio. Pero no hay espacio para los datos que no entran en nuestro esquema: la realidad que contraviene nuestra medida debe ser reinterpretada. Tanto es así que Elifaz, proyectando la lógica causa-efecto sobre Job, le describe los pecados que habrían provocado la ira divina (cf. Job 22,6-9). ¡Los inventa como quien propone una hipótesis explicativa de un efecto evidente! Borges comprendió bien lo que estaba en juego en la batalla entre las dos posiciones, la de Job y la de sus amigos, al resumir así el propósito del »»

5 Kierkegaard, *La repetición* (Madrid 2009) 164.

6 Jiménez Lozano, «Arreglo de cuentas», en *El tiempo de Eurídice* (Valadolid 1996) 200.

7 C.S. Lewis, *El problema del dolor* (Madrid 1993) 32.

8 Kierkegaard, *La repetición*, 180.

JOB

» libro bíblico: «No podemos aplicar ningún epíteto humano a Dios; no podemos medirlo según nuestras medidas»⁹.

No debe sorprendernos, por tanto, el paralelismo que establece María Zambrano entre los amigos de Job y el racionalismo que ha caracterizado nuestro tiempo: «Mientras que los amigos aconsejantes, erguidos, seguros de sí y de ocupar el lugar justo —del justo que nunca puede estar abatido— razonan. Y sus razones reaparecerán a lo largo de la historia de la razón triunfante, la razón del erguido, del que ha capitalizado el trabajar y el padecer de sus entrañas; sordo a ellas, con la sordera del que convierte en piedra la claridad que se derrama de la sangre y enmuran los espacios entrañables para que a ellos no descienda el logos. Profetas, precursores al menos, de la razón que se desentraña haciéndose así inextricable»¹⁰.

¿Quién tiene razón en esa dialéctica que se prolonga durante treinta y cinco capítulos (Job 3-37)? Es obvio que nuestra sensibilidad moderna se inclina por Job, pero ¿qué dice el libro? La afirmación de Dios en el último capítulo, dirigiéndose a Elifaz —«Estoy irritado contra ti y contra tus dos compañeros, porque no habéis hablado rectamente de mí, como lo ha hecho mi siervo Job» (Job 42,7)—, contiene un juicio revolucionario en el contexto mesopotámico de la obra. ¿Cómo es posible que Dios se vuelva contra aquellos que pretendían defenderle? De un plumazo, Dios echa por tierra la teoría de la retribución, que ligaba el sufrimiento de los hombres a las faltas cometidas. Con este juicio, libera a la razón de un freno secular y le vuelve a dar todo su espacio natural, el del porqué, el de la búsqueda de significado.

Nosotros, hijos de este giro revolucionario, miramos con simpatía a Job irguiéndose hasta la altura de Dios

y exigiéndole razones. En realidad, el personaje bíblico va más allá. Pretende convocar a Dios delante de un tribunal... para el que, obviamente, no encuentra juez (cf. Job 9,14-35; 13,1-23). Con todo, prepara su defensa, redacta su pliego de cargos (cf. Job 23,1-9; 29,1 – 31,40). No deja de sorprender que la Biblia acoja páginas así, en las que la criatura plantea un pleito contra su creador. Resulta paradójico, si leemos las páginas iniciales del libro sagrado en las que Dios, con su palabra, crea al hombre y la mujer a su imagen y semejanza, descansa en una obra que «era muy buena» (Gn 1,31), o aquellas otras que le siguen, en las que el creador modela al primer hombre con barro de la tierra.

En él vemos representada toda la dignidad de la razón humana, que no puede detenerse ante una injusticia



En el Job rebelde vemos representada toda la dignidad de la razón humana, que no puede detenerse ante una injusticia, ante una explicación insuficiente, ante un sufrimiento que horra nuestra primigenia intuición de que todo es bueno. Y toda la defensa de Job se construye sobre una paradoja. El ser humano es un casi nadie en el conjunto de la creación. Si contemplamos la inmensidad del universo, ¿qué es ese ser surgido, de forma tardía, en un punto ínfimo de la mole de galaxias? Y, sin embargo, este ser es la autoconciencia del universo. En él, en

su razón, la naturaleza se vuelve consciente de sí misma, consciente por lo que se refiere al conocimiento y a la exigencia de sentido y de justicia. Hasta elevarse pidiendo cuentas al creador.

«¿Se equivocó, pues, Job?», se pregunta Kierkegaard. «Desde luego, se equivocó de medio a medio, porque no pudo apelar a un tribunal más alto que el que le juzgó. ¿Tuvo Job razón? Desde luego, tuvo una razón como un templo, precisamente porque se equivocaba delante de Dios». La diferencia esencial entre Job y sus amigos está en que el hombre de Us concibe a Dios como alguien vivo (el Ser del que es deudor todo ser), con quien entabla un combate del que espera respuesta para una pregunta lacerante. Los tres amigos de Job, por su parte, reducen a Dios a una fórmula que apaga toda pregunta.

De nuevo, es Zambrano quien establece un parale-

⁹ Cf. ver aquí.

¹⁰ M. Zambrano, «El libro de Job y el pájaro», en *El hombre y lo divino* (México 2012) 391-392.



Dios acepta el desafío. Recoge el guante. Desciende al nivel de la criatura, se pone a su altura para entablar el cuerpo a cuerpo. Se sienta, pero no en el banquillo de los acusados sino en el banco de la escuela: «Voy a interrogarte y tú me instruirás»

lismo con nuestro mundo occidental. Para la escritora andaluza, Job elabora sus razones lanzándolas a Dios en una queja, «esas mismas razones que el pensar de la filosofía enuncia sin queja alguna, pues no hay a quién. El dios de la filosofía no es quién sino qué —lo que no ha dejado de ser una maravilla—, mas no es el dios, señor amigo y adversario, el que abandona. Como pensante —al modo tradicional en Occidente— el hombre no tiene un dios a quien reclamar, un dios de sus entrañas. Las entrañas fueron desde el principio sometidas, acalladas en el curso del filosofar»¹¹.

El libro de Job todavía nos reserva algunas sorpresas. Ante todo, Dios tiene que responder a la pregunta sobre la injusticia y el sufrimiento, y su respuesta, de hecho, se hace esperar: no aparece hasta el final, ocupando los cuatro últimos capítulos de la obra (Job 38-41), antes del epílogo. Si sorprendente fue el juicio divino sobre el hablar de los amigos de Job, no menos sorprendente es la tan esperada intervención de Dios ante una audiencia que es todo oídos. Podríamos esperarnos una apertura del discurso del tipo: «Y fulminó Dios a Job con un rayo desde la tormenta». Sería la respuesta que muchos atribuirían a Dios, especialmente aquellos que reducen la Biblia a una expresión más de la literatura

religiosa mesopotámica. Pero entonces no estaríamos escribiendo este artículo, ni la filosofía y la teodicea en Occidente habrían sido lo que son.

Dios acepta el desafío de Job. Recoge el guante. En actitud de combate, le invita a ceñirse la cintura (cf. Job 38,3). Desciende al nivel de la criatura, se pone a su altura para entablar el cuerpo a cuerpo. Job lo ha citado para que se siente en el tribunal. Dios se sienta, pero no en el banquillo de los acusados sino en el banco de la escuela: «Voy a interrogarte y tú me instruirás» (Job 38,3). Invita a Job, que en el fragor de su defensa se había alzado hasta la altura de Dios, a subir a la cátedra y responder a las preguntas del Todopoderoso, convertido por unos minutos en discípulo del «sabio» demandante.

Con una profunda ironía comienza una batería de preguntas que no esperan respuesta y que se prolonga durante cuatro capítulos. Ante un Job que empequeñece por momentos, Dios va desgranando todas las maravillas y los misterios de la creación, preguntando al hombre de Us por su origen, que, sin duda, debe conocer, vista su voluntad de presentar enmiendas a la lógica divina:

¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra?
Cuéntamelo, si tanto sabes.



¹¹ Idem, 396.

JOB

» ¿Quién señaló sus dimensiones
(¡seguro que lo sabes!)
o le aplicó la cinta de medir?
¿Dónde encaja su basamento
o quién asentó su piedra angular
entre la aclamación unánime
de los astros de la mañana
y los vítores de los hijos de Dios? (Job 38,4-7)

Cerrado este interrogatorio —que se prolonga hasta hasta el final del capítulo 41— se acaba la intervención divina. ¿Qué ha respondido Dios a la pregunta sobre la injusticia y el sufrimiento inocente? Resulta curioso que el libro de Job ha quedado en el imaginario popular como paradigmático del sufrimiento injusto. Sin embargo, si preguntáramos a la gente cómo responde Dios al grito de Job, obtendríamos un embarazoso silencio por respuesta. Alguno incluso preguntaría: «¿Pero Dios responde en ese libro?». No estamos ante un caso de incultura popular. Los mismos especialistas se muestran perplejos ante la «respuesta» de Dios. ¿Qué sentido tiene responder con una pormenorizada descripción de las maravillas de la naturaleza a cuestiones que tienen que ver con la libertad en el orden moral?

Un buen número de biblistas cree que Dios no responde a Job, probablemente porque los capítulos dedicados a la intervención divina nada tenían que ver, en su origen, con la pregunta y el drama del hombre de Us. En el largo y complejo proceso de redacción de la obra estos capítulos habrían «aterrizado» en su lugar actual viniendo de otro sitio. «La divinidad que aparece en las nubes no aporta respuesta alguna al alma atormentada y el poema sobre la naturaleza, por muy objetivo y bello que sea, no puede sanar un corazón herido» (P. Volz)¹². «Verdaderamente, si estos capítulos no estuvieran donde están, a nadie se le ocurriría meterlos ahí» (M. Jas-

Si preguntáramos
a la gente cómo
responde Dios
al grito de Job,
obtendríamos
un embarazoso
silencio
por respuesta

trow)¹³. «[No veo] nada que no hayan dicho los amigos de Job después de mucho tiempo; [...] tres horas de ciencias naturales...» (L. Steiger)¹⁴. «YHWH responde a cuestiones morales con la Física» (E. Bloch)¹⁵. Incluso se ha llegado a calificar de «irrelevante» el discurso divino: «Parece tratarse de algo verdaderamente irrelevante: es como agitar un sonajero ante un niño que llora, para distraerle del hambre» (R.A.F. MacKenzie)¹⁶.

Algunos exégetas, sin embargo, se dejan interpelar por el hecho de que el discurso divino resultó eficaz para Job. Gerhard von Rad recoge la reacción (de perplejidad) de sus colegas para terminar sentenciando que «lo que no es tan seguro es que los contemporáneos [de la obra] hayan experimentado idéntica reacción (...). De hecho, el propio Job llegó a comprender el significado del discurso con mucha mayor rapidez y sin tantas complicaciones como encuentra el lector moderno»¹⁷. Dicho de otro modo, ¿acaso no es nuestra mentalidad moderna lo que nos impide captar la respuesta que Dios dirige a Job? Los que leían esta obra hace más de dos mil años (o hace mil), ¿experimentaban la misma perplejidad que nosotros? El dato que debemos aceptar,

si queremos respetar el hilo argumentativo del libro, es que Job se sintió corregido por la intervención divina: «Te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos; por eso, me retracto y me arrepiento, echado en el polvo y la ceniza» (Job 42,5-6).

Visto que Job se ha sentido corregido, deberíamos dirigirle a él la pregunta: «¿En qué sentido la intervención divina responde a tu alegato?». Si volvemos nuestra mirada al cine y no a la exégesis bíblica o a la literatura,

¹² Volz, *Hiob und Weisheit* (Die Schriften des AT in Auswahl III,2; Göttingen 1911) 1.

¹³ Jastrow, *The Book of Job* (Philadelphia 1920) 76.

¹⁴ Steiger, «Die Wirklichkeit Gottes in unserer Verkündigung», en M. Honecker y L. Steiger (eds.), *Auf dem Wege zu schriftgemäßer Verkündigung* (Munich 1965) 160.

¹⁵ Bloch, «Studien zum Buch Hiob», en M. Schlösser (ed.), *Für Margarete Susman: Auf gespaltenem Pfad* (Darmstadt 1964) 85-102.

¹⁶ R.A.F. MacKenzie, «The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job», *Bib* 40 (1959) 436.

¹⁷ G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985) 284.



podemos encontrar un eco lejano de aquella respuesta que viene de lejos, del país de Us. El cineasta T. Malick firma una prodigiosa película, *El árbol de la vida* (2011), cuyo hilo argumentativo sigue el alegato de Job. Desde el primer fotograma, que presenta una frase fija sacada del libro bíblico («¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra (...) entre la aclamación unánime de los astros de la mañana y los vítores de todos los ángeles?», Job 38,4.7), seguido por el drama de una familia que pierde a un hijo, toda la película está atravesada por la pregunta sobre el misterio del dolor, de las injusticias, de la muerte. Pero lo que sorprende en Malick es la atención que, en su película, dirige a la intervención divina en el libro de Job, que pretende salir al encuentro de aquel misterio.

Los primeros minutos de la película, en paralelo con el libro de Job, ven desplegarse la fatalidad sobre una madre que había prometido fidelidad a Dios («Yo te seré fiel, no importa lo que me suceda»): pierde a su segundo hijo cuando todavía era joven. También ella recibe el «consuelo» de sus «amigos» (en este caso de su madre): «La vida continúa, las personas pasan. Nada permanece igual. Te quedan los otros dos. El Señor nos lo da y el Señor nos lo arrebató». Es entonces cuando se levanta el grito de la Sra. O'Brien: «¿Crees que no te fui fiel? Señor, ¿por qué? ¿Dónde estabas?». El drama está planteado. La pelota está en el tejado de Dios.

Parte entonces el primer fotograma que da inicio a la gran escena de la creación, que se prolonga durante más de quince minutos. Hay que disculpar a aquellos que se salieron del cine en este momento o que, habiendo llegado un poco tarde, pensaron que estaban en el NO-DO. La genialidad de Malick exige un mínimo de contexto hermenéutico para ser digerida. La respuesta de Dios a Job, antiguo o contemporáneo, necesitaba de un arte plástico y visual, como el cine, para ser eficaz.

Cuando todavía sufrimos con la madre que ha perdido al hijo de sus entrañas, Malick nos «obliga» a asistir

a ese otro gran parto que es la creación del mundo. No nos la cuenta, no nos la explica. Nos hace protagonistas, nos obliga a experimentarla. Quince minutos aferrados a nuestras butacas. Mirando. Sin apenas una palabra. Con la única compañía del «Lacrimosa», la música del Requiem que compuso Z. Preisner en memoria de su amigo, el cineasta K. Kieslowski. Se trata del mismo ejercicio que Dios usa con Job: hace pasar delante de él todos los misterios de la creación, sin pausa, durante cuatro capítulos.

Los primeros minutos de la película de Terrence Malick también ven desplegarse la fatalidad sobre una madre que había prometido fidelidad a Dios

La dinámica del dolor había llevado a Job a plegarse sobre sí mismo. A su vez, la potencia de la razón, que no descansa en su búsqueda de razones, había alzado a Job, sordo a todo lo que le rodeaba, a la altura de Dios. Llegado a la presencia del Altísimo, este le levanta la vista para que pueda «darse cuenta» de lo que le rodea: su creación. ¿Qué tiene de «interesante» la creación? ¿En qué sentido su contemplación puede corregir a Job? ¿Qué dato nuevo introduce en el razonar del hombre de Us?

Las imágenes de Malick vienen en nuestro auxilio. Son eficaces, como eficaces debieron de ser para Job las imágenes que las preguntas divinas le dibujaban. Nos impactan, nos mueven, nos asombran. Esta es, de hecho, la primera vocación de la realidad: ejercer una provocación, llamar a. Ante todo llama a un asombro porque las cosas son, existen sin que lo hayamos mandado nosotros. No están simplemente delante de nosotros como un decorado que acompaña a nuestros pensamientos. Y aquí la miopía moderna es grande, lo que hace comprensible la perplejidad de los estudiosos del libro de Job ante la respuesta divina.

El positivismo que domina nuestra mirada considera las cosas como un mero positum, algo que está ahí, puesto, de lo que solo me interesan, al máximo, sus transformaciones, las leyes dinámicas que rigen su evolución. Pero «conquistar» la realidad no coincide con la mera percepción de esa realidad como positum. >>

Y Job cede, se deja tocar, se siente sobrecogido, dominado, por una Presencia que sostiene la presencia de las cosas. ¿Por qué los modernos experimentamos una resistencia a ese diálogo al que la realidad imponente nos aboca?

» «No se ha tenido en cuenta», dice Zambrano, «en esta época moderna que puede definirse como la de la crisis de la realidad, la actitud ante ella. Y la actitud ante la realidad es cosa diferente de las condiciones que el conocimiento, empezando por la simple percepción de la realidad, requiere»¹⁸. Está de por medio nuestra libertad, en forma de actitud ante la realidad. En efecto, continúa Zambrano, «si la actitud hacia la realidad condiciona su conocimiento y hasta relativamente su presencia efectiva es porque la libertad humana se manifiesta en esto como en todo —hasta en esto— pudiendo hacer decir no, o sí, frente a ella. (...) La realidad que en cierto sentido se presenta por sí misma, arrolladora, inexorable, dada la condición humana, exige ser buscada»¹⁹.

El primer paso de esa búsqueda, que es la atención, es descrito por Zambrano como «una especie de inhibición, una retirada del propio sujeto para permitir que la realidad, ella, se manifieste»²⁰. Todo un ejercicio de libertad. Es entonces cuando la realidad se nos presenta

no tanto como *positum* sino como *datum*, participio pasivo del verbo dar, que implica un dador. Se nos manifiesta, como podemos reconocer en esos momentos de lucidez o atención en los que la realidad ya no nos es opaca, no la hemos dado por descontado, no «está ahí, por defecto». Se nos da y por eso nos sorprende. Solo lo dado —es decir, lo que no fabricamos con nuestras manos— puede despertar nuestra sorpresa.

De hecho, *datum* es de la misma raíz que *donum*, «don», esa estupenda realidad que provoca en nosotros un movimiento de agradecimiento. Desde pequeños, nuestra madre nos ha educado a completar la parábola que la palabra *don* implica: «¿Qué se dice, hijo?». «Gracias». Este es el ejercicio que Dios, padre paciente, realiza con Job. Y para eso necesita hacer pasar delante de él todas las maravillas de la creación, aquellas que nos dejan boquiabiertos, es decir, impresionados por algo que no es un mero *positum*, sino un *donum*. Y que nos sitúan en el umbral del agradecimiento. Es el mismo ejercicio que Malick nos propone. Job, el espectador en el cine, nosotros mismos, no podemos cruzar ese umbral sin una decisión de nuestra libertad.

Y Job cede, se deja tocar, se siente sobrecogido, dominado, por una Presencia que sostiene la presencia de las cosas: «Te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5). ¿Por qué los modernos expe-

18 M. Zambrano, *Filosofía y Educación*. Manuscritos (edición de Á. Casado y J. Sánchez-Gey; Málaga 2007) 141.

19 *Idem*, 147.

20 *Idem*, 60.



rimentamos una resistencia a ese diálogo, testimoniado por Job, al que la realidad imponente nos aboca? La misma palabra «Dios» nos resulta problemática. Aquello que no está, de algún modo, presente en nuestra experiencia humana elemental, aunque sea potencialmente, no puede ser reconocido en acto. Y aquí entra de nuevo nuestra libertad. El hermeneuta francés Paul Ricoeur liga la interpretación de los signos exteriores a la interpretación de uno mismo. «¿Quién soy yo?» es una pregunta de la que no podemos escapar. Toda acción, como todo acto de interpretación, conlleva una postura, aunque sea implícita, ante esta pregunta²¹. En realidad Ricoeur sigue a Jean Nabert al sostener que el ser humano está siempre buscando una comprensión de sí mismo porque se da cuenta inexorablemente de que hay una desproporción entre lo que él es (el yo empírico o real) y lo que sabe que puede o debe llegar a ser (el yo puro, que es lugar donde el Absoluto se atestigua). Nabert llama a esta toma de conciencia de uno mismo «afirmación original»²².

Job se acerca a la manifestación histórica de lo divino no de un modo «neutro», como un yo abstracto, despojado de todo a priori, que juzga lo que le rodea asépticamente. El original hebreo de la respuesta de Job a Dios dice literalmente: «Te escuchaba con el oído, pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5). Con la expresión «Te escuchaba con el oído», Job atestigua la presencia misteriosa del absoluto en su conciencia, en la «afirmación original», mediante la respuesta a la pregunta «¿quién soy yo?». La razón del hombre de Us que se eleva retando a Dios a un combate, que busca sentido en diálogo, se mueve reconociendo al absoluto desde el principio. A la vez, todo el mundo de contradicciones que vive le llevan a gritar, a exigir, a mendigar, un signo histórico del absoluto, que este se muestre a sí mismo: «¡Quién me diera conocerle y encontrarle!, me acercaría hasta su morada. Presentaría mi proceso

ante Él, llenando mi boca de argumentos. Sabría con qué palabras me responde y comprendería lo que me dice» (Job 23,3-5).

Para Nabert, el yo puro —que reconoce lo absoluto en su conciencia— «ordena a la conciencia buscar fuera de sí misma [en la historia, en el mundo], reconocer fuera de sí misma testimonios de lo divino»²³. El mismo yo puro porta en sí la «criteriología de lo divino»²⁴, de modo que es capaz de discernir la manifestación histórica de lo divino en signos contingentes. Dicho en palabras de Job: «Sabría con qué palabras me responde y comprendería lo que me dice» (Job 23,5)». La manifestación de Dios en la creación no se «impone» a Job violentamente. Sale al encuentro, de modo imprevisto y no deducible, de lo que Nabert llama «el deseo de Dios», que es una sola cosa con la afirmación originaria o la percepción de uno mismo²⁵. «Te escuchaba con el oído, pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5): el «escuchar con el oído», experiencia original, se convierte en juez de la manifestación histórica de Dios («te han visto mis ojos»). A su vez, la misma manifestación divina dilata la razón de Job, despierta su innata «criteriología de lo divino» para reconocer en la creación el primer signo contingente de lo absoluto. Y Job se siente corregido.

Pero ¿y el dolor? ¿Y las injusticias sufridas? ¿Y el niño devorado por los perros de la novela de Dostoyevski? La pregunta no se ha cerrado, la herida sigue abierta.

Ahora, sin embargo, se convierte en el llanto de un niño delante de su madre. De hecho, Job baja de la incómoda cátedra y ocupa su puesto en el pupitre de la escuela. Ahora es él quien dirige sus preguntas a Dios: «Escúchame, pues, que voy a hablarte, yo te preguntaré y tú me instruirás» (Job 42,4). Y aquí se acaba el libro. Podemos imaginar las preguntas de Job, pero no las respuestas divinas. En este sentido estamos ante un »»

Pero ¿y el dolor? ¿Y las injusticias? ¿Y el niño devorado por los perros de la novela de Dostoyevski? La pregunta no se ha cerrado

21 Cf. P. Ricoeur, «L'herméneutique du témoignage», en P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie* (Paris 1994) 107-139.

22 Cf. J. Nabert, *Éléments pour une éthique* (Paris 1971), caps IV y V.

23 Nabert, *Le désir de Dieu* (Paris 1966) 213.

24 Cf. *Idem*, cap. IV del libro II.

25 *Idem*, 21.



» libro abierto, como todo el Antiguo Testamento es un libro abierto, en busca de cumplimiento.

Nuestra tradición occidental, que se ha construido sobre el Nuevo Testamento, sigue preguntando, levantando su voz ante el mal y la injusticia, pero ya no lo puede hacer al margen de aquel grito único, desgarrador, de un nuevo Job, colgado de una cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Entre la redacción del libro de Job y nuestros días ha mediado el anuncio de la sorprendente pretensión cristiana: Dios se ha hecho hombre y ha entrado en la historia. Jesús de Nazaret no ha traído una «solución» teórica al problema del sufrimiento. Ha cargado con él, muriendo en una cruz. La teodicea moderna debe afrontar esta paradoja que la historia nos ha legado: un acontecimiento, enmarcado en el tiempo y en el espacio (pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret), y no una reflexión, se presenta como la clave comprensiva del problema del sufrimiento y del mal.

¿Pero es posible que el absoluto se manifieste en la historia, en hechos contingentes? De nuevo nuestra razón moderna experimenta una resistencia casi instintiva a esta hipótesis. Dos padres del pensamiento moderno, de la talla de I. Kant y G.E. Lessing, han fundamentado esta extrañeza²⁶. Ya hemos visto que el ejercicio de libertad que implica la afirmación originaria nos abre al testimonio que lo absoluto da de sí mismo en nuestra conciencia. A partir de aquí, la posibilidad de que ese absoluto se manifieste históricamente en signos contingentes se plantea como una hipótesis a la que la razón no debe cerrarse²⁷. Pasaríamos al campo de la verificación histórica (guiados por

Jesús de Nazaret no ha traído una «solución» teórica al problema del sufrimiento. Ha cargado con él, muriendo en una cruz

aquella «criteriología de lo divino» que nos constituye). Apoyándose en la filosofía de Nabert, Ricoeur defiende la posibilidad de manifestación del absoluto en la historia y, de hecho, fundamenta en ella la superación del mal. En efecto, para Ricoeur, el mal no puede ser extirpado sino a través de «acciones absolutas»²⁸, es decir, de hechos contingentes en los que una conciencia libre reconoce su propia liberación, o, en palabras de Nabert, que «lo injustificable según las apariencias y el juicio humano, no es la última palabra de la existencia»²⁹. Pero esas acciones absolutas, ¿verdaderamente pueden estar a la altura del sufrimiento inocente?

Llegados a este punto, nos quitamos las sandalias de los pies, como Moisés pisando lugar sagrado (cf. Ex 3,1-5), porque asistimos al diálogo personal, insustituible, insuperable (no reconducible a un «saber absoluto») ³⁰, entre el sufriente y el «testigo de lo absoluto»³¹, sufriente él también, que muestra (y no demuestra), aquí y ahora, la presencia de lo divino que supera lo injustificable. Como en el libro de Job, nos convertimos en protagonistas del juego dramático de dos libertades, cara a cara. Podrían ser dos personas sufriendo la misma enfermedad en la

misma habitación de un hospital. Una desesperada, la otra con una sorprendente tranquilidad. O cualquiera de nosotros asistiendo a la ejecución «condicionada» de los veintinueve coptos en la península del Sinaí, que se negaron a renunciar a su fe, uno a uno, el pasado 26 de mayo.

Desde que el autor del libro de Job escribiera aquellas sublimes páginas, su guion, que nos tiene como protagonistas, se ha vuelto a escribir cientos de miles de veces y está aún por escribir en una infinidad de ocasiones. ■

26 Cf. I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (Madrid 2009) 128; G.E. Lessing, «Sobre la demostración en espíritu y fuerza», en G.E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos* (Barcelona 1990) 482.
27 Cf. J. Nabert, *Ensayo sobre el mal* (Madrid 1997) 138.

28 Ricoeur, «L'herméneutique du témoignage», 137.

29 Nabert, *Ensayo sobre el mal*, 145.

30 Cf. Ricoeur, «L'herméneutique du témoignage», 137.

31 Cf. Nabert, *Le désir de Dieu*, cap. I del libro III.