

[1]

## LAS PREGUNTAS DE JOB

Armando J. Levoratti

Ningún escrito de la Biblia está tan lleno de preguntas como el libro de Job. Job lucha con Dios: su campo de batalla es el problemático escenario de su propia existencia y sus armas de combate son las preguntas; unas preguntas que brotan, de mil maneras y en mil tonos distintos, de su alma y de su cuerpo doloridos, y que no dejan de suscitar, en aquel que las escucha, los interrogantes más fundamentales: ¿Por qué hay tanto mal y tanto sufrimiento en el mundo? ¿Qué puede esperar el justo cuando se ve enfrentado con una calamidad inmerecida? ¿Cómo relacionarse con Dios en el fracaso de todo éxito y de toda realización humana?<sup>1</sup>

Estas preguntas pasan a veces de largo como una ráfaga fugaz; otras veces golpean con insistencia, y el que choca con ellas puede sentirse tocado hasta en lo más íntimo de su ser o desecharlas como una intromisión intempestiva y molesta. Pero, curiosamente, los amigos de Job -sus primeros interlocutores- no se dejaron conmover por el drama humano del que brotaban aquellas preguntas. Según ellos, el problema estaba resuelto de antemano y no sentían la nece-

---

<sup>1</sup> El libro de Job no es una teodicea, es decir, una teoría destinada a conciliar la bondad y la justicia de Dios con la existencia del mal físico y moral. Su originalidad consiste en haber puesto, frente a los defensores del principio de la retribución terrena, no a un sabio o un doctor sino a un hombre torturado por el sufrimiento. No se trata, por lo tanto, de una discusión de escuela sino de un problema vital: *el de la existencia humana vivida en el dolor*. Para proyectar algo de luz sobre este acuciante problema, el autor del libro hace oír distintas voces: en el prólogo narrativo, Job se somete plenamente a la voluntad divina; en el diálogo poético cambia do actitud y pone en tela de juicio la justicia y la santidad de Dios. Los amigos quieren enseñarle una forma de comportamiento que, según ellos, es la única correcta. Por último, interviene Dios mismo, “de en medio de la tempestad”, y esta imponente teofanía hace que Job ya no tenga nada que replicar (cf. 40,4-5).

[2] sidad de modificar sus puntos de vista. Respondían a las amargas preguntas de Job con unas cuantas frases hechas y algunos aforismos de escuela, alternando la estudiada cortesía con el tono agresivo y violento. Pero los tres repetían siempre lo mismo: si Job sufre una desgracia tan tremenda, quiere decir que es culpable y pecador; sus pruebas son una corrección, y *¡feliz el hombre a quien Dios reprende y que no desdeña la lección del Todopoderoso!* (5,17). Por lo tanto, hay un medio infalible para recuperar la felicidad perdida: que Job se convierta a Dios y volverá a tener su antigua prosperidad (5,18-27; 11,13-20).

Esta era, según ellos, la lección de la experiencia y era también lo que enseñaban la tradición y los sabios.<sup>2</sup>

*Recuerda esto: ¿quién pereció siendo inocente  
o dónde fueron exterminados los hombres rectos?  
Por lo que he visto, los que cultivan la maldad  
y siembran la miseria, cosechan eso mismo* (4,7-8).

*Interroga, si no, a las generaciones pasadas,  
considera lo que experimentaron sus padres.  
Nosotros somos de ayer y no sabemos nada,  
nuestros días sobre la tierra son una sombra.  
Ellos te instruirán y te hablarán,  
sacarán de su corazón estas palabras..* (8,8-10).

Pero esas palabras no lograban devolver la paz al atribulado espíritu de Job. Los argumentos de sus amigos eran para él “sentencias de ceniza” y “respuestas de barro” (13,12), porque había que cerrar los ojos a la evidencia para no advertir que aquella pretendida sabiduría no tenía nada que ver con la dura realidad de la vida. No es verdad, como afirmaba Elifaz, que “el malvado se atormenta todos los días” y que “voces horribles resuenan en sus oídos” (15,20-21). Al contrario: con harta frecuencia los malos prosperan; en todas partes se practica impunemente la injusticia, y hay calamidades colectivas

---

<sup>2</sup>

Elihú, en cambio, critica la sabiduría de los antiguos (32,9) y contrapone su sabiduría carismática a la sabiduría adquirida por la tradición y la experiencia. El carisma procede del soplo de Shadday (32,8) y confiere a su discurso las características de la inspiración profética (32,18-20; cf. Jer 20,9). También atribuye importancia a los sueños nocturnos, que son como fisuras en el ser humano por donde Eloah puede hablar al oído de los hombres e infundirles un temor saludable (33,14-18). En este punto, hay una coincidencia con Elifaz, que apelaba igualmente a una revelación personal, comunicada a través de visiones nocturnas (4,12-21). Sólo que este último también se apoyaba en lo que había observado él mismo y en lo que enseñaban los sabios (5,27; 15,17.18).

[3] que se abaten sobre buenos y malos, sin seleccionar ni discriminar a las víctimas:

*Si un azote siembra la muerte de improviso,  
(Dios) se ríe de la desesperación de los inocentes.  
Si un país cae en manos de un. malvado,  
pone un velo en el rostro de los jueces (9, 23-24).*

*Las carpas de los salteadores están en paz;  
hay seguridad para los que provocan a Dios,  
para el que tiene a Dios en un puño (12,6).*

En el cap. 21, Job vuelve sobre este mismo tema y ofrece una refutación en regla:

*¿Cómo es posible que vivan los malvados  
y que aun siendo viejos acrecienten su fuerza?  
Su descendencia se afianza ante ellos,  
sus vástagos crecen delante de sus ojos.  
Sus casas están en paz, libres de temor,  
y no los alcanza la vara de Dios.  
Su toro fecunda sin fallar nunca,  
su vaca tiene cría sin abortar jamás.  
Hacen correr a sus niños como ovejas,  
sus hijos pequeños saltan de alegría.  
Entonan canciones con el tambor y la cítara  
y se divierten al son de la flauta.  
Acaban felizmente sus días  
y descienden en paz al Abismo.  
Y ellos decían a Dios: “¡Apártate de nosotros,  
no nos importa conocer tus caminos!  
¿Qué es el Todopoderoso para que lo sirvamos  
y qué ganamos con suplicarle?”  
¿No tienen la felicidad en sus manos?  
¿No está lejos de Dios el designio de los malvados?  
¿Cuántas veces se extingue su lámpara  
y la ruina se abate sobre ellos?  
¿Cuántas veces en su ira Él les da su merecido,  
y son como paja delante del viento,  
cómo rastrojo que se lleva el huracán? (21,7-18).*

Luego interrumpe estas amargas reflexiones y se dirige una vez más a sus amigos, a los que antes, irónicamente, había calificado de “tristes consoladores”:

*¡Qué inútil es el consuelo que me ofrecen!  
Sus respuestas son puras falacias (21,34).*

[4]

Porque si las cosas sucedieran como los amigos de Job no se cansan de repetir -si el justo fuera siempre bendecido y el impío recibiera siempre un castigo proporcionado- los malvados tendrían que vomitar las riquezas que se habían tragado (20,15) y en su hogar se apagaría la lámpara (18,5-6); el soplo de la ira divina los destruiría en un instante (4,9) y hasta su recuerdo quedaría borrado de la tierra (18,17; cf. 8,13-19; 15,20-35; 18,5-21; 20,5-19; 24, 18-24; 27, 13-23). En cambio, al pecador le bastaba extender sus manos hacia Dios y reconciliarse con Él (11,13-14) para resurgir tan radiante como la luz del mediodía (11,15-19): la prosperidad retornaría a su casa y viviría colmado de gozo en su familia (5,24-25) y de honor en la ciudad (11,19); estaría inmunizado contra la desgracia (5,18-23) y llegaría al sepulcro como a su tiempo se recogen las gavillas, sin conocer los achaques de la vejez (5,26). De este modo, todo lo que pasa en el mundo sería claro y previsible: habrían desaparecido la contingencia y el azar, cada acontecimiento estaría inscrito en un orden razonable, y el curso de la historia sería tan armonioso como el movimiento de los astros.<sup>3</sup>

<sup>3</sup>

En el desarrollo de la tragedia griega puede apreciarse un cambio de perspectiva bastante similar. Como lo hace notar G. Murray, la religión griega primitiva (lo mismo que la de todo el mundo mediterráneo en la antigüedad) se basaba en el ciclo de las estaciones. Cuando llegaba el fin del verano y toda la vegetación parecía muerta, era necesario asegurar el renacimiento de la vida mediante un drama ritual. Hambre y mortandad por inanición eran terrores recurrentes en aquellas primitivas aldeas agrícolas, y el renacimiento de la vegetación se solicitaba ansiosamente con danzas y súplicas para detener la irrupción de la muerte. En la tradición griega, este ritual narraba los “padecimientos” o “experiencia” (*pathémata*) de Dionisos, uno de los dioses de la vegetación, y de él extrajeron los escritores del siglo V el así llamado “cuadro trágico”: la arrogancia que produce la caída, el pecado que trae consigo la retribución, la vida que lleva a la muerte. El nexos, en estos caos, tenía a veces un carácter *moral* (de transgresión y castigo), y otras era atribuido a los “celos” de Dios. Esquilo, el creador de la tragedia, se ocupa con persistencia de este problema, pero niega los presuntos “celos” de la divinidad y trata de moralizar todo el proceso, haciéndolo girar en torno a los conceptos de *Némesis* (“Venganza divina”), *Dike* (“Justicia”), *Hybris* (“Desmesura” o “Insolencia”) y *Moirá*. Cada ser humano tiene su *Moirá*, es decir, la “parte” que le ha sido asignada en la tierra tribal, en la cosecha, en los despojos de la batalla, en los honores y en todas las alegrías y penas naturales de la vida. Para el hombre, por lo tanto, como para todos los seres, existe una medida y un límite insuperable, cuya custodia pertenece a *Dike* (“El sol, dice Heráclito, no puede transgredir sus medidas, y si lo hace, las Erinias lo perseguirán hasta que se restablezca la Justicia”) Sin embargo, el intento de escapar de la *Moirá* está siempre al acecho: así se incurre en el pecado de *hybris* y tiene que intervenir la *Dike* para restaurar el orden. Es esta una concepción fundamental del espíritu helénico: todo lo que se eleva por encima de su condición, para bien o para mal, perturba el orden del mundo y el equilibrio universal, y se hace merecedor del castigo correspondiente. Aquí todo es cuestión de tiempo: cuando el tiempo está maduro, *Dike*, inexorablemente, hace su obra. Sin embargo, la estricta correspondencia entre el orden moral (garantizado por la justicia divina) está muy lejos de ser confirmado por la experiencia. De ahí que Sófocles tenga una viva conciencia de que el hombre está rodeado de fuerzas extrañas que condicionan su vida; los dioses son los amos, pero no amos justos y solícitos, como en Esquilo, sino amos de vías inescrutables, aunque Sófocles no formula protestas, ni críticas, ni teoría alguna para justificar los caminos de Dios con el hombre. Eurípides, en cambio, nunca es muy claro en lo relativo a la religión. Él era, a la vez, un razonador y un poeta, pero no un “racionalista” a secas. Sus personajes afirman unas veces la regla aceptada de la justicia divina, y otras la niegan con apasionamiento. En un fragmento de una de sus tragedias (el *Belerofonte*) se escucha este grito de dolor: “¿Hay quien pretenda que existe un Dios en el cielo? ¡No lo hay, no hay ninguno!”.

[5]

Los amigos de Job estaban satisfechos con esta doctrina. Los sabios antiguos le conferían todo el peso de su autoridad, y la experiencia, según ellos, la confirmaba a cada momento (5,27; 8,8-10). Pero Job no podía decir lo mismo, porque su mundo no era el reino del orden y de la justicia, sino el lugar de la explotación y la miseria: los que tienen poder para hacerlo impunemente, despojan de sus tierras a los más débiles, extorsionan al huérfano y a la viuda, matan, y siempre están dispuestos a arrebatarse una presa más (25,2-4.13-17). A causa de esta inmensa acumulación de crueldad y miseria, el sacrificio de los inocentes es la trama cotidiana de la historia humana, y los pobres del país

*por más que trabajen hasta la tarde,  
no tienen pan para sus hijos.  
Cosechan en el campo del impío,  
vendimian en la viña del malvado.  
Pasan la noche desnudos, por falta de ropa,  
sin un abrigo para taparse del frío.  
Empapados por el aguacero de las montañas,  
sin refugio, se acurrucan contra las rocas.  
Andan desnudos, por falta de ropa,  
cargan las gavillas, y están hambrientos.  
Exprimen el aceite entre dos máquinas de moler,  
pisotean el lagar, y están sedientos.  
De la ciudad salen los gemidos de los moribundos,  
las gargantas de los heridos piden auxilio,  
¡pero Dios no escucha sus plegarias! (25,5-12).*

En esta última frase se resume el drama de Job: Dios contempla las angustias y sufrimientos de tantos inocentes, pero cierra los ojos

[6] a la vista de ellos: *¡Todo es igual! Por eso digo: "Él extermina al íntegro y al malvado"* (9,22).<sup>4</sup>

A causa de esta convicción, la fe y la rebeldía coexisten en Job. Él sabe que sus padecimientos forman parte de un designio querido por Dios, porque Dios es el creador de todo cuanto existe y nada escapa a su dominio. Pero lo inusual y desproporcionado de la desgracia hacen que el modo de obrar divino le resulte incomprensible. Hasta el momento de la prueba, todo había sucedido en forma normal; ¿por qué entonces, dando un vuelco repentino, Dios rompió las reglas del juego y comenzó a tratarlo como un enemigo?<sup>5</sup>

De este modo, Job vive su desgracia como una cuestión sobre Dios: si el Todopoderoso dispara contra un inocente el veneno de sus flechas, ¿puede este seguir afirmando la justicia divina? Es indudable que Dios tiene la fuerza, ¿pero también el derecho y la justicia están de su parte?

### **Lo que Job no sabía**

Para medir este drama en todo su alcance, es preciso recordar que la idea de la resurrección corporal no se abrió paso en Israel hasta el siglo II a.C. A los ojos de Job, estaba claro que la muerte desemboca en el *sheol*, es decir, en una existencia sepulcral y sombría, sin ninguna relación con Dios (cf Sal 30,10; 49,20; 88,6.11-13). Los muertos son solo una pálida sombra de lo que habían sido; su morada, en lo más profundo de la tierra, es la región del silencio y del olvido (Job 7,9-10.21; 10,21; 14,7-12), el lugar donde se reúnen todos los vivientes (30,23) y el término del camino sin retorno (16,22). Con estos presupuestos, la suerte de los justos y de los impíos planteaba un enigma insoluble. Si los malos prosperan

---

<sup>4</sup> El dolor de los inocentes es un problema de todos los tiempos. Los escribas sumerios del año 3000 A.C., los babilonios, los asirios, los egipcios, buscaron una respuesta a este angustioso enigma y llegaron a soluciones unas veces cínicas y pesimistas, otras confiadas y sumisas, pero siempre recurriendo a la magia y a los ritos culturales (cf. R. Tournay, "Le proces de Job, ou l'innocent devant Dieu", en: *La Vie Spirituelle* 95 [1956] 339-354). Los griegos, por su parte, comprendieron que el hombre posee la capacidad de aprender por medio del sufrimiento, y es en las tragedias de Esquilo donde esa verdad encuentra su expresión más impresionante. Zeus, el dios que gobierna con mano vigorosa la nave de nuestros destinos, ha establecido esta norma válida para siempre: *pdthei mathos* (Esquilo, *Agam.*, 176 ss).

<sup>5</sup> Cf. Job 16,12: *Yo estaba tranquilo y Él me destrozó, me tomó por el cuello y me hizo pedazos.*

[7] y los justos sufren toda clase de privaciones y miserias en esta vida, ¿dónde está la justicia de Dios? Una respuesta a esta pregunta la dio la fe en la resurrección, formulada en el contexto de la literatura apocalíptica. Así quedaba a salvo la justicia divina y el mesianismo nacional se enriquecía con una escatología individual (cf. Dan 12,2).

Además, Job desconocía algo que está claro desde el comienzo para el lector del libro. Este hecho es el diálogo que habían mantenido en el cielo Yahvé y el Satán.<sup>6</sup> Cuando Yahvé elogió la irreprochable piedad de Job, el Satán no puso en duda esa piedad ejemplar. De lo que sí dudó, una y otra vez, fue de los motivos que impulsaban a Job a ser tan piadoso. No es nada difícil alabar a Dios cuando la piedad trae consigo un cúmulo de bendiciones; pero las cosas se pondrían muy distintas si Dios le retiraba sus bendiciones.

De este modo, el prólogo narrativo dejaba planteado el problema: ¿puede darse una piedad desinteresada, sin esperanza de recompensa, aun en medio de las mayores penurias? Como Job no tenía noticia de este diálogo, tampoco sabía que Dios había salido fiador suyo. El honor de Dios estaba en sus manos y todos los seres celestiales, que habían escuchado el diálogo entre Yahvé y el Satán, esperaban con impaciencia el resultado de la apuesta.

También sus amigos ignoraban estas cosas. Pero hay una diferencia esencial entre ellos y Job. Los amigos descansaban en la certidumbre de sus convicciones. Job, por el contrario, se debatía en una interrogación indefinida.

---

<sup>6</sup> En Job 1,6ss; 2,1ss, como en Zac 3,1s, el nombre *satdn* (“acusador”, “adversario”) está acompañado del artículo. Por lo tanto, no se trata de un nombre propio, sino de un nombre común, con el que se designa a un personaje enigmático, que se comporta de una manera hostil. En ninguno de estos pasajes *el satan* posee las características que le atribuiría posteriormente, en el periodo intertestamentario, una demonología más evolucionada. Más aún: según el prólogo narrativo del libro de Job, este ser celestial, miembro de la corte divina, conversa familiarmente con Yahvé, está a su servicio y actúa dentro de los límites que Él le señala. El paralelismo con Zac 3,1s (un texto fechado en 520-518 a.C.) parece indicar que la figura del *satán* se introdujo después del exilio. En una forma más antigua, el relato atribuía al mismo Yahvé los males padecidos, por Job (cf. 1,21; 2,9; 42,11). La introducción de tal personaje en la antigua leyenda responde sin duda a una preocupación teológica: el hecho de atribuir a este adversario los terribles padecimientos de Job, aun manteniendo la idea del dominio divino sobre todas las cosas, eximía a Yahvé del reproche de crueldad. Cf. Georg Fohrer, *Studien zum Buche Hiob* (1956-1979), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1983, págs. 42-45.

[8]

## Las preguntas de Job

El discurso de Job no se somete a imperativos rigurosamente lógicos. Es más bien un alegato que incluye retornos, arrepentimientos, repeticiones y desmentidas. Unas veces es un desahogo (7,11); otras predomina la invectiva contra sus interlocutores (12,2; 13,2.4-5; 16,3). Por momentos parece asimismo un intento de pensar en voz alta, como quien trata de ordenar su caos interior y de poner un poco de claridad en sus ideas. Pero lo que confiere más dramatismo a ese discurso son las *preguntas*: unas preguntas que brotan como un torrente de su espíritu atormentado por el sufrimiento físico y moral.

Toda pregunta lleva en sí misma una marca de plenitud y otra de privación. La plenitud delimita el campo problemático, el área de exploración, el espacio donde se aloja el interrogante. El vacío especifica los términos del problema. Si alguien pregunta, por ejemplo, dónde está tal cosa, sabe muy bien que esa cosa existe y que podrá encontrarla en un sitio determinado. La pregunta lleva una orientación precisa: el que la formula quiere averiguar dónde está ese objeto y no cualquier otro. Al hacer la pregunta, ha puesto en el pronombre interrogativo toda la carga de un saber, de la ignorancia que lo llevó a exponer su demanda. Ese pronombre es como un hueco que sólo la respuesta puede llenar, dando a conocer quién es *quién* y qué es *qué*.<sup>7</sup> Lo mismo sucede siempre que se pregunta *dónde*, *cuándo*, *cómo* o *por qué*.

Esto quiere decir que la verdadera pregunta se plantea cuando hay algo que se desconoce en lo ya conocido.<sup>8</sup> El hecho de preguntar

---

<sup>7</sup> La presencia o ausencia de una ignorancia real permite distinguir la pregunta auténtica de la puramente retórica: la primera encierra un verdadero problema; la segunda es un simple artificio o astucia verbal, cuya única función consiste en añadir énfasis o eficacia a lo que se quiere afirmar.

<sup>8</sup> Esta categoría de lo *notum ignotum* se aplica de un modo especial al conocimiento de Dios. Porque lo que hace que Dios sea Dios, y no una realidad más de este mundo, es su condición de “totalmente Otro”, es decir, “otro” de todo aquello que son las cosas creadas. O, dicho con otras palabras: es posible conocer a Dios, pero sin agotarlo jamás ni siquiera en la vida eterna, porque si pudiéramos tener de Él un conocimiento exhaustivo seríamos el mismo Dios. De ahí que en el conocimiento humano de Dios se den al mismo tiempo, y sin contradicción, el *saber* y la *ignorancia*. Pero una ignorancia que no es negación de todo conocimiento, sino afirmación de la trascendencia de una realidad divina que está siempre más allá de todo lo que se puede saber acerca de ella. El conocimiento del verdadero Dios implica, por lo tanto, un continuo crecimiento, una constante superación y un avanzar constantemente en el descubrimiento de riquezas siempre nuevas, que serán de todos modos inagotables. A esta forma de conocimiento se refiere, por ejemplo, Filón de Alejandría, cuando interpreta alegóricamente la subida de Moisés al Sinaí: al llegar a la cima del monte, Moisés quedó envuelto en la tiniebla donde Dios habita, como queriendo dar a entender que “el verdadero conocimiento de Dios consiste en saber que no se lo conoce” y en reconocer la propia ignorancia. Este tema atravesará luego toda la teología y toda la mística. Lo que conocemos a Dios es verdadero, porque aprehendemos algo de lo que Él es realmente. Pero lo que nuestro espíritu conoce es infinitamente deficiente en relación con lo que Dios es en realidad y con lo que todavía podemos conocer de Él. Como dice Gregorio de Nisa: “Encontrar a Dios es buscarlo sin cesar”. Por eso, no hay nada más peligroso que identificar a Dios con lo que afirmamos de Él. Siempre que se dice algo acerca de Dios, es preciso afirmarlo y negarlo al mismo tiempo.

[9] presupone siempre un saber adquirido previamente, porque sin ese saber ni siquiera podría plantearse la pregunta; pero implica, al mismo tiempo, una carencia o limitación en el conocimiento, porque si la cosa estuviera del todo clara ya no habría que averiguar nada más. El que formula la pregunta sabe que no sabe, y sabe también, aunque más no sea de una manera vaga, qué es lo que necesita o quiere saber. Por lo tanto, los términos de la pregunta provienen de aquello que las cosas dejan ver de sí mismas sin revelarlo del todo: en lo vago o incompleto del conocimiento se funda la necesidad de llenar un vacío, y lo ya conocido es el marco dentro del cual la pregunta tiene sentido y ofrece una perspectiva de solución.<sup>9</sup>

Sea que pida consejo o información, sea que luche por dar una respuesta a los problemas últimos de la existencia, el hombre es un ser-que-interroga. El simple hecho de enfrentarse con el mundo, de mirar las cosas, genera multitud de interrogantes. Unas personas dirigen su espíritu inquisidor al planteamiento de nuevos problemas;

---

<sup>9</sup> Desde el punto de vista gramatical, las oraciones interrogativas pueden ser *directas* o *indirectas*. Las primeras se caracterizan por su entonación particular (con inflexión ascendente al final) y, en la lengua escrita, por la presencia del signo de interrogación (P. ej., *¿vas a venir?*). Las segundas carecen de dicha entonación y se presentan como subordinadas (v. gr. *Dime si vas o venir*). También se suele distinguir la interrogación *general* de la *parcial*. En la interrogación general o total, la pregunta recae sobre toda la frase (*¿ha llegado Pedro?*) y la respuesta que se espera es sí o no, aunque se la puede reforzar repitiendo el verbo o recalando de algún modo la afirmativa o la negativa (v. gr. *¿Ya comenzaron las clases? - No han comenzado todavía. ¿Conoces a esa persona? - Demasiado bien*. En la parcial o relativa, lo que está en cuestión (el término problematizado) es algún elemento de la oración que no es el predicado (*¿Dónde está Pedro?*). Por otra parte, las oraciones interrogativas indirectas muestran que las preguntas también pueden evocarse asertóricamente, como, por ejemplo, cuando se dice: toda la cuestión está en saber si esto es así o no. Conviene recordar asimismo, aunque más no sea de paso, que la interrogación desborde el dominio del lenguaje. El hecho de plantear interrogantes es hasta tal punto constitutivo de la vida humana, que el hombre ha podido ser caracterizado como “ser interrogativo”.

[10] otras tratan de eludir los interrogantes arduos o penosos, pero no por eso las preguntas dejan de plantearse persistentemente: surgen del pasado, asedian en el presente y se vuelven más inquietantes cuando se refieren a un futuro incierto. Con harta frecuencia, la capacidad de preguntar no se aventura más allá de los intereses inmediatamente prácticos o de la simple curiosidad por cuestiones triviales. Pero aun la capacidad de formular preguntas utilitarias y triviales está arraigada en un suelo más profundo, que es el ser interrogativo del hombre.<sup>10</sup> El contenido de muchas preguntas puede pasar de unos a otros, y otros pueden asumir esas preguntas como propias; pero el hecho mismo de interrogar no requiere ningún maestro.<sup>11</sup>

Los objetos de interés son incontables, y por eso son igualmente incontables las preguntas que se plantean. Pero el grado de interés varía, y esto hace que unas sean más “candentes” que otras. No obstante esta variedad en el contenido y en el carácter de las preguntas, todas coinciden en un punto: no hay ninguna que no sea expresión de un cierto deseo de saber. Es este deseo el que hace brotar los interrogantes, con una vehemencia mayor o menor según sea el peso del problema planteado. Las preguntas banales nacen de una curiosidad más o menos superficial; otras son más profundas e importantes (como podría serlo un problema científico), pero no siempre llegan a tocar las fibras del corazón. Es difícil encontrar una persona que ponga en duda realmente la existencia del universo. Pero lo que sí puede preguntarse con razón es si ese universo existe como un todo organizado y con sentido, o como un conglomerado de cosas amontonadas por los vientos del azar. Las preguntas que plantea Job son las que conmueven hasta el fondo del alma.

Estas preguntas pueden presentarse en cualquier momento y de la manera más imprevista. Pero golpean con más tenacidad cuando la existencia pierde su peso y se oscurece todo sentido.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Cf. La célebre frase de Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*: “El hombre, por naturaleza (*fysei*), desea saber”. Este deseo innato tiene innumerables gradaciones: desde la curiosidad del que se pasa las horas atisbando vidas ajenas, hasta la pasión del filósofo o del científico que anhelan desentrañar los misterios del universo.

<sup>11</sup> Este deseo innato de saber se pone de manifiesto en las preguntas que hacen los niños desde edad muy temprana, sin que nadie les haya enseñado. La curiosidad del niño es verdaderamente insaciable, y entre las primeras formas de la interrogación se cuenta el interés por averiguar el *nombre* de las cosas.

<sup>12</sup> Kierkegaard se refiere a la pérdida de sentido de la que brota la pregunta existencial: “Introducimos el dedo en la tierra para decir por el olor dónde nos encontramos. Yo mete el dedo en la existencia y no huelo nada. ¿Dónde estoy? ¿Quién soy? ¿Cómo vine aquí? ¿Qué es esto que se llama mundo? ¿Qué es eso que me atrajo hasta aquí y ahora me deja plantado? ¿Cómo vine al mundo? ¿Por qué no fui consultado? ¿Por qué no me dijeron cómo era, sino que me arrojaron en él como si me hubieran comprado a un raptor, a un mercader de almas? ¿Cómo es que llegué a interesarme en esta gran empresa que se llama realidad? ¿Por qué debo interesarme por ella? ¿No es un asunto voluntario? Y si estoy obligado a tomar parte en ella, ¿dónde está el director? ¿A quién dirigiré mi protesta? La existencia es sin duda un debate; ¿no se querrá tomar parte en mi punto de vista? Si hay que aceptar el mundo tal como es, ¿no sería mejor no saber nunca lo que es?” (S. Kierkegaard, *La repetición*, citado por Helmut Kuhn, en: *Encuentro con la Nada*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953, pág. 68).

[11] Entonces ya no se trata de responder a una simple curiosidad o de satisfacer un propósito utilitario. Es la existencia misma la que se vuelve problemática y la que se pone a sí misma como objeto de la pregunta. Más aún, como en el caso de Job, la existencia ya no es nada, excepto ese interrogarse acerca de sí misma. Todo el ser de Job se ha convertido en una pregunta desesperada, y por eso puede decir: *Mihi quaestio factus sum*.<sup>13</sup>

En el campo del saber, las preguntas son el incentivo que hacen avanzar el pensamiento de lo conocido a lo desconocido. Hay un proceso de preguntar y responder, y cada problema resuelto permite dar un paso adelante y aporta cierto progreso. Por otra parte, la comprensión obtenida es transmisible, como una posesión legada de una generación a otra. Job, en cambio, no encuentra un punto donde apoyarse. Sus preguntas no dan con una respuesta (por lo menos a lo largo del debate con sus amigos), sino que remiten a otros interrogantes cada vez más angustiosos. El destinatario de las preguntas, en última instancia, no es otro que Dios. Pero Él permanece callado, y este inquietante mutismo hace que la existencia de Dios produzca en Job más sufrimiento del que podría producir su no existencia. Mientras dura ese silencio, todas las preguntas quedan abiertas, y Job piensa por momentos que solo dejarán de hacerse oír en la inmóvil quietud del sepulcro.

### *1. ¿Para qué dar la luz a un desdichado?*

La pregunta fundamental se refiere al hecho mismo de existir. Job pensaba que para el “nacido de mujer” (14,1) la vida sobre la tierra es una dura servidumbre; sus días pasan más veloces que una lanzadera, y una vez transcurrido el contado número de sus días, el

---

<sup>13</sup> En esta pregunta de San Agustín, el sujeto y el objeto de la pregunta son la misma persona. La propia existencia se ha vuelto problemática, y de ella brotan los interrogantes más profundos y más difíciles de resolver.

[12] lugar donde estaba ya no lo vuelve a ver. Pero su situación personal era todavía más penosa, porque gusanos y costras polvorientas cubrían su carne y su piel se agrietaba y supuraba. A lo largo de meses vacíos y de noches de dolor, no le quedaba otro consuelo que rumiar su propio sufrimiento (7,1-10), sin tener ni un momento de respiro que le permitiera olvidarse de sus quejas (9,27). De ahí la amarga pregunta:

*¿Por qué no expiré al salir del vientre materno?  
¿Por qué no me morí al nacer?  
¿Por qué me recibieron dos rodillas  
y dos pechos me dieron de mamar?*

*¿Para qué dar la luz a un desdichado  
y la vida a los que están llenos de amargura,  
a los que ansían en vano la muerte  
y la buscan más que a un tesoro,  
a los que se alegrarían de llegar a la tumba  
y se llenarían de júbilo al encontrar un sepulcro,  
al hombre que se le cierra el camino  
y al que Dios cerca por todas partes? (3,11-12.20-22).<sup>14</sup>*

---

<sup>14</sup> La vida humana está hecha de momentos agradables y de momentos penosos. La tendencia a la felicidad es irrenunciable, pero la capacidad *de* gozar tiene un límite. El que vive un instante de felicidad querría detener el curso del tiempo y perpetuar ese instante feliz; pero no se puede eternizar ningún instante, y, aunque se pudiera, tal perdurabilidad no tendría sentido: la acción continua o repetida de un estímulo tiende, por lo general, a debilitar su eficacia e incluso a suprimirla por completo. El contraste desempeña un papel decisivo en la vida afectiva: el placer, para serlo realmente, tiene que resaltar con cierto relieve sobre el nivel medio de la vida, de manera que la experiencia placentera se debilita, y hasta se destruye, al perder su novedad (cf. 2 Sam 13,15). En este sentido, es verdad que la felicidad y la desdicha, además de ser inseparables de la vida humana, se refuerzan mutuamente (cf. Job 29-30); la disminución del dolor es un placer positivo; el placer del éxito, de la meta alcanzada, del deber cumplido, es proporcional al deseo satisfecho, a la dificultad superada, al vacío que se ha podido colmar.

También en el sufrimiento, como en el placer gastado por la repetición, los fenómenos de adaptación suelen ser muy marcados. Hay situaciones que al comienzo resultan desagradables, pero que con el tiempo se hacen más llevaderas. La persona entra en una especie de inmunidad emocional, se hace más resistente y acaba por resistir con indiferencia, e incluso por no sentir, lo que al principio le parecía insoportable. En uno de sus poemas (*Suavidad*), Amado Nervo expresa esta idea con finas imágenes poéticas:

*Ha tantos lustros ya que estoy penando  
que al fin con mi penar marchó tranquilo.*

Su perenne dolor es “como un filo que, a fuerza de cortar, se va gastando”; su tristeza de ayer es “ya crepuscular como las tardes”, y el cilicio de sus males, “en un tiempo de crin, hoy es de seda”.

Pero otras veces se produce el fenómeno inverso: ya no hay adaptación posible; la persona se agota en vanos esfuerzos por reparar lo irreparable, por impedir lo inevitable, y así se quiebra su capacidad de resistencia. La capacidad de sufrir tiene un límite, y en ese estado de confusión y caos surge un ansia de liberación, un intenso deseo de eliminar todo aquello que es vivido como perturbador, a fin de lograr la distensión y la paz bajo cualquier forma y por cualquier medio. La vida se torna indiferente, se debilita el horror que causa la muerte, y la misma muerte ejerce una verdadera fascinación: ya no es una figura siniestra, sino la imagen del eterno descanso y de la paz perfecta, en una especie de nirvana donde no se piensa, ni se siente, ni se vive.

Este sentimiento casi siempre ambivalente (ya que en él suelen mezclarse el temor y el anhelo) ha encontrado en la poesía uno de sus medios expresivos más adecuados. Gustavo Adolfo Becquer, por ejemplo, ante la tumba de una mujer hermosa, siente el cansancio en que vive luchando y exclama: “¡Qué sueño el del sepulcro tan tranquilo!” (*Rima LXXV*). Y entre muchos otros testimonios, pueden citarse estos versos de Amado Nervo:

*¡Qué bien están los muertos,  
ya sin calor ni frío,  
ya sin tedio ni hastío!*

También Job cede por momentos a esta fascinación, se deja invadir por el hastío de la vida y anhela la muerte más que un tesoro (3,21; cf. 6,9).

[13]

*¿Por qué me sacaste del seno materno?  
Yo habría expirado sin que nadie me viera,  
sería como si nunca hubiera existido,  
me habrían llevado del vientre a la tumba (10,18-19).<sup>15</sup>*

---

<sup>15</sup> Nadie ve su propio nacimiento como un hecho bruto y falto de significación, ante el cual se puede permanecer indiferente: es siempre el nacimiento de una persona que se considera realizada (al menos en cierta medida), o el de una persona infeliz. Esto quiere decir que el hecho de bendecir o maldecir el día del nacimiento (cf. Job 3,1-10; Jer 20,14.18) pasa necesariamente por la reconstrucción proyectiva de uno mismo, por la apreciación de la distancia entre el proyecto de vida que se ha forjado y el grado de realización alcanzado. El que dice: “Yo no he pedido nacer”, vive y asume su vida como mala e indigna de ser vivida, porque ve con desesperación un abismo entre las metas prefijadas y los resultados obtenidos. Nótese, de paso, que el Job amargo y agresivo que rompe el silencio con una maldición no pretende “cortar el ritmo de la creación ni reducirla a su condición nocturna; no apela al caos primordial para darse el consuelo de ver al mundo entero morir con él. Su maldición no recae más que sobre *un* día y *una* noche concretos, los únicos ligados a su destino en la desgracia: el día de su nacimiento y la noche que ‘no cerró para él las puertas del vientre’, sino que permitió su concepción (v. 10). (...) Al no poder ni querer maldecir a Dios, Job desea desaparecer o, mejor dicho, no haber aparecido jamás; le gustaría borrar desde el principio su historia y sus propias huellas en la historia del mundo” (J. Léveque, *Job, El libro y el mensaje*, Cuadernos Bíblicos 53, Ed. Verbo Divino, Estella [Navarra], 1986, pág. 12).

## [14]

### 2. ¿Por qué me ocultas tu rostro?

Job vivía en paz con Dios, pero Dios, de manera imprevista, cambió las reglas del juego: *Yo esperaba lo bueno y llegó lo malo, aguardaba la luz y llegó la oscuridad* (30,26). *Yo estaba tranquilo y Él me destrozó, me tomó por el cuello y me hizo pedazos* (16,12). *Tus manos me modelaron y me hicieron, y luego, cambiando de parecer, me destruyes* (10,8).

Aquel ayer dichoso y este hoy lleno de privaciones aparecen bien contrapuestos en los caps. 29-30. El cap. 29 es la anámnesis de la felicidad perdida, la evocación de un pasado feliz que ya no vuelve; el cap. 30, muy expresivamente, comienza con un *Pero ahora* que lleva sobre sí todo el peso de la desgracia presente. Para expresar su dolor, Job describe su aflicción con un lenguaje lleno de imágenes: *Mi cítara sólo sirve para el duelo, y mi flauta para acompañar a los que lloran* (30,31). Otras veces, su indignación se vuelve contra los que se burlan de sus padecimientos y no les importa escupirle en la cara (30,10). Pero detrás del dolor que taladra sus huesos (30,17) y de los malvivientes que avanzan como un torbellino (30,14), él divisa el encarnizamiento de Dios, que lo persigue con todo el rigor de su mano (30,21; cf. 23,1).

Ante esa inesperada manifestación de hostilidad, Job siente que el Creador se complace en hostigar a sus criaturas hasta hundirlas en el abismo de la derelicción: *Clamo a ti y no me respondes; me presento, y no me haces caso* (30,20).

Este silencio de Dios, tan prolongado, resulta desconcertante. Job es incapaz de discernir un designio de Dios en su propia existencia atormentada. Pero sospecha que esa existencia tiene un sentido, a pesar de todo, porque la ha creado Dios y en las manos del Creador están lo bueno y lo malo. Es preciso conocer, entonces, por qué el Todopoderoso se ha vuelto despiadado (30,21) y descarga sobre él una avalancha de terrores (16,7).<sup>16</sup> Y de este sentimiento de abandono brota la pregunta:

---

<sup>16</sup> Judah Leib Magnes, uno de los fundadores de la Universidad Hebrea y su primer presidente, al conocer la terrible suerte de las comunidades judías bajo la persecución nazi, expresó su desesperación en estos términos: “¿Es posible que esto pueda suceder bajo el cielo de Dios? Debo introducir esta pregunta, que no da descanso a millones de seres humanos, si bien no dispongo de una respuesta adecuada. El mundo presente enfrenta muchos problemas fatales, pero ninguno tan trascendental como éste. ¿Es que hay un Dios viviente para el cual todo esto tiene sentido? ¿Existe algún designio o propósito? ¿O es que el universo está regido por una fuerza ciega e inmoral, por algún *Deus absconditus*, que creó el mundo y ya no se interesa en su destino, retirado, adormecido o deleitándose ante las contorsiones de sus criaturas sobre la tierra? Trato de evadirme de esta pregunta y no puedo. 'Y había en mi corazón como un fuego ardiente, encerrado en mis huesos, y me esforzaba en contenerlo, pero no podía'. Sí, el abismo entre el Creador y sus criaturas es inconmensurable, aterrador, y es la esencia misma del problema religioso la que lucha incesantemente con la cuestión: ¿Es posible superar este abismo? ¿Es capaz la carne y la sangre de hacer pie sobre este puente? Si la respuesta es “sí”, mañana surge la duda. Hoy se contempla la luz y se ve de dónde viene; mañana, el ojo está sin vista y hay nubes, oscuridad profunda y sombras de la muerte. La lucha me renueva dentro del alma cada día, cada noche”. Magnes plantea la misma pregunta que Job; pero, según él, ni el mismo Job está exento de reproches, porque sólo al sentirse afectado personalmente vio surgir el problema: “Cuando las bendiciones de Dios descansaban sobre él individualmente, podía haber sabido que no todo estaba bien *en el mundo*: sufrimiento y pena, crueldad y tortura del inocente. No se alzó entonces contra su Creador ni maldijo su destino. La rebeldía de Job habría tenido mayor significación si hubiera provenido de un hombre sano”. De todas maneras, cuando el Dios oculta su rostro y se hace presente con toda su crudeza la realidad del mal, lo más difícil no es seguir creyendo en la existencia de un Dios creador, sino reconocer la justicia, la fidelidad y la sabiduría de un Dios de amor. Entonces ya no tienen cabida las respuestas fáciles, y sólo hay dos alternativas: o hundirse en el abismo de la falta de sentido, o alcanzar a Dios -en la fe- desde el fondo mismo de la desesperación. Magnes asumió el riesgo de la fe, no tratando de explicar racionalmente el porqué del sufrimiento, sino a la manera de Rabi Isaac de Berdichev: “No te pido, Señor del mundo, que me reveles los secretos de tus caminos: no los comprendería. No deseo saber por qué sufro, sino tan sólo esto: ¿Es verdad que sufro por ti?”. Esta pregunta, a su vez, se convirtió en oración: “Enséñanos tan sólo esto: ¿Sufre el hombre por ti, Señor?”. Y al mismo tiempo que hacía esta oración, Magnes deseaba con todas sus fuerzas encontrarse entre aquellos que buscan el Rostro y luchan por la justicia. Cf. Samuel H. Bergmann, *Fe y Razón, Introducción al pensamiento judío moderno*, Ed. Paidós, Bs. As., 1963, págs. 135-137.

[15]

*¿Por qué me ocultas tu rostro  
y me consideras tu enemigo? (13,24).*

### 3. *¿Cuántas son mis culpas?*

La llegada de los tres visitantes marca la transición entre el prólogo en prosa y los diálogos poéticos. Al comienzo, estos amigos compartieron el sufrimiento de Job y su actitud parecía sincera: lloraron, arrojaron polvo sobre sus cabezas, y *permanecieron sentados en el suelo junto a él, siete días y siete noches, sin decir una sola palabra, porque veían que su dolor era muy grande (2,13)*. Pero apenas se pusieron a hablar, se vio que la discusión acabaría en un punto muerto. Los amigos llegaban con sus evidencias y sus certezas, con los argumentos de los que ya tienen resueltos los problemas y pretenden dar un consuelo sin haber escuchado las quejas. Para ellos no había duda: el sufrimiento de Job se reducía a un caso general y no escapaba a la conocida ley de la retribución. Pero, por esa misma razón, no todo estaba perdido: Dios salva al hombre arruinado, y este era un motivo de esperanza para Job, con tal que este supiera reconocer su pecado: *Porque Dios humilla la altivez del soberbio y salva al que baja los ojos (22,29)*.

Pero Job, en nombre de su inocencia, se resistía a aceptar estos reproches. Él podía bajar los ojos ante Dios, porque no era más que un gusano en su presencia (cf. 25,6); pero Dios no podía exigirle que se reconociera culpable, puesto que era inocente, y habría sido una injuria contra la verdad pensar que la verdad de Dios contradice la verdad del hombre:

[16]

*Mis pies han seguidos sus pasos.  
me mantuve en su camino y no me desvié.  
No me aparté del mandamiento de sus labios,  
guardé en mi pecho las palabras de su boca (23,11-12).*

Con esta certidumbre, Job se vuelve hacia sus amigos, esperando encontrar en ellos la simpatía que Dios parecía negarle:

*¡Apíadense, apíadense de mí, amigos míos,  
porque me ha herido la mano de Dios! (19,21)*

Sin embargo, los visitantes eran incapaces de compartir su dolor y de vivirlo como él lo vivía. Lo que pretendían era defender a cualquier precio la enseñanza recibida, porque, según ellos, solo así quedaban a salvo los derechos de Dios. Caminar con Job hasta el borde de la rebeldía y mirar con él la angustia cara a cara, habría sido arriesgar su fe; pero ellos poseían con demasiado orgullo la verdad para admitir que tenía sentido ponerse a buscarla. Job tiene que renunciar entonces al espejismo de la amistad (*mis hermanos son engañosos como un torrente, como el caudal de los torrentes que pasan, 6,15*), y por encima del diálogo fallido con sus visitantes busca el diálogo con el Ausente. Ante Dios quiere hacer triunfar su derecho (23,7) y por eso le pregunta:

*¿Cuántas son mis culpas y mis pecados?  
Dame a conocer mi rebeldía y mi pecado (13,23)*

4. *¿Qué daño te hice?*

Apenas se percibe que la muerte pone a la vida un límite infranqueable, el sentimiento de la propia finitud penetra hasta lo más íntimo del ser. El hombre no tiene la resistencia ni la duración de las piedras, ni es de bronce su carne (7,12). Al contrario, sus días

[17] están contados (14,5), porque *todos tenemos que morir* y somos *como el agua que se derrama en tierra y ya no se puede recoger* (2 Sam 14,14).

Job lo sabía muy bien, y expresó esta experiencia con las imágenes que desde siempre se han asociado a la fugacidad de la vida: hoja llevada por el viento, paja seca arrastrada por el torbellino (13,25), nube que pasa y desaparece (7,9), barca de junco que se desliza raudamente (9,26):

*El hombre, nacido de mujer,  
tiene una vida breve y cargada de tormentos:  
como una flor, brota y se marchita;  
huye sin detenerse, como una sombra* (14,1-2).

Esta experiencia no fue exclusiva de Job. Todo ser humano experimenta su propia finitud a cada momento y de mil maneras distintas, y esa vivencia está acompañada casi siempre de un sentimiento de pesar más o menos intenso. Sólo que en el caso de Job ese sentimiento tuvo una intensidad inusitada y fue llevado, por así decirlo, *hasta su punto más extremo*. Porque cuando la muerte se vislumbra solo a lo lejos, como el término fatal de toda existencia humana, uno puede no pensar en ella y sentirse de algún modo inmortal. Pero muy raras veces la muerte llega sólo al final de la vida. Casi siempre empieza a hacer su obra antes, y entonces la enfermedad, la soledad, la desdicha y el sentimiento de abandono son mucho más que experiencias penosas. El que sufre todos o algunos de estos males los percibe como avanzadas de la muerte, como señales que anticipan el fin cercano, y todo su ser se va deshaciendo poco a poco como ropa devorada por la polilla o como madera carcomida por dentro (13,28). Por eso puede decir con el salmista:

*Yo tengo mi lecho entre los muertos,  
como los caídos que yacen en el sepulcro,  
como aquellos en los que tú ya ni piensas,  
porque fueron arrancados de tu mano* (Sal 88,6).

Lo mismo sucede en el caso de Job. La muerte ya ha comenzado su obra; el sepulcro proyecta su sombra sobre la vida presente, y esa sombra siniestra hace que se oscurezca todo lo que es luz y resplandor en la tierra de los vivientes (cf. Ec 11,7):

*¿Qué puedo esperar? El sheol es mi morada,  
en las tinieblas extendí mi lecho.  
Yo grito a la Fosa: “¡Tú eres mi padre!”  
y a los gusanos: “¡Mi madre y mis hermanos!”*

[18]

*¿Dónde está entonces mi esperanza?  
Y mi felicidad, ¿quién la verá?  
¿Bajarán conmigo al sheol?  
¿Nos hundiremos juntos en el polvo? (17,13-16).*

La experiencia de la finitud parece alcanzar en estas palabras su punto más extremo. Pero esta experiencia es aún más angustiada cuando se piensa, como Job, que Dios es el único causante de tan tremenda agonía. Por eso, Job vive sus padecimientos como una cuestión sobre Dios. La existencia de un Dios creador y omnisciente no ofrecía para él ninguna duda: era algo tan evidente como la vida y el dolor, que se le imponían por sí mismos, sin necesidad de pruebas o razonamientos. Además, Job tenía un sentimiento muy vivo de la trascendencia divina:

*¡No, el no es un hombre como yo, para responderle  
y comparecer juntos en un juicio! (9,32).*

En este punto, su teología recoge temas tradicionales. Ya Oseas, hablando en nombre de Yahvé, había afirmado la trascendencia divina casi en los mismos términos: *Porque yo soy Dios, no un hombre* (11,9). Y el profeta Isaías, contraponiendo la *carne al espíritu*, ponía de relieve la grandiosidad de la fuerza divina frente a la debilidad e inconsistencia de todo lo humano (31,3).<sup>17</sup>

Job, en cambio, para expresar su sentido de la trascendencia divina, emplea, sobre todo, imágenes que sugieren la idea de un *poder* invencible. Cada fenómeno de la naturaleza revela el ilimitado poder de Dios: Él solo extiende los cielos y camina sobre las crestas del mar, mueve a la tierra de su sitio y se estremecen sus columnas (cL 9,5-13); si retiene las aguas viene la sequía; si las suelta, inundan la tierra (12,15). Pero también la historia humana es el escenario donde se ejerce el poder de Dios: Él exalta a las naciones y las hace desaparecer, engrandece a los pueblos y los suprime; derriba el trono de los reyes y afloja el cinturón de los tiranos; si Él destruye, nadie reconstruye; si aprisiona, nadie es capaz de abrir (cf 12,11-25).

Ante tal despliegue de poder, los seres humanos son de una fragilidad y pequeñez irrisorias. Dios, como dice Elihú, es sublime por su fuerza, y el número de sus años es insondable (37,22.26); en cambio, la vida del hombre es una dura servidumbre y sus días

---

<sup>17</sup>

Job no era israelita, pero habla y piensa como un yahvista convencido, alimentado de las Escrituras de Israel. El vocabulario, las imágenes y la problemática de sus discursos, sacados masivamente de los profetas y de los salmos, sólo tienen sentido en el contexto de la alianza (cf. Jean Léveque, *Job, El libro y el mensaje*. pág. 13).

[19] corren más veloces que una lanzadera de telar: se acaba el hilo, y todo termina (cf. 7, 1-6). El contraste no podía ser más evidente, la oposición no podía ser mayor. Sin embargo, Dios clava sus ojos en un ser tan miserable, lo hace comparecer ante su tribunal, y lo pone como blanco de sus flechas: *¡Y sobre alguien así tú abres los ojos, lo enfrentas contigo en un juicio!* (14,3). De ahí la pregunta de Job:

*Si pequé, ¿qué daño te hice,  
a ti, guardián de los hombres? (7,20).*<sup>18</sup>

##### 5. *¿Acaso yo soy el Mar o el Dragón marino?*

Como una fiera herida de muerte, Job ha hundido su frente en el polvo (16,15) y siente que está sometido a una fuerza aplastante y desmesurada. Sin ninguna justificación Dios lo hostiga y desgarrá, se lanza contra él como un guerrero (16,8- 14) y se descuaja como un árbol su esperanza (19,10; cf, 14,19). Sus gritos se pierden en un desierto que lo rodea por todas partes, y el espanto se apodera de él (16,7; 23,16). Toda ilusión de felicidad es vana, y sólo le queda ponerse a contemplar su propia ruina (23,17).

Ante tantas señales de enemistad, Job piensa que Dios está ejecutando en él una labor destructiva. Dios quiere que sufra, se complace en sus padecimientos y así pone de manifiesto un designio secreto, largamente premeditado: *¡Pero tú ocultabas algo en tu corazón, ahora comprendo lo que tenías pensado!* (10,13).

Esta convicción explica la audacia del lenguaje con que Job habla de Dios (cf. 7,11):<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> En uno de sus discursos, Elihú expresa esta misma idea:

*Mira hacia el cielo y contempla,  
observa las nubes ¡son más altas que tú!  
Si pecas, ¿qué daño le causas?  
Con tus muchas rebeldías,  
¿qué le puedes hacer?  
Si eres justo, ¿qué le das o qué recibe de tu mano?  
A un hombre como tú afecta tu maldad,  
y tu justicia, a un simple mortal (35,5-8).*

La idea es la misma, pero hay una diferencia fundamental en la persona que hace la pregunta: Job siente sobre sí el peso de alguien más fuerte que él, que lo maltrata sin motivo aparente; Elihú, en cambio, es un maestro pedante, que formula una pregunta de escuela.

<sup>19</sup> El lenguaje que utiliza la Biblia para hablar de Dios es a veces de una audacia tal que incomoda o desconcierta aun a los teólogos más avanzados. Allí donde el teólogo habla del poder de Dios, la Biblia habla de “su mano” o de “su brazo extendido”. Los salmistas invocan a Yahvé llamándolo “luz”, “roca” o “escudo”, y los profetas lo describen como “un fuego devorador”. Al emplear estas metáforas, es evidente que no identifican a Dios con esos objetos materiales. Pero no es menos verdad que en Dios hay algo que corresponde al esplendor de la luz, a la estabilidad de la roca, a la seguridad que da el escudo y al ardor del fuego. Más aun: el lenguaje concreto aventaja en muchos aspectos al lenguaje conceptual, porque la imagen poética hace captar de manera inmediata, intuitivamente, la realidad significada. En estas expresiones, el *antropomorfismo* del discurso sobre Dios es más notorio que en el lenguaje abstracto. Pero ni siquiera este último está del todo libre de rasgos antropomórficos, porque Dios trasciende infinitamente lo que el entendimiento humano puede aprehender de la esencia divina, y el conocimiento que se tiene de él pasa siempre a través de las cosas creadas. Por lo tanto, ninguna idea humana corresponde exactamente a lo que Dios es en realidad, y todo lo que se puede decir humanamente acerca de él contiene un cierto margen de antropomorfismo. Pero hay una diferencia manifiesta en la libertad con que atribuyen a Dios. Rasgos y sentimientos humanos, como el rostro, las manos, los ojos, los celos y la ira; la audacia de Job, por el contrario, está en la crudeza de los reproches dirigidos contra Dios y que son tan frecuentes en las personas que sufren.

[20]

Dios es un *carcelero*, que pone sus pies en el cepo (13,27) y lo hunde en el fango (9,31; 30, 19); es un *juez* implacable, que vigila todos sus senderos (13,27), lo examina a cada instante (7,18-19) y convoca a los testigos (10,17) para dictar contra él sentencias amargas e imputarle las culpas de su juventud (13,26): *Seré juzgado culpable, ¿para qué entonces fatigarme en vano?* (9,29). *Si tengo razón, por mi propia boca me condena; si soy íntegro, me declara perverso* (9,20).

Pero lo que más abunda son las imágenes de *violencia* y de *lucha*; Dios lo persigue con todo el rigor de su mano (30,21), desfigura su rostro y lo despide (14,20); lo aplasta por una insignificancia y multiplica sus heridas sin razón (9,17); es como un *arquero* que lo ha convertido en blanco de sus flechas (6,4; 7,20), como un *cazador* que lo envuelve en sus redes (19,6), como un *capitán* que lanza contra él sus tropas (10,17; 19,12), como un *luchador* que lo toma por el cuello y lo derriba (16,12), como un *león joven* que sale a cazar, porque su vitalidad y su fuerza desbordantes necesitan descargarse sobre una presa (10,16).

Otras veces va todavía más lejos y se representa a Dios como un ser despiadado e injusto: el Todopoderoso lo trata sin *piedad* (16,13), se ha vuelto *cruel* con él (30,21) y lo *priva de su derecho* (17,2). Incluso llega a acusarlo de gozar malignamente al ver la desesperación de los inocentes maltratados (10,3-7).

Tantas imágenes de violencia, tomadas del mundo animal, de la caza, de los tribunales y de la guerra, describen la acción de Dios

[21] como una acometida brutal. Más aún: sugieren la idea de un Dios violento y hasta podría decirse “demónico”.<sup>20</sup>

*¡Todo es igual! Por eso digo:  
"Él extermina al íntegro y al malvado!  
Si un azote siembra la muerte de improviso,  
se ríe de la desesperación de los inocentes.  
Si un país cae en manos de un malvado,  
pone un velo en el rostro de los jueces:  
si no es Él, ¿quién otro puede ser? (9,22).*

*Él ya decidió: ¿quién lo hará volver atrás?  
Lo que Él desea, lo hace.  
Ya va a ejecutar mi sentencia  
y hay en Él muchos designios semejantes.  
Por eso, le tengo temor:  
cuanto más lo pienso, tiemblo ante Él.  
Dios me ha quitado el ánimo,  
el Todopoderoso me ha llenado de espanto,  
porque no son las tinieblas las que me aniquilan  
ni tampoco la oscuridad que cubre mi rostro (23,13-17).<sup>21</sup>*

<sup>20</sup>

Lo “demónico” se manifiesta como un poder siniestro, irracional y casi siempre destructor. El desierto, las tinieblas de la noche, las tumbas y los bosques solitarios son algunos de los sitios que producen escalofrío o un terror súbito, y que se prestan, por eso mismo, a ese tipo de manifestaciones. En la tranquilidad de la propia casa o en los sitios poblados, uno puede sentirse seguro; pero “allá afuera”, en la soledad del campo, en las montañas o en las cavernas subterráneas, están esos poderes caprichosos y temibles que se ciernen en torno y amenazan con destruir. También la locura, las pesadillas y los sueños son vistos con frecuencia como irrupciones de los poderes demoníacos, porque entonces el hombre pierde el dominio sobre sí mismo y aparece como poseído por una fuerza más poderosa y horrible. Cuando “todas las angustias del día se han deslizado en el sueño y ejercen allí su poder en figuras horribles”, dice G. van der Leeuw, es fácil pensar en el ataque nocturno de alguna fuerza demoníaca. Estas experiencias abarcan una amplia gama de reacciones emotivas: desde el sobresalto causado por la presencia de algo inquietante, hasta el escalofrío y el terror pánico frente a lo siniestro y fantasmal (la “carne de gallina”, el “frío de hielo” que corre por los miembros). Pero en el fondo de todas ellas está la angustia ante lo irracional e inasible del mundo, que luego va a ser representado por la figura de duendes, genios malignos y demonios. A veces también sucede que los demonios se transforman en dioses, sin perder por eso sus rasgos demoníacos. El dios Apolo, por ejemplo, envía la peste en un arrebato de ira, y los dioses se alzan espantados de sus asientos cuando él se acerca. Cf. G van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, FCE, México-Buenos Aires, 1964, págs. 127.134.

<sup>21</sup>

P. Volz (*Das Daemonische in Jahve*. 1924) emplea este calificativo para caracterizar la acción divina tal como la presentan algunos textos proféticos. En confirmación de su tesis, cita algunos pasajes como Os 5,12.14; Is 6,9-10; Ez 3,20; 14,9; 20,25-26. A éstos se añaden otros que no pertenecen a la tradición profética, v. gr., Ex 4,24-26 y Job 9,22-23. La lista podría extenderse con otras afirmaciones igualmente desconcertantes, como las que dicen que Yahvé endureció el corazón del faraón (Ex 4,21; 9,12; 10,1.20-27; 11,10; 14,4.8.17). Otros exégetas, en cambio, se niegan a caracterizar estas acciones divinas como “demónicas”, porque consideran que los profetas jamás pusieron en duda la *justicia* de Dios. Si Dios, como Señor de la historia, moviliza a los caldeos contra Israel (Hab 1,6) o convierte a Sión en un campo arado y a Jerusalén en un montón de ruinas (Miq 3,12), lo hace porque considera que el hombre es responsable de sus actos y porque es demasiado justo para tolerar los males cometidos por su pueblo. El *Santo de Israel* es exigente pero no arbitrario, lleno de fuerza y majestad, pero *no* irracional, y, en todos los casos, el castigo es un medio de purificación y un llamado a la conversión. No hay que olvidar, sin embargo, que el mismo AT atribuye a Yahvé ciertas acciones que luego fueron percibidas como “demónicas” y atribuidas al Satán (compárese, sobre todo, 2 Sam 24,1 y 1 Cr 21,1). Y todavía más significativos son algunos pasajes del libro de Job, precisamente aquellos donde él se siente agredido por un Dios que actúa en forma desmesurada e irracional, sin conocer derecho, ni justicia, ni compasión. Cf., por ejemplo, *Él me aplasta por una insignificancia y multiplica mis heridas sin razón*; o bien: *Si tengo razón, por mi propia boca me condena; si soy íntegro, me declara perverso* (9,17.20). Por supuesto, la teofanía final hará ver lo equivocado que estaba Job al atribuir a Dios estos rasgos demoníacos.

[22]

Este comportamiento resulta incomprensible, porque Dios conoce muy bien su inocencia:

*Sin embargo, Él sabe en qué camino estoy;  
si me prueba en el crisol, saldré puro como el oro.  
Mis pies han seguido sus pasos,  
me mantuve en su camino y no me desvié.  
No me aparté del mandamiento de sus labios,  
guardé en mi pecho las palabras de su boca (23,11-12).<sup>22</sup>*

Esto no quiere decir que Job se considera impecable. Todo hombre peca, y él, lo mismo que el salmista (cf. Sal 25,7), confiesa que ha pecado por ligereza e ignorancia. Tiene ante sus ojos las faltas de su juventud (13,26) y reconoce sus ofuscaciones y excesos en el hablar, aunque los considera explicables por la intensidad de sus padecimientos. ¡Pero no ha cometido ningún crimen horrendo para merecer tanto castigo! Es enorme la desproporción entre las faltas en

---

22

R. Otto relaciona “la intensa sensibilidad de Lutero para el aspecto irracional de la divinidad” con el sentido dala *majestad misteriosa* (es decir, con lo inaprehensible y paradójico de Dios) en el libro de Job. De esta sensibilidad brotan los improprios de Lutero contra la “ramera razón” y “el carácter casi demoníaco de su sentimiento religioso”. Su religiosidad, en efecto, tiene un “fondo misterioso, oscuro y siniestro”, del que sus escritos (sobre todo el *De servo arbitrio*) dan testimonio constantemente. Dios es un fuego abrasador que arde y consume por todos los costados; es un “señor extraño”, más horrible y espantoso que el diablo, que nos arrastra con violencia y nos lleva por caminos tenebrosos. Frente a este “ser espantable”, el ánimo de Lutero se encoge en un estado de verdadero “terror espiritual” y vive “horas espantosas”, ya que a veces lo *tremendum* lo asalta y acomete como si fuera el mismo diablo. Ese horror no proviene propiamente del juez riguroso que demanda justicia, ya que éste es en realidad el *Deus revelatus*: es Dios en su parte irrevelable, en la majestad de su insondable esencia divina, el que hace temblar no sólo al transgresor de la ley, sino a toda criatura “en su desnudez”. Por eso, allí donde Lutero emplea expresiones racionales como justicia, ira divina o castigo, hay que percibir el eco del elemento profundamente irracional (el pavor religioso). Nosotros, débiles e ignorantes, queremos entender y escudriñar “la inconcebible luz del milagro divino”; pero la voluntad de Dios es impenetrable: pretender concebirla “es peligroso y quien lo intente se desnucará al caer”. Según R. Otto, la presencia del elemento numinoso penetra tan intensamente la religiosidad de Lutero, que no se la puede considerar como un simple “residuo escolástico de la especulación nominalista”, ni importa demasiado “averiguar en qué medida recibió Lutero estas doctrinas de Duns Scoto”. Sin este sentido de la “majestad tremenda”, su experiencia de la gracia no habría sido tan dulce y también habría sido menos paradójica su entrega confiada al Dios que se derrama en pura bondad. Sólo sobre ese fundamento adquieren su verdadera dimensión la beatitud y la alegría luminosa de su fe. Cf. Rudolf Otto, *Lo Santo*, Alianza Editorial, Madrid. 1991, págs. 136-151. En esta versión, la palabra alemana *daemonisch* ha sido traducida por “demoníaco”; sin embargo, parece más adecuado a este contexto el adjetivo “demoníaco”, dejando el otro adjetivo para las manifestaciones de “lo demoníaco” en mentido estricto.

[23] que pudo haber caído y las desgracias que se han abatido sobre él. Dios realiza un excesivo despliegue de fuerza para destruir a un ser tan desvalido. En nombre de su inocencia, Job rechaza la ecuación tradicional entre el pecado y el castigo. Por eso no refrena su lengua (7,11) y hace esta pregunta:

*¿Acaso soy el Mar o el Dragón marino  
para que dispongas una guardia contra mí? (7,12).<sup>23</sup>*

Aquí el clímax es impresionante. Su lucha con Dios lo ha puesto hasta tal punto al borde del abismo, que para encontrar una analo-

---

<sup>23</sup> Muchos exégetas ven en la mención del Mar y del Dragón una referencia al ataque de Marduk contra Tiamat, tal como lo describe el mito babilonio de creación: Dios le ha cerrado a Job todos los caminos (19,6), como puso un límite infranqueable a las aguas del caos originado para que no vuelvan a cubrir la tierra (cf. Sal 104,9). Marvin Pope observa que esta conexión era natural antes de los descubrimientos de Ras-Shamra, pero que ahora los textosugaríticos ofrecen un punto de referencia mucho más cercano. El v. evoca la lucha de Baal contra Yamm, el dios del mar, en la que éste termina vencido y puesto fuera de combate (haciendo notar que este mito no incluye una referencia expresa a la creación, como la cosmogonía babilónica). Sin embargo, el mismo Pope advierte que los detalles de los mitos son tan variados que es imposible reconstruir una versión canónica. De todas maneras, lo importante es la función que cumple esta alusión en el contexto presente: no hace falta una guardia tan poderosa para refrenar a un ser tan frágil y desvalido como Job. Cf. *Job* (The Anchor Bible), Doubleday & Company Inc., Garden City, New York, 1965, págs. 60-61.

[24] ¿gía tiene que referirse a un evento de dimensiones cósmicas. Y si el sufrimiento sin razón es el destino común de los mortales en el mundo creado por Dios, ¿qué sentido tiene la obra del Creador? ¿Es el suyo un mundo ordenado y armonioso, como lo sugiere el relato de Gn 1, o un mundo caótico y sin sentido, como el que experimenta Job?

*¿Es un placer para ti oprimir,  
despreciar la obra de tus manos  
y favorecer el designio de los malvados?  
¿Acaso tienes ojos de carne?  
¿ Ves tú las cosas como las ven los hombres?  
¿Son tus días como los de un mortal  
y tus años como los días de un hombre,  
para que estés al acecho de mi culpa  
y vayas en busca de mi pecado,  
aun sabiendo que no soy culpable  
y que nadie puede librar de tu mano? (10,3-7).*

Una vez más, la pregunta de Job expresa un sentimiento en el que muchos pueden reconocerse: es la imagen del que está perdido y trata de encontrar un camino, del que vive la experiencia del absurdo y busca afanosamente un sentido.

6. *¿Cuándo me sacarás los ojos de encima?*

Dios permanece mudo, pero su mirada lo persigue. Esa mirada de Dios, antes cargada de cariño y ahora fuente de terror, buscará a Job más allá de su muerte: *tus ojos estarán sobre mí y ya no seré (7,8)*. De ahí la pregunta:

*¿Cuándo dejarás de mirarme?  
¿No me darás tregua ni para tragar saliva? (7,19).*

En el trasfondo de esta pregunta hay una fina observación psicológica. El ser humano, en efecto, es un ser corporal, y en razón de su corporeidad está expuesto a la mirada de los demás. Pero “yo no sólo veo sus ojos, veo también que él me mira”, y la sensibilidad a la mirada del otro constituye la experiencia fundamental de la “alteridad”. Con una sola mirada se descubre no solo la presencia del prójimo, sino también la inmensa diversidad de los lazos que pueden establecerse entre “él” y “yo”. El yo aprehende al otro como obstáculo o como posible colaborador, y el intercambio de miradas puede desembocar, según el caso, en el conflicto, la indiferencia o la creación de lazos afectivos más o menos intensos.

[25]

La experiencia de la mirada reviste entonces formas diversas, y el análisis de sus infinitas variedades saca a la luz una extensa gama de relaciones subyacentes. Cuando la madre amamanta a su hijo, lo tiene entre sus brazos, lo *mira* y acaricia; el niño, a su vez, tiene los ojos fijos en ella, y la reciprocidad de las miradas expresa y refuerza el vínculo afectivo que los une. El enemigo, en cambio, observa al adversario con mirada hostil, y el frío testigo contempla con ojos impasibles las personas y las cosas. Hay miradas bondadosas, expresivas e inteligentes; otras son tristes, compasivas, sin expresión o indiferentes. Las atentas e inquisidoras se detienen en el objeto a fin de aprehenderlo hasta en sus menores detalles; las frívolas o faltas de interés resbalan distraídamente sobre la superficie de las cosas. Hay miradas que causan temor o ansiedad, como la del inspector, la del policía y la del juez; y hay situaciones todavía más angustiosas, como la del preso bajo los ojos del carcelero, o la del perseguido día y noche por la mirada insidiosa del espía.

Esta caracterización quedaría incompleta si se tomara en cuenta únicamente el intercambio de miradas, sin prestar atención a aquel que observa sin ser visto. Jean Paul Sartre ha descrito esta experiencia en un célebre texto, tan notable por su claridad y penetración como por su evidente parcialidad.

Mientras el otro vive bajo mis ojos sin advertir mi presencia, dice Sartre, es para mí una cosa entre las cosas, un espectáculo más. Él queda cosificado, reducido a un conjunto de gestos y de mímicas, rebajado al rango de un autómata, y yo, en un alarde de superioridad, puedo observarlo como un objeto. Pero apenas descubre que alguien lo observa, la situación se invierte de manera brusca: al sorprenderme en el preciso momento en que le presto una atención insólita, ambos nos sentimos incómodos; yo lo aprehendo ahora como sujeto, y él, a su vez, puede considerarme un objeto. En tanto *aparecemos a otro*, escribe Sartre, podemos considerarnos sus *esclavos*.

Esta situación es irrenunciable: el que se sabe observado, deja de ser él mismo; al sentirse fijado, escudriñado, librado a apreciaciones que se le escapan, pierde una parte de su libertad (es decir, de lo más íntimo de su ser) en beneficio de la libertad del otro. La mirada ajena, incluso si no manifiesta ninguna intención agresiva, le da en pleno corazón: lo congela, lo despoja de sí mismo, lo aliena y hace que se sienta invadido por una especie de “vergüenza metafísica”, que es la vergüenza en estado puro: no el sentimiento de verse sorprendido en esta o en aquella acción reprensible, sino de ser un objeto para-el-

[26]otro; un objeto, por otra parte, difícil de manejar, ya que a cada instante las relaciones recíprocas pueden invertirse.<sup>24</sup>

De acuerdo con esta brillante descripción, las relaciones con el otro son vividas siempre como un conflicto. Se presentan bajo la forma de oscilaciones caprichosas e irregulares entre el yo-sujeto y el yo-objeto, entre el yo-cosa y el yo-libertad. El otro aparece ante mí como una libertad, y así aparezco yo ante él. Somos dos libertades que nos encontramos, nos huimos y nos paralizamos mutuamente. Tal es la rivalidad, e incluso la hostilidad, que rige nuestras reciprocidades, aunque también es cierto, como ya lo había señalado Hegel, que mi ser-para-el-otro es un “momento” necesario en el desarrollo de mi ser-para-mí-mismo y que el camino hacia la interioridad pasa por el descubrimiento del otro.

En esto hay ciertamente una parte de verdad profunda. Pero esta manera de ver las cosas manifiesta su parcialidad apenas pretende excluir toda otra forma posible de ser-para-el-otro. Porque la mirada, como lo ha mostrado reiteradamente E. Mounier, no es sólo “poder de captación” (la vista es el sentido claro y analítico por excelencia), sino también llamada y “poder de apelación.”<sup>25</sup> Es lo que sucede, por ejemplo, cuando uno busca la mirada del prójimo y espe-

---

24

Sartre ha descrito en varios textos famosos la incomodidad que produce el hecho de sentirse como petrificado bajo la mirada del otro: “Seguramente has experimentado en el subterráneo, en el vestíbulo de un teatro, en un vagón del ferrocarril, la impresión súbita e insoportable de ser espiado por detrás. Te vuelves, pero el curioso ha hundido ya el rostro detrás de su libro; no puedes llegar a saber quién te observa. Recobras la posición anterior, pero sabes que el desconocido acaba de levantar los ojos, lo sientes a través de un ligero hormigueo en las espaldas, comparable a un cierre rápido y violento de todos los tejidos” (*Le Sursis*). Y en *Les Mouches*, los habitantes de Argos han internalizado hasta tal punto la imagen de Egisto, que éste sólo se siente existir como el reflejo que los otros se forman de él: “Quiero que cada uno de mis vasallos lleve mi imagen dentro de sí, sientan pesar mi mirada severa sobre sus pensamientos más secretos. Pero yo soy la primera víctima de esta situación: sólo me veo como ellos me ven; me asomo al pozo abierto de sus almas y mi imagen está allí, en el mismo fondo, y esa imagen me repugna y me fascina. ¡Dios todopoderoso! ¿Qué soy yo sino el miedo que los otros tienen de mí?”.

25

Esta descripción de Sartre incluye evidentemente una serie de exageraciones. No es verdad, por ejemplo, que al aparecer delante de otros nos sentimos amos o esclavos, y hay asimismo una razón profunda que impide mirar al “otro” como se mira un objeto. La expresividad, en efecto, es una función primaria de la vida en general y muy en particular de la vida humana. El gesto cargado de emoción (el llanto, la sonrisa, el enojo, ciertos ademanes significativos) son los hechos más obvios en el repertorio de los actos expresivos; pero alguna forma de expresión se filtra en casi todos los movimientos del cuerpo. Si se considera, por ejemplo, un gesto de carácter utilitario, como el simple acto de señalar con el dedo, se advierte de inmediato que la ejecución del mismo admite una notable variedad de modulaciones. En todos los casos, la intención es la misma: dirigir la mirada del prójimo hacia un objeto del entorno. Pero uno realiza el gesto con energía y firmeza, y otro alza apenas el dedo con actitud cansada, desdeñosa o displicente. Es decir que sobre la arquitectura genérica del gesto (que es común a todos) pone cada individuo su estilo peculiar. No hay dos personas que ríen de la misma manera, y un mismo trecho puede ser recorrido con vivacidad o cansancio, con paso decidido o descompasadamente; y cuando la persona exasperada descarga un golpe sobre la mesa, la ira se manifiesta inmediatamente en el gesto, sin que haga falta un razonamiento ulterior para percibirla. O sea que la subjetividad se exterioriza en cada gesto o ademán y, más aún que en los movimientos aislados, en el *rostro* y en la *mirada*, que son como una abreviatura de toda la persona. El gesto expresa principalmente el estado de ánimo singular y transitorio; la forma corpórea (sobre todo la zona facial) es más bien el reflejo del carácter constante y permanente. Por eso la cara de una persona nunca ofrece el aspecto inerte de la roca o el mármol: es un rostro afable o amedrentado, sonriente o serio, tenso o sereno, simpático o antipático. Si se muestra inexpresivo, sentimos que a ese rostro “le falta vida”, como si ya poseyera algo de la rigidez y falta de expresión que es total e irrevocable en la cara del muerto. O dicho con otras palabras: lo humano tiene siempre un carácter “fisiognómico”, de manera que es prácticamente imposible trazar una línea divisoria entre la expresión y la carne que le sirve de soporte. Más aún: la presencia del prójimo produce siempre una apreciación estimativa, que proviene, sobre todo, de los rasgos de tu cara. Este es un hecho espontáneo e inevitable: se realiza siempre de manera inconsciente, y es lo que impide ver a las otras personas como objetos o cosas inertes.

[27] ra de él una respuesta. La búsqueda tiene entonces un elemento, por mínimo que sea, de promesa y de ilusión (y por eso corre el riesgo de desilusionarse).<sup>26</sup> La obsesión de Sartre, por el contrario, parece estar concentrada en la mirada fija, como si el que mira lo hiciera siempre en calidad de enemigo, de juez, o de frío testigo. Pero esto implica ignorar por completo y dejar de lado la mirada tierna de la madre y la mirada solidaria del amigo.

De todas maneras, el análisis de Sartre nos ayuda a comprender mejor la pregunta de Job. Este no se resigna a sentirse objeto de la Mirada omnipresente, que lo persigue y traspasa hasta el fondo de

---

26

Mounier ha señalado también que la descripción sartreana evoca con sorprendente precisión la experiencia del paranoico. A éste se le ha exacerbado de manera morbosa la conciencia de sí mismo, y como consecuencia se le empobrece la sustancia del mundo. Todo lo que tiene alrededor es para él una amenaza: su universo es el universo de malicia concéntrica, que ha puesto en él su única mira. El otro se presenta exclusivamente como la amenaza de una posible usurpación, y ser visto es ser perseguido. Algo semejante, según Sartre, es lo que constituye nuestra desventura en la relación con el prójimo. Yo aspiro a aprehenderlo como un sujeto; pero el otro, en cuanto sujeto, es en principio inaprensible: huye de mí cuando lo busco, y me cosifica cuando huyo. En el ser-para-otro, Sartre no alcanza a ver nada más que una usurpación: bajo la mirada del otro, el prójimo queda despojado de su libertad y avasallado como persona.

[28] día y de noche. Su pregunta es una protesta y casi un desafío, que de algún modo vuelve a aparecer en otro pasaje del libro:

*¿Qué es el hombre para que te ocupes de él  
y fijas en él tu atención,  
visitándolo cada mañana  
y examinándolo a cada instante? (7,17-18).*

Mucho antes que Nietzsche, Job ya había denunciado el carácter petrificante del Ojo que lo ve todo. Sin embargo, llama la atención su actitud ambivalente. Por un lado, teme acercarse a Dios; por el otro, lamenta que Dios se quede callado y quiere hablar con Él. Parecería que Job, desde lo más profundo de su fe, intuye que no puede haber incoherencia en el modo de obrar divino, Aún en medio de la angustia hay un vislumbre del misterio, y quizá la sospecha de que en el fondo de ese misterio está el amor.

#### 7. *¿Puede un mortal tener razón contra Dios?*

A diferencia de los egipcios, los habitantes de la antigua Mesopotamia atribuían a la muerte ese carácter fatal e inevitable que ha encontrado su expresión clásica en los célebres versos de Gilgamés:

*Cuando los dioses crearon a la humanidad,  
a los hombres les asignaron la muerte  
y retuvieron la vida en sus manos.*

Esta actitud resignada ante la muerte se encuentra igualmente en Canaán, como lo atestigua muy expresivamente la epopeya de Anat, uno de los poemas de Ugarit. Según esta leyenda, la diosa Anat, que estaba participando de un banquete, ve el arco del joven Aqhatu y quiere adueñarse de él a toda costa. Para lograrlo, ofrece al joven plata y oro, pero este rechaza la oferta. La diosa vuelve a insistir, ofreciéndole la inmortalidad (*blmt*), pero también esta vez el joven rehúsa el ofrecimiento (o más bien, el engaño) y responde con prudencia:

*¿Qué puede conseguir un hombre como último destino,  
qué puede alcanzar como resultado final?  
Esmalte se verterá sobre mi cabeza,  
lechado sobre mi cráneo;  
yo también moriré la muerte de todos  
y como un mortal también pereceré (1,17 VI 35-39).<sup>27</sup>*

---

<sup>27</sup>

Para la traducción y el análisis de este pasaje, cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Institución San Jerónimo-Ediciones Cristiandad, Valencia-Madrid, 1981, págs. 340 y 378.

[29]

La Biblia hebrea, por su parte, nunca habla de la muerte como de una liberación de las ataduras carnales, ni hace de ella la vía de acceso a la felicidad perpetua: los muertos se hunden en el silencio del *sheol*, donde quedarán reducidos a la condición de sombras (Sal 6,6; 88,6.11-13). Por eso, el antiguo Israel no cantaba a la “dulce muerte”, como lo haría más tarde J. S. Bach, ni saludaba como Francisco de Asís a “nuestra hermana la muerte corporal”, ni decía con los místicos cristianos: “Muero porque no muero”. La vida en esta tierra era el bien supremo; pero vivir no consistía simplemente en haber nacido y estar en el mundo: era gozar de paz y de prosperidad en el suelo prometido a los padres, y ver a los hijos de los hijos en una feliz ancianidad (Sal 128,6).

*Que nuestros hijos sean como plantas,  
florecientes en plena juventud;  
que nuestras hijas se asemejen a columnas,  
esculpidas como las de un palacio;  
que nuestros graneros estén repletos  
con productos de todas las especies;  
que nuestros rebaños se reproduzcan a millares  
en todas nuestras praderas;  
que nuestros bueyes estén bien cargados,  
que no haya brechas ni aberturas en los muros,  
ni gritos de angustia en nuestras plazas.  
¡Feliz el pueblo que tiene todo esto,  
feliz el pueblo cuyo Dios es Yahvé! (Sal 144,12-15).*

Esta valoración positiva de la vida, tan característica del antiguo Israel, se expresa de manera contundente en el dicho popular citado por Qohelet: *Más vale perro vivo que león muerto* (Ec 9,4), lo mismo que en estas palabras del satán: *Un hombre da por su vida todo lo que tiene* (Job 2,4). La promesa de una larga vida es asimismo un tema dominante de la predicación deuteronomica, y de ella se hacen eco los escritos proféticos. El mismo Qohelet, tan sensible frente a los sufrimientos y miserias, exalta el valor de la vida en bello lenguaje poético: *Dulce es la luz y es bueno para los ojos ver brillar el sol* (11,7); y el libro de Job presenta a su protagonista con los rasgos característicos de una vida plenamente lograda: Job era un hombre íntegro y justo, modelo de piedad y de generosidad, jefe de una familia numerosa, colmado de honores y de bienes.

El creyente israelita compartía estos mismos sentimientos: su anhelo más profundo no era salir de este mundo, sino permanecer en él por muy largo tiempo (cf. Sal 23,6) y gozar de todos los bienes que Yahvé le ofrecía en su creación. Ver *la luz de la vida* era asimismo el

[30] valor por excelencia, porque Dios no hace prodigios por los que yacen en el sepulcro ni se alzan los muertos para darle gracias:

*¿Se proclama tu amor en el sepulcro,  
o tu fidelidad en el reino de la muerte?  
¿Se anuncian tus maravillas en las tinieblas  
o tu justicia en la tierra del olvido? (Sal 89,12-13).*

Por eso, cuando las *olas de la muerte* y sus *torrentes devastadores* se hacen presentes en la vida (cf. Sal 18,5-6),<sup>28</sup> los salmistas invocan a Yahvé con palabras como estas: *¡Ilumina mis ojos, para que no caiga en el sueño de la muerte!* (Sal 13,4). Y la misma súplica brota de toda la comunidad, en un momento de grave peligro: *¡Danos vida, e invocaremos tu nombre!* (Sal 80,19).

Pero no por esto hay que concluir que para el Antiguo Testamento la muerte es un hecho anormal. Al contrario, es perfectamente natural que el hombre muera. Ante la inminencia de la muerte, Josué y David se aprestan a seguir *el camino de todo el mundo* (Jos 23,14; 1 R 2,1), y la mujer de Tecoa, después de haber reconocido la universalidad de la muerte, compara la vida humana con el *agua que se derrama en tierra y ya no se puede recoger* (2 Sam 14,14). No hay en estas expresiones ningún reproche, sino más bien la resignación tranquila que brota de la aceptación de un destino inevitable. Morir cargado de años y rodeado de una numerosa descendencia era el fin más deseado y la bendición más apreciada: así habían sido bendecidos los patriarcas en los orígenes de Israel (cf. Gn 25,8; 50,22-26).

El carácter inevitable de la muerte, al mismo tiempo que intensifica el sentimiento de la finitud humana, hace resaltar, por contraste, la insondable grandeza de Dios y aviva el sentido de la trascendencia divina: los mortales tienen los días contados; Yahvé, en

---

28

Como lo hace notar Joh. Pedersen, el AT conoce una “esfera de la muerte” que irrumpe de tanto en tanto y penetra en el dominio de la vida, de manera que uno puede sentirse envuelto en las redes de la muerte antes de bajar al sepulcro. A esa esfera pertenece todo aquello que constituye un peligro, una amenaza o un atentado contra la vida, como el desierto inhabitable, el mar embravecido, la enfermedad, las tinieblas y el caos. La muerte es un poder enemigo con múltiples caras. Toda disminución de la vida (sea a causa de una enfermedad o de cualquier otro peligro grave), es vista como una irrupción de la muerte, que invade con su fuerza destructora el ámbito de la vida; y como la muerte separa al hombre definitivamente de Dios, esos estados de muerte relativa comienzan allí donde Yahvé guarda silencio y donde una persona, sintiéndose abandonada por él, clama desde lo profundo del abismo (Sal 130,1). Cf. Johannes Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, III-IV, pág. 478; véase también H.-J. Kraus, *Teología de los Salmos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1985, págs. 219ss.

[31] cambio, vive para siempre. Él es el Dios que no muere jamás (Hab 1,12), y no sólo es el Viviente, sino que en Él está la fuente de la vida (Sal 36,10). No podía haber una afirmación más clara de la distancia infinita que separa a los hombres de Dios.

En el Job del diálogo poético, la conciencia de esta distancia infinita adquiere por momentos una intensidad particular. Es en esos momentos cuando él experimenta ese “extraño carácter” que perturba las ideas del que solo sabe reconocer en la divinidad lo que es accesible y familiar: la dulzura, el amor y otros atributos concebidos según la medida de lo humano. Así Dios se le manifiesta como la realidad por completo inaccesible, y el modo de actuar divino asume todas las características de lo humanamente incalculable. Entonces surge la pregunta:

*¿Cómo podría un mortal tener razón contra Dios? (9,2).*

Esta pregunta tiene todas las características de ser puramente retórica (es decir, de no ser nada más que un recurso oratorio para reforzar la negación). La respuesta, en efecto, es obviamente “no”, como lo aclara enseguida el v. siguiente: *Si alguien se atreviera a disputar con Él, no respondería a una pregunta entre mil* (cf. también 9,14-15). Sin embargo, Job se expresa a veces como si estuviera convencido de lo contrario: es él, y no Dios, el que tiene razón, y su razonamiento le parece irrefutable: puesto que él es inocente, hay que buscar en Dios la sinrazón fundamental de la existencia del justo que sufre. En Dios está la falta de sentido, ya que él ha sido el primero en traicionarlo, mostrándose incapaz de mantenerse fiel a su amor creador. Y no contento con echarle la culpa de todo, Job se atreve por momentos a exigir que Dios se convierta, como si no fuera él, sino Dios, el que tiene necesidad de redención.

Este modo de razonar corresponde al contexto ideológico en el que se movían Job y sus interlocutores. Bildad había proclamado la justicia divina (8,3-4), pero su concepción de la justicia se fundaba en criterios demasiado antropomórficos: Dios es un juez insobornable, que retribuye a buenos y malos según sus obras; no rechaza a los justos, ni brinda su apoyo a los malvados (8,20). El juicio de Dios aparecía entonces estrictamente subordinado a las exigencias de la justicia retributiva, que fija a cada uno el premio o el castigo que se merece.

Pero Job no podía ver en sus desgracias el resultado de una sanción divina, ya que su conciencia no le reprochaba ningún delito que mereciera tal castigo. Por lo tanto, aquel modo de razonar, tan claro en apariencia, contradecía lo que él había experimentado en car-

[32] ne propia, y también lo que podía observar en el mundo. Porque Dios envía calamidades y desastres sin distinguir entre buenos y malos, y actúa muchas veces como si se burlara de la desgracia del inocente (9,22-24).

O sea que el modo de obrar que él atribuía a Dios lo enfrentaba con un enigma insoluble. Por una parte, estaba el *poder divino*: un poder que no conoce límites, y al que nadie podría oponerse sin salir derrotado (9,12). Pero ese poder simple no podía ser una fuerza ciega, sino que debía obedecer a los dictados de una *sabiduría* también ilimitada e insondable (9,4). De ahí la conclusión que se le imponía con toda su fuerza perturbadora: la *justicia* de Dios no era lo que decían sus interlocutores; tenía que ser una justicia que no se ajusta a las normas establecidas por los hombres, que está muy por encima de los pensamientos humanos y escapa a todo cálculo racional. Dios es Dios, y, por lo tanto, enteramente libre de hacer lo que quiere. Sus designios no son los nuestros, de manera que cada vez que creemos aferrarlo, no hacemos otra cosa que tratar de meter a Dios en los moldes forjados por la imaginación humana. Y esta era la única razón de sus desventuras: porque Dios, sin faltar a la justicia y por un designio inescrutable, podía corresponder al justo con la desgracia y el sufrimiento.

Estas afirmaciones parecerían anticipar lo que solamente al final quedará del todo claro. Pero hay una diferencia fundamental en la actitud de Job antes y después de la teofanía. Al final, Job se somete enteramente a los misteriosos designios de Dios. Ahora, en cambio, permanece hundido en el desconcierto y la turbación: la turbación que le produce el tener que tratar con un ser imprevisible e incalculable, como lo hace notar una y otra vez: si alguien se atreviera a pleitear con Él, no atinaría a dar ni una sola respuesta (9,3); si se midiera con Él, no quedaría ileso (9,4).

#### 8. ¿Por qué el Todopoderoso no actúa?

Job pensaba que el Todopoderoso había escogido su víctima y que el veneno de sus flechas realizaría hasta el fin la obra destructora que había comenzado en él. En este trabajo tan desgastador, lento pero inexorable, la creación se había convertido en un instrumento de tortura: Dios lo levantaba por los aires, el viento lo arrastraba en una cabalgata mortal y el torbellino lo hacía pedazos (30,21-23). Así Job se encontraba prisionero entre la *presencia* y la *ausencia* de Dios.

Dios estaba presente en su vida, sin ninguna duda, porque si no fuera Él la fuente de todos los males, ¿quién otro podría ser? (9,24).

[33] Pero Él descargaba sus golpes sin dar ninguna razón, y esto hacía que su presencia quedara envuelta en un angustioso silencio (9,17). La fuerza era su único justificativo, y ante el silencio de Dios parecen dar en el vacío todos los gritos:

*Voy hacia adelante, y Él no está,  
hacia atrás, y no lo percibo:  
lo busco a la izquierda y no lo diviso,  
vuelvo a la derecha y no lo veo (23,8-9).*

Por otra parte, Job veía en su desgracia una señal manifiesta de que Dios desaprobaba su conducta. Pero una condena resulta insoportable cuando no se dan a conocer los motivos (10,2), y el Todopoderoso seguía encerrado en el más absoluto silencio. Ni él ni sus amigos habían conseguido imputarle ninguna falta, y la sinrazón de la condena hundía a Job en ese sufrimiento tan atroz que es la *falta de sentido*

En medio de este torbellino de impresiones y dudas, toda clase de conjeturas bullían en su cabeza: el Todopoderoso no le reconocía su derecho (27,2), o se había cansado de ser su amigo y ya no veía en él nada más que una carga molesta (10,8; 30,21). O lo que era más grave todavía, había revelado al fin toda su malignidad (10,13) y se complacía en destruir toda esperanza (14,19). Bajo el impacto de tantas impresiones contradictorias, la imagen que Job tenía de Dios no podía quedar intacta; o mejor dicho, aquella vieja imagen se había roto a pedazos.

De ahí que las reacciones de Job sean tan contradictorias como la imagen que se ha formado de Dios. A veces no se resigna por completo a la falta de sentido, y sueña con reanudar el diálogo (13,22). Su deseo es discutir con Dios frente a frente (13,3) y defender así su conducta (13,15; 23,2-7), convencido de que si lo probara en el crisol saldría más puro que el oro. Pero, por otra parte, este deseo le parece irrealizable, porque el Todopoderoso no respondería a ninguna citación judicial ni se avendría a comparecer ante ningún tribunal (9,19). Otras veces, su sentimiento predominante es el temor ante la aplastante majestad de Dios, a quien cree estar ofendiendo con sus quejas y rebeldías (23,2-3). Otras, en fin, intenta desentenderse de Él y relegarlo a un más allá lejano, o bien se atreve a desafiarlo en un tono casi blasfemo, replicando a las violencias de Dios con la agresividad de sus preguntas.

Pero al mismo tiempo se le plantea un problema que trasciende su caso personal. Dios no se conmueve ante el sufrimiento de los inocentes e identifica el derecho con la fuerza (9,22-24). Los malvados

[34] escapan muchas veces a los males que se abaten sobre los demás, y la desgracia de los inocentes está a la vista de todos. Al ver estas cosas, Job se llena de terror: Dios lo tiene acobardado y cuanto más se detiene a pensar, más miedo le da (23,15-17). Por eso pregunta:

*¿Por qué al Todopoderoso no se le ocultan los tiempos,  
pero los que lo conocen no ven sus días? (24,1).<sup>29</sup>*

A Dios no se le escapa nada de lo que sucede en el tiempo. Sin embargo, parece haber renunciado a intervenir en los destinos del mundo. ¿Quién es, entonces, ese Dios que lo ve todo y permanece indiferente al clamor de los que gritan pidiendo auxilio?

### **El desenlace del drama**

El libro de Job es una gran polifonía, pero no de acordes armoniosos sino de voces discordantes. El pensamiento no se desarrolla de manera lineal, sino que los temas van y vienen, giran y se entremezclan como en un inmenso torbellino. Lo mismo que en una obra dramática, cada interlocutor expresa su propio punto de vista, y el lector del libro (como el espectador de una pieza teatral) tiene que sacar conclusiones y realizar su propia síntesis confrontando y evaluando los distintos enfoques.

Los *visitantes* acusan a Job de proferir palabras sin sentido (15,2-3), lo declaran culpable y consideran una blasfemia intolerable sus pretensiones de inocencia. Si él no fuera un pecador, no habría caído bajo el juicio de Dios, porque el Todopoderoso no se deja arrastrar por la injusticia (8,3): no rechaza a los justos ni da su apoyo a los malvados (8,20). *Job*, por su parte, rechaza con obstinación los reproches de sus contrincantes, que pronuncian palabras vacías y lo atormentan en vez de darle un consuelo:

*También yo hablaría como ustedes,  
si ustedes estuvieran en mi lugar.  
Los ensordecería con palabras  
y les haría gestos de conmiseración (16,4).*

---

<sup>29</sup>

Este versículo se puede entender de distintas maneras. Para Osty, por ejemplo, los *tiempos* y los *días* son los momentos en que Dios interviene como juez para castigar y hacer desaparecer las injusticias y los crímenes en este mundo. Otros mantienen este significado para la palabra *días*, pero traducen *'ittim* del primer hemistiquio por “plazos” y explican el sentido de la frase más o menos así: Job se pregunta por qué Dios no ha establecido tiempos fijos para juzgar periódicamente a los malhechores de manera ejemplar, así los que conocen a Dios verían el triunfo de la justicia y saldrían reconfortados. De todas maneras, aquí vuelve a aparecer el tema ya enunciado en la pregunta de 21,7: *¿Cómo es posible que vivan los malvados y que aun siendo viejos se acrecienta su fuerza?*

[35]

*Elihú* arde de indignación porque los amigos de Job no fueron capaces de darle una respuesta adecuada (32,3) y considera totalmente injustificada la rebeldía contra Dios (33,12-13). Por eso, trata de corregir las argumentaciones inconsistentes y de poner un freno a lo que consideraba una audacia desmedida.

Yahvé, finalmente, reprueba a los visitantes por no haber dicho la verdad acerca de Él. En cambio, aprueba la conducta de Job, llamándolo *mi servidor* y afirmando que él sí ha hablado bien. Pero tal afirmación resulta bastante extraña, porque antes le había dirigido un doble reproche: el de oscurecer los designios divinos con palabras sin sentido (38,1) y el de haber reprobado a Dios (40,1).

Ante esta polifonía de voces disonantes, no es fácil reunir los elementos dispersos y discernir, más allá de la multiplicidad de opiniones encontradas, la unidad y la verdad del mensaje comunicado en el libro.<sup>30</sup>

### *La teofanía*

Job había deseado ardientemente encontrarse cara a cara con Dios, aunque ese encuentro pusiera su vida en peligro. También había reclamado un proceso judicial en regla (23,1-7), aun sabiendo que

*si es cuestión de fuerza, Él es el más fuerte;  
si de justicia, ¿quién podría emplazarlo? (9,19).*

---

<sup>30</sup> La casi totalidad de los críticos modernos considera que el libro de Job no fue redactado de un solo trazo. Antes de adquirir su forma actual, el texto pasó por una serie de etapas, y el conocimiento de esa “historia literaria” desempeña un papel fundamental en la interpretación del libro. De ahí la necesidad de reconstruir, en la medida de lo posible, el proceso de composición.

O. Eissfeldt ofrece un buen resumen de las distintas etapas. Ante todo, hay que separar el cuento popular (caps. 1-2 y 42,7-17) del debate poético, porque no dan la misma respuesta al problema de Job: el prólogo y el epílogo en prosa hablan de una total restauración de su fortuna; los poemas, en cambio, muestran su drama interior y el descubrimiento que realiza a través del sufrimiento. En segundo lugar, los discursos de Elihú son algo sobreañadido, ya que este cuarto visitante, a diferencia de los otros amigos, no es presentado en el prólogo ni se habla de él en el epílogo. Su intervención interrumpe el movimiento que va directamente de los discursos a la teofanía final, y la idea de que el sufrimiento es fuente de bendición, tal como la expresa Elihú, contradice lo que sugiere Yahvé acerca de la futilidad de los razonamientos humanos ante el misterio del sufrimiento. Otro fragmento añadido es el poema sobre la sabiduría (cap. 28), que no forma parte de los discursos de Job en los caps. 27-31; porque si Job hubiera pronunciado este himno a la sabiduría, no habría sido necesario que Dios, en la teofanía final, insistiera en afirmar que la sabiduría divina está muy por encima de todo entendimiento humano. Al margen de esto, cabría señalar también algunas inconsistencias en los caps. 3-27 y 29-31, que habría que atribuir igualmente a una redacción posterior.

[36]

Y en el largo monólogo final, al concluir su encendida profesión de inocencia, Job había lanzado a Dios un último desafío: *Aquí está mi firma: ¡que el Todopoderoso me responda!* (31,35). Iba dispuesto a manifestarle cada uno de sus pasos, y se acercaría a Él con la dignidad de un príncipe (31,37). Pero también sospechaba que ese encuentro con Dios lo pondría en una situación límite, de la que difícilmente saldría victorioso:

*Si alguien quisiera disputar con Él,  
no podría responderle ni una vez entre mil...  
¡Cuánto menos podría replicarle yo  
y aducir contra Él mis argumentos!* (9,3.14).

Ahora Dios le ofrece la oportunidad de ese encuentro cara a cara, desvirtuando así el reproche de mutismo e indiferencia que Job le había dirigido tantas veces. Ya el simple hecho de ponerlo ante sí como interlocutor era una manifiesta señal de reconocimiento. Pero Yahvé va más allá, y quiere entablar el diálogo en el nivel más radical: el de dos libertades que se buscan, reconociéndose y afirmándose recíprocamente. Por eso, antes de iniciar el diálogo, quiere dejar bien establecido que Job tiene derecho a replicar:

*¡Ajústate el cinturón como un guerrero:  
yo te preguntaré, y tú me instruirás!* (38,3).

Esta frase está cargada de ironía, y la misma ironía punzante aflora constantemente en las palabras de Yahvé.<sup>31</sup> Pero esa ironía no intenta disminuir a Job, porque en tal caso la reivindicación de la gloria divina implicaría la degradación del hombre. Al contrario: Dios quiere que Job reconozca sus propios límites, pero también quiere que ese acto de humildad se despliegue sobre un fondo de dignidad y de nobleza. Es decir que la ironía, en este contexto, cumple una función precisa: es parte esencial de la pedagogía de Yahvé, que trata de hacer ver a Job, y a través de él a todas las generaciones futuras, cuál es la actitud correcta del hombre ante Dios, incluso en medio de los peores sufrimientos. Por eso su ironía es benévola y paternal desde el principio hasta el fin.

Por otra parte, era evidente que el encuentro debía culminar en el diálogo. Job, después de haber hablado tanto, debía hablar otra vez

---

<sup>31</sup>

El libro de Job se caracteriza por las frecuentes insinuaciones irónicas: hiriente ironía en las invectivas de los amigos, ironía áspera y mordaz en las réplicas de Job (cf. 12,2), ironía cargada de autosuficiencia en los discursos de Elihú. Las preguntas de Yahvé a Job, en cambio, no sólo contienen toques irónicos aislados, sino que una ironía punzante atraviesa todo el discurso.

[37] para responder a la interpelación divina. Pero antes tenía que escuchar la voz del Señor, para no incurrir en un error parecido al que había cometido en el pasado. Si él había interpretado erróneamente el silencio divino, ¿no podía equivocarse también sobre el significado de esta teofanía? Era necesario, por lo tanto, que Yahvé tomara la palabra y pusiera desde el comienzo las cosas en su punto. Lo cual significa que estos discursos de Yahvé, lo mismo que la ironía, tienen una clara intención pedagógica. Pero esa pedagogía está al servicio de la teología.

### *El escenario cósmico*

Como en las antiguas teofanías que manifestaban la temible omnipotencia de Yahvé (Sal 18,8-16; Nah 1,3; Ez 1,4), el encuentro se produce en el marco cósmico de la *tempestad*. Este escenario cumple una función importante, porque hace resaltar todavía más la trascendencia divina. Incluso cuando está muy cerca del hombre, Yahvé es siempre el Dios santo, el totalmente Otro, radicalmente distinto de todo lo creado: a la vez *mysterium tremendum et fascinans*. El revela su nombre a Moisés, pero primero le exige que se quite las sandalias y se acerque con cautela, porque el suelo que estaba pisando era una tierra santa (Ex 3,5). El simbolismo de la tempestad, que es al mismo tiempo temible y bienhechora, cuadra muy bien con este misterio: ella retuerce las encinas y hace saltar al Líbano como un novillo (Sal 29,5-9), pero también trae la lluvia que fecunda la tierra y sacia la sed.

### *Las preguntas de Dios*

A lo largo de todo el diálogo poético, Job había estado poseído por la pasión de saber. El testimonio más claro de esa pasión son las preguntas que en ningún momento dejó de formular. Él quería conocer el porqué de su destino, la razón de su desdicha, el revés de la trama. La suya era una búsqueda animada por la angustia del que está en plena lucha y no por el desapegado interés del espectador que contempla la lucha desde fuera. Pero Job sabía muy bien que esa verdad no le vendría del mundo, porque su mundo ya no emitía ningún signo y carecía de señales indicadoras. Sólo en Dios podía estar la clave del enigma, y la revelación de la verdad tendría para él un efecto *liberador*: al sacarlo de la intolerable incertidumbre en que se encontraba, le haría comprender el porqué de lo sucedido y le devolvería la paz.

[38]

Así, en medio de su angustia, Job vivía a la espera del Dios ausente. Por eso el silencio de Dios desempeña un papel decisivo en la trama del libro: sin ese largo y desconcertante silencio, la experiencia de Job no habría alcanzado el máximo de intensidad; la crisis no habría llegado hasta el fondo y la conquista de la verdad perdida habría sido un paso poco menos que insignificante.

Dios considera a Job merecedor de una respuesta. Pero su respuesta no es la que Job había esperado, porque los discursos de Yahvé no responden en forma directa y ordenada a las preguntas de Job. No explican, por ejemplo, el porqué del sufrimiento, ni tratan de esclarecer los designios de Dios sobre el mundo. Su propósito es deshacer el texto imaginario que Job se había forjado, y por eso están hechos de preguntas que echan por tierra sus pretensiones. Después del torbellino de sus preguntas, Job tiene que escuchar las de Dios, y esto lo convierte de cuestionador en cuestionado, hasta llegar a la pregunta decisiva:

*¿Quieres realmente anular mi sentencia  
y condenarme a mí, para justificarte? (40,8).*

Al no referirse expresamente a las preguntas de Job, la respuesta de Yahvé parecía soslayar la verdadera cuestión. Sus discursos, en efecto, se refieren casi exclusivamente al cuidado que Él pone en la marcha del cosmos, siendo así que Job nunca había puesto en duda el señorío divino sobre el universo. Lo que sí había criticado era la manera con que Dios utiliza a veces la creación para hacer fracasar los proyectos humanos, incluidos los de la persona inocente. Por lo tanto, lo que él pretendía era que Dios le hiciera ver la coherencia y el sentido de los planes divinos sobre la existencia de cada individuo.

Pero lo que al principio parecía un enorme desvío era el camino que llevaba a una meta precisa: las preguntas de Yahvé querían enfrentar a Job con sus propios límites. Así, este desplazamiento en el eje del diálogo manifestaba una intención educativa y la voluntad de no entrar en el sistema de imágenes en que Job se había encerrado: Dios juez, Dios hostil, Dios cruel.

Después de escuchar la respuesta de Yahvé, Job no encuentra una explicación definitiva e intelectualmente satisfactoria del porqué de sus padecimientos. La realidad del mal sigue siendo un problema abierto, que desafía cualquier intento de explicación racional. Pero él ha vivido con toda intensidad una experiencia que lo lleva a un doble descubrimiento. Por una parte, toma clara conciencia de sus propias limitaciones; por la otra, se le hace presente el misterio de Dios, que sobrepasa infinitamente todo lo que un ser humano es capaz de entender.

[39]

Hasta aquel momento, Job había rechazado con obstinación la teología de sus amigos, pero seguía prisionero de sus mismos esquemas. Al interpretar sus padecimientos como un rechazo por parte de Dios, reclamaba implícitamente que su fidelidad fuera recompensada con una felicidad permanente. Su error era el mismo que el de sus visitantes: juzgaba la justicia, la sabiduría y el amor de Dios con una medida humana y atribuía a Dios un sentido de la justicia basado en la idea comercial de la compra y de la venta (*do ut des*). Job insistía en los derechos que el hombre adquiere con su conducta moral. Se encerraba, por así decirlo, en una especie de “no temía a Dios de balde” (1,9). Ahora sabe que no es así. Y esto es fruto de una experiencia:

*De oídas había tenido referencia de ti,  
pero ahora te han visto mis ojos (42,5).*

Así, desde el abismo de su desesperación y de su angustia, Job llega a una afirmación:

*Sí, yo hablaba sin entender,  
de maravillas que me sobrepasan y que ignoro...  
Por eso me retracto,  
y me arrepiento en el polvo y la ceniza (42,3.6).*

Ahora el lenguaje ha cambiado de tono. Job ha salido transformado de su encuentro con Dios, y ya no se expresa con el ardiente apasionamiento de sus discursos anteriores. Su forma de hablar es mesurada y serena, y su afirmación tiene un contenido preciso: es la expresión de su *no saber*, de la falta de conocimiento que había detrás de todo lo que había dicho antes: *Yo hablaba sin entender*.

A primera vista, se trata de un resultado puramente negativo. Pero en realidad es mucho más que eso, porque el reconocimiento de la propia ignorancia es la condición primera e indispensable para llegar al auténtico conocimiento. No hay nada más contrario al saber que la ilusión de saber, y para conocer realmente es preciso reconocer primero que no se sabe: tomar conciencia de las propias carencias y lagunas, de los obstáculos que cierran el acceso a la sabiduría, de las rupturas que es preciso realizar. La ignorancia más grave y peligrosa de todas, la que origina todos los errores, es la que no sabe y cree saber. Al fin de cuentas, las preguntas de Yahvé no tenían otra finalidad que despertar en Job la conciencia de esta ignorancia.

Para entrar en el misterio de Dios, Job necesitaba desprenderse de su propia sabiduría y renunciar a ver en sí mismo la norma última del mundo y de la historia. Y este reconocimiento de su no saber lo introdujo en una nueva relación con Dios. Ya no buscó más en Él protección y seguridad, sino que sobrepasó -negándola- su anti-

[40] gua relación imaginaria (Dios juez, Dios Cruel, Dios arquero que dispara sus flechas) y descubrió el ser mismo de Dios: Dios como misterio insondable, *Dios por si mismo*.

Con demasiada frecuencia, el lenguaje religioso está inficionado de motivaciones utilitaristas y de consideraciones sobre el éxito personal y social. Tales motivaciones son bien conocidas: Dios es necesario para explicar la existencia y el orden del mundo, para fundamentar la moral, para hacer más llevadera la vida, para reformar la sociedad. Otras veces la argumentación se vuelve más sutil. En un primer momento se trata de infundir temor, trazando un cuadro sombrío del mundo y de la vida. Luego, cuando todo parecía absurdo, perdido e insalvable, se hace entrar a Dios como la solución de todos los problemas y el remedio de todos los males. En todos estos casos, Dios es algo "útil". Se le asigna un papel, se le hace cumplir una función, y si no representa el papel que se le había confiado, el pensamiento utilitario manifiesta su desengaño y afirma que Dios "no funciona".

Esta pretensión de "probar" a Dios con el argumento de su utilidad o conveniencia lo reduce, de hecho, a la condición de medio y no de fin. Dios ya no es el principio y el fin de todo, sino que hay algo más codiciado que se intenta alcanzar por medio de Él. No es tampoco el centro de todo, sino que es puesto al servicio de algo distinto de sí mismo, como si solo *mediatizándose* (es decir, dejando de ser Dios) pudiera adquirir precio estimativo y dignidad.

En contra de todos estos usos y abusos de Dios, el libro de Job afirma a *Dios por si mismo*. Al término de su trayectoria, Job se ha encontrado con Dios y lo reconoce como tal: ya no piensa más en utilidades y beneficios, ni pretende tener razón contra Él; no se declara inocente, ni reclama que Dios reconozca su justicia y le devuelva su honor. La suya es una fe que lleva en sí misma su sentido, sin necesidad de fundamentarse en motivaciones o fines ajenos a ella misma. De este modo, la teología afirmada en el libro abre un nuevo camino a la vivencia de la fe.

Ese nuevo camino comienza con una entrega confiada en las manos de Dios. Pero sería un error pensar que tal entrega implica una caída en el quietismo o en la pura pasividad. Al confiarnos enteramente a Dios, como dice D. Bonhoeffer, "ya no nos tomamos en serio nuestros propios sufrimientos, sino los sufrimientos de Dios en el mundo" y "velamos con Cristo en Getsemaní".<sup>32</sup> Pero es necesario

---

<sup>32</sup>

Cf. D. Bonhoeffer, *Resistencia y Sumisión*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1983, pág. 258.

[41] afirmar primero a Dios por sí mismo, para que todo lo demás sea dado por añadidura (Mt 6,33).

### **Actualidad del mensaje de Job**

Dar de nuevo a Dios el lugar que le corresponde, en la vida personal y en la sociedad, es una urgente necesidad actual. Para lograrlo, es indispensable revalorizar la experiencia y el testimonio de aquellos que realmente se han encontrado con Él. El poeta de Job ha sido uno de ellos, aunque conviene tener presente que ese encuentro se produjo cuando la revelación aún no habla llegado a su plenitud (cf. Heb 1,1-2). Aquella experiencia tiene entonces una esencial limitación, pero no por eso es menos válida. Al contrario: al afirmar de un modo tan contundente la trascendencia de Dios y la infinita distancia que lo separa del mundo, la experiencia de Job lleva al primer plano una dimensión de la realidad divina que no se debe perder de vista ni siquiera cuando se afirma que Dios es amor. Porque si faltara esta dimensión, Dios sería un fragmento idealizado del mundo, una proyección del espíritu humano, o una apariencia sin fundamento. Pero habría dejado de ser Dios.

Antes de llegar a este descubrimiento, Job debió recorrer un largo y doloroso camino. Solo al término del trayecto, cuando el resplandor de la teofanía le hizo vislumbrar el abismo que se interponía entre Él y Dios, tuvo clara conciencia de encontrarse desnudo frente al totalmente Otro y de no ser más que polvo y ceniza en su presencia.<sup>33</sup> Ese acto de adoración era el homenaje absoluto de la criatura finita al Dios incondicionado y santo. Pero al exclamar: *Ahora te han visto mis ojos* (42,4), Job hizo algo más que dar cuenta del engeguamiento que produjo en él la luz divina. En sus palabras también estaba presente la fascinación que ejerció sobre él la presencia que atrae, arrebatada y cautiva.

De este modo, la experiencia de Job sitúa al lector del libro en el punto decisivo. Cuando la insondable santidad de Dios sale al en-

---

<sup>33</sup>

Las hierofanías (es decir, las manifestaciones de lo sagrado en cualquiera de sus formas) irradian una fuerza misteriosa y temible de la que es necesario protegerse. Por este motivo, las religiones primitivas rodean lo sagrado de prohibiciones, tabúes y ritos de purificación, que están envueltos casi siempre en una atmósfera de fatalismo y de magia. En las religiones superiores, la experiencia de lo sagrado presenta rasgos más complejos, que van desde el recogimiento, la adoración y el temor de Dios hasta la penitencia, la expiación y la exigencia de renovación moral.

[42] cuento de un hombre, la realidad divina se hace presente con una intensidad tal que todo lo demás pierde consistencia y queda relegado a un segundo plano. El resplandor de su luz es tan violento que los ojos no pueden soportarlo. Pero sólo así Dios entra *realmente* en la esfera de la vida humana: exigiendo ser colocado en el centro de todo, como el punto gravitacional de toda aspiración y el criterio de toda valoración. Dios es el Bien absoluto y autosuficiente; todo lo demás es transitorio, inconsistente y efímero. Pero esto no quiere decir que los otros valores deban quedar anulados. Al contrario: la referencia a Dios los afirma en su alcance relativo, y de ese modo los fecunda, enriquece, profundiza y purifica. Más aun: de Él irradian impulsos, motivaciones y orientaciones para los demás valores -estéticos y morales- y aun para la vida cultural y social. Lo que no debe entenderse en el sentido de que se desee hacer de Dios un instrumento, o que se lo pretenda valorar sobre la base de su utilidad, sino más bien en el sentido de que los valores se disponen en un orden jerárquico cuyo fundamento inviolable es el mismo Dios.

Sin embargo, sería pueril creer que esta experiencia de Dios puede abrirse camino fácilmente. Son muchos los impedimentos que se le oponen, tanto individual como colectivamente. Está en primer lugar el escepticismo religioso, que ha echado raíces muy hondas en la cultura moderna. Somos herederos de varios siglos de duda religiosa. Se nos ha enseñado a no fiarnos de nada, a someterlo todo al juicio de la razón. De ahí que para muchos sea difícil creer, porque no pueden tener la fe irreflexiva de la gente simple,<sup>34</sup> o porque piensan, como Freud, que la fe religiosa es una supervivencia infantil,<sup>35</sup> o consideran, lo mismo que Nietzsche, que las religiones son asunto de la gente inculta y del “populacho” (“He sentido la necesidad de lavarme las manos cada vez que me he puesto en contacto con personas religiosas”, dice con desprecio Nietzsche). Por otra parte, y sin llegar a ese extremo, son bastante numerosos los que opinan que las ventajas del progreso nunca llegarán a los pueblos más atrasados, a menos que se los libere de todas sus costumbres primitivas, empezando por la religión. Y no menos influyentes son ciertos impedimentos de tipo psicológico, como el narcisismo subyacente en el individualismo de la sociedad moderna, “que se niega a cualquier cosa que sea im-

---

<sup>34</sup> C.E.M. Joad, *The recovery of Belief* Faber & Faber, Londres, 1952, págs. 19-21.

<sup>35</sup> Es verdad que un gran número de personas se detiene en una religiosidad indefinida, ligada a un impulso irracional y adherida a unos cuantos símbolos infantiles, celosamente defendidos contra toda posible amenaza.

[43] puesta, aunque el que la imponga sea el mismo Dios” (Rümke). Por último, las innumerables “miserias del mundo” son tal vez el obstáculo más insidioso que encuentra la fe, porque resulta más difícil creer en la bondad divina cuando “todas las desgracias me pasan a mí”.

Es verdad que en este mundo cambiante nadie escapa del todo a la duda y a un cierto escepticismo. Sin embargo, no es menos cierto que los escépticos en un terreno son creyentes convencidos en otro, y cuando se pretende dejar de lado a Dios aparecen de inmediato uno o varios sucedáneos. Todo ser humano, en efecto, rinde culto a un absoluto, aunque no tenga conciencia explícita de ello. Abiertamente o en secreto reconoce algún valor incondicional, porque cada uno experimenta en lo más hondo de sí mismo la necesidad de hallar un fundamento para su existencia. Y donde el ídolo que uno se fabrica a su imagen y semejanza ocupa el lugar de Dios, la falsedad de la posición adoptada pone a los individuos o a los grupos en conflicto con la realidad. Estos pueden sentir entonces que algo no está en regla, pero ese error fundamental hace difícil reconocer dónde está el trastorno y cuál es su verdadera causa.

### **El aporte del libro de Job**

Según los primeros capítulos del Génesis, la creación originaria era “muy buena” (Gn 1,31) y en ella no existía el sufrimiento. En la nueva creación, totalmente redimida, tampoco habrá muerte, ni quejas, ni dolor (Ap 21,4). Es decir que el sufrimiento, según la Biblia, está ligado a la condición de la humanidad pecadora. Es un signo del desorden introducido en la creación por la rebeldía contra Dios (Rom 8,20).

Por tanto, el sufrimiento no es un acontecimiento natural y, por así decirlo, neutro. Es una *anomalía*, que está en relación directa con el pecado. Pero esta relación entre el dolor y el pecado había sido mal interpretada por la teología que sustentaba el así llamado “principio de la retribución”: al afirmar que es aquí abajo, *en la tierra* (Prov 11,31; cf. 2,21; 10,30b), donde se ejecutan *todos* los juicios retributivos de Dios, la sabiduría tradicional prometía a los justos toda clase de bienes: una buena esposa, muchos hijos, paz, prosperidad, salud, larga vida y un recuerdo duradero y bendito en la memoria de los hombres.<sup>36</sup> El malvado, en cambio, *huye sin que nadie lo persiga* (Prov 28,1), se acortan sus años (Prov 10,27) y se extingue su lámpara (Prov 13,9), porque

---

<sup>36</sup>

Cf. Sal 34,10; 37,29; 112,6; 127,3-5; 128,8; Pr 3,2.23-26; 10,30; 13,22; Eclo 2,9; 15,6; 26,3, etc.

*muerte, sangre, rivalidad y espada,  
adversidad, hambre, destrucción y flagelo:  
todo esto fue creado para los impíos  
y a causa de ellos sobrevino el diluvio (Eclo 40,9-10).*

Contra la doctrina de la retribución inmediata, que liga la justicia divina a los méritos humanos y suscita el escándalo del sufrimiento de los inocentes, alzó su vehemente protesta el libro de Job. Esa protesta dejaba intacto el misterio del sufrimiento del inocente, que tanto había torturado a los salmistas (cf. Sal 39; 49; 73) y que también estaba presente en algunos pasajes proféticos (cf. Jer 15,18). Sin embargo, el libro de Job realiza un aporte decisivo al *separar el sufrimiento del pecado personal*: Job sufre a pesar de su inocencia, y esta realidad desmiente la teoría de sus “tristes consoladores”.

Pero el poeta se sirve del misterio del sufrimiento para sondear el misterio de Dios. Pretender que existe un nexo infalible entre la perfección moral del hombre y su felicidad terrena, era concebir a Dios como un hombre de negocios que establece relaciones comerciales con sus clientes. Era, sobre todo, una forma de rebajar la trascendencia divina, aprisionando la justicia y la realidad misma de Dios en un molde demasiado humano. Al criticar esta teoría, el poeta ponía al desnudo los peligros de una teología que convertía la alianza en un convenio del tipo *do ut des* y en una obligación contractual que cercenaba la libertad del Creador. El pueblo de Israel había pensado muchas veces que su justicia le confería un derecho frente a Dios, y ahora Job incurría en el mismo error.

Sin embargo, el libro de Job no es el único texto del Antiguo Testamento que ayuda a esclarecer el misterio de la existencia humana vivida en el dolor. Hay otros pasajes que vuelven sobre ese mismo tema y amplían aún más el horizonte de la fe. Entre estos ocupan un lugar preeminente los llamados “Cánticos del servidor de Yahvé”.<sup>37</sup> En el cuarto poema,<sup>38</sup> sobre todo, el sufrimiento del servidor

---

<sup>37</sup>

A fines del siglo pasado, el exégeta alemán B. Duhm aisló varios pasajes del Déutero-Isaías (los “Cantos del Servidor sufriente”) y los estudió como unidades literarias independientes, sin tener en cuenta el contexto inmediato. A partir de entonces, la interpretación de esos textos tomó una orientación bien precisa, aunque varias cuestiones continuaron siendo objeto de interminables debates: en primer lugar, la delimitación exacta de cada poema; luego, el autor de los cantos (¿fue el mismo Déutero-Isaías, o uno de sus discípulos los compuso más tarde y los insertó entre los oráculos proféticos de su maestro?); por último, la identificación del Siervo sufriente (el problema más difícil y debatido de todos). Hoy se está abriendo camino una nueva corriente, que rechaza sin más la hipótesis clásica y procura leer cada texto en su contexto, sin establecer entre ellos ninguna conexión especial y tratando de establecer, en cada caso particular, cuál es la persona o la colectividad a la que el texto se refiere. En cualquiera de estas dos opciones exegéticas, lo cierto es que allí se habla de una misión que es preciso cumplir a través del sufrimiento, e incluso con la ofrenda de la propia vida. Cf. Claude Wiéner, *El segundo Isaías*, Cuadernos Bíblicos 20, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1978, págs. 53 ss.

<sup>38</sup>

Cf. Is 52, 13-53, 12.

[45] aparece como parte esencial de su misión redentora: *Fue traspasado por nuestras rebeldías y triturado por nuestras iniquidades. El castigo que nos da la paz recayó sobre él y por sus heridas fuimos sanados* (Is 53,5). No es de extrañar, entonces, que el Nuevo Testamento haya leído estos poemas como una prefiguración profética de la persona y la obra de Cristo (Mt 8,17).

De ahí que el Nuevo Testamento haya ampliado mucho más las perspectivas abiertas por estos pasajes del Antiguo. En efecto: al asumir plenamente la condición humana, Jesús asumió también el sufrimiento y la muerte (Heb 2,14- 18). Ya antes de comenzar su misión de “anunciar la buena noticia a los pobres”, Él sabía muy bien que no podía llevarla a cabo sin afrontar obstáculos y contratiempos de toda índole. Debía contar, sobretodo, con la incomprensión de muchos, porque esa buena noticia, contrariamente a lo que esperaba del Mesías la mayor parte de sus contemporáneos, no era un mensaje que se impondría triunfalmente; debía ser aceptada y creída, puesto que la entrada en el Reino exigía una opción fundamental: era preciso nacer de nuevo, poner la mano en el arado sin volver la vista atrás y entrar por la puerta estrecha; en una palabra: volver a pensarlo todo en función del Reino.

Luego, en el ejercicio concreto de su misión, Jesús desplegó día tras día una actividad extenuante: urgido por la necesidad de proclamar la buena noticia del Reino, primero en toda la Galilea y luego en Jerusalén, tuvo que llevar un modo de vida itinerante, hecho de largas y fatigosas caminatas, y sin tener un lugar donde reposar su cabeza. Cuando se desplazaba de un lugar a otro, iba en busca de los pecadores y los excluidos, porque no eran los sanos, sino los enfermos, los que tenían necesidad del médico. Esta preferencia de Jesús por los pobres, lo mismo que su acercamiento a los pecadores y la leve ironía con que hablaba de los “buenos y justos”, le atrajeron rápidamente la oposición de los fariseos, y la consecuencia de esta oposición fueron las duras controversias que debió mantener con sus adversarios. Y tampoco hay que olvidar el punto de partida: Jesús, según la

[46] estimación general, era el hijo de José, un obrero de Nazaret, y nada bueno podía salir de ese pequeño pueblo perdido (Jn 1,46).

Jesús no teorizó acerca del sufrimiento ni lo buscó como un valor en sí mismo. Una mística dolorista, que se complace en atormentarse y busca el dolor directa y ávidamente, es una perversión contraria a su espíritu. Tampoco sobrellevó el dolor con estoicismo, como si su ideal hubiera sido soportar los propios padecimientos sin ninguna emoción y contemplar impasiblemente el dolor de los demás. Al contrario: sintió compasión por su pueblo, “porque eran como ovejas sin pastor” (Mc 6,35), y curó las enfermedades y dolencias. Pero si no buscó el sufrimiento por el sufrimiento mismo, buscó, eso sí, con fidelidad inquebrantable, cumplir la misión que el Padre le habla confiado. Y en el cumplimiento de su misión *encontró* el sufrimiento y la muerte en la cruz. El dolor y la muerte formaban parte de su misión, como son parte inalienable de toda existencia humana. Jesús los asumió como tales, y así les dio un nuevo sentido; o mejor dicho: en la vida y en la pasión de Cristo, que culmina en la resurrección, es Dios mismo el que da sentido al dolor, porque Él “estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo” (2 Cor 5,19). De ahí que el sufrimiento ya no pueda ser considerado como expresión del silencio y de la ausencia de Dios.

El evangelio de Jesús comienza donde termina el libro de Job. A Job le fue revelada únicamente la incomprehensibilidad del misterio de Dios. La vida de Jesús, y sobre todo su muerte en la cruz, nos hacen ver, en cambio, que el sufrimiento puede ser asumido y vivido como un medio de redención. De ahí que la expresión gozo *en el dolor*, tan característica del NT, sea paradójica solo en apariencia. El “alimento” de Jesús era hacer la voluntad del Padre y llevar a cabo su obra de salvación (Jn 4,34). Esta era para Él la mayor fuente de alegría, y nada en el mundo podía arrebatarse el gozo de estar llevando a su pleno cumplimiento el designio salvífico de Dios.

Así Jesús propuso un modelo que luego sus discípulos recogieron como herencia. Por eso el dolor y la cruz ya no fueron para los cristianos discípulos una fatalidad que debía sufrirse pasivamente. Eran el modo más perfecto de identificación con Cristo en la vida y en la muerte, ya que Él había aceptado sufrir porque sin esa aceptación no habría podido dar cumplimiento a su obra redentora. Y sus discípulos más inmediatos, a ejemplo suyo, tuvieron que recorrer, cada uno de un modo distinto, el camino de la cruz. Pablo de Tarso, que fue uno de ellos, se consagró por entero al servicio de su misión evangelizadora, y esto lo convirtió en objeto de hostilidad, de sospecha y envidia, y aun de persecuciones y amenazas de muerte. En este sen-

[47] tido, algunos pasajes de sus cartas son en extremo elocuentes, como aquel en que se defiende de sus detractores: “¿Son ministros de Cristo? Vuelvo a hablar como un necio: yo lo soy más que ellos. Mucho más por los trabajos, mucho más por las veces que estuve prisionero, muchísimo más por los golpes que recibí. Con frecuencia estuve al borde de la muerte, cinco veces fui azotado por los judíos con los treinta y nueve golpes, tres veces fui flagelado, una vez fui apedreado, tres veces naufragué y pasé un día y una noche en medio del mar. En mis innumerables viajes pasé peligros en los ríos, peligros de asaltantes, peligros de parte de mis compatriotas, peligros de parte de los extranjeros, peligros en la ciudad, peligros en lugares despoblados, peligros en el mar, peligros de parte de los falsos hermanos, cansancio y hastío, muchas noches en vela, hambre y sed, frecuentes ayunos, frío y desnudez. Y dejando de lado otras cosas, está mi preocupación cotidiana: el cuidado de todas las iglesias. ¿Quién es débil sin que yo me sienta débil? ¿Quién está a punto de caer sin que yo me sienta como sobre ascuas?” (2 Cor 11,23-29).

El dolor forma parte de la existencia cristiana. La vida cristiana es verdaderamente tal en la medida en que brota de la unión con Cristo, y el encuentro personal con Él pasa siempre por la cruz. Seguir a Cristo es ir detrás de Él llevando la cruz (Mc 8,34). Pero llevar la cruz no es ante todo sufrir y morir, y menos aún complacerse masoquícticamente en los aspectos penosos de la vida. Es, por el contrario, *vivir en la libertad y el gozo de la entrega a Dios y a los demás*. Por eso, el gozo en el sufrimiento es expresión de la existencia cristiana en la fe: significa *ya ahora* participación en el gozo que será total y definitivo cuando Dios enjugue toda lágrima y no haya más muerte ni dolor, porque todo lo viejo se habrá desvanecido (Apoc 21,4).

### **Reflexión final**

El dolor, en cuanto tal, es doblemente penoso, porque al mismo tiempo que hace sufrir plantea un angustioso interrogante. Este interrogante no brota solamente del dolor físico o espiritual que experimenta uno en sí mismo, sino también del que padecen los demás, sobre todo los niños. Como todo interrogante, le pregunta por el sentido del sufrimiento está reclamando una respuesta. Pero todas las respuestas son en definitiva insuficientes; porque la felicidad y el placer parecen llevar su sentido en sí mismos; en cambio, los gritos de dolor que brotan del mundo entero nos entregan a la más completa absurdidad. La filosofía y la teología no saben qué decir cuando in-

[48] *tentan explicarlos* con argumentos racionales, porque el drama del dolor humano es demasiado grande para que pueda caber en los estrechos límites de una teoría. Hay en este mundo demasiado sufrimiento inmerecido para que la desgracia pueda ser racionalizada ética u ontológicamente, y más vale reconocer con franqueza que es imposible tematizar el sentido universal de la historia humana, en la que el mal y el dolor son componentesineludibles.

Cuando el pensamiento razona fríamente, puede encontrar argumentos para justificar la necesidad del sufrimiento, ya sea encuadrándolo como un ingrediente necesario en la totalidad de un orden cósmico eterno y armonioso, o bien interpretándolo como un peldaño obligatorio en el gran proceso de la evolución, o haciéndolo remontar incluso hasta el interior del mismo Dios. Pero ninguna de esas teorías resuelve por completo el enigma, y mucho menos ha logrado acallar el dolor de los que sufren: el sufrimiento, en cuanto tal, no lleva adscrito ningún sentido que sea obvio o que esté dado al entendimiento de manera inequívoca e inmediata.

O dicho con otras palabras: la Cruz es escándalo, piedra de tropiezo (1 Cor 1,23). Sigue siendo Cruz en la medida en que es un escándalo para el entendimiento humano; pero deja de serlo apenas se trata de encuadrarla en un marco de pretendida racionalidad. Más aún: como ha escrito Schopenhauer, el dolor se resiste de tal manera a todo intento de explicación, que todas las interpretaciones, aun la aparentemente más satisfactoria, no es sólo una “interpretación absurda” sino también una “amarga burla”.

Esto quiere decir que *el sufrimiento no tiene un sentido en sí mismo, sino que es preciso dárselo*. Tal necesidad es tanto más urgente cuanto que se trata de una experiencia humana universal, de la que nadie está exento. Todos los seres humanos, incluso los niños pequeños, están a merced de innumerables experiencias dolorosas, y el que soporta esas experiencias se ve forzado a darles (o a negarles) un sentido, más con la manera concreta de afrontarlas y vivirlas que con razonamientos, ideas y palabras. Del valor positivo o negativo que cada uno confiere a la cuota de sufrimiento que le ha tocado en suerte (y aquí las reacciones son casi siempre ambiguas, ya que no se reducen simplemente a un sí y un no) dependen las distintas actitudes que se asumen frente al sufrimiento. Por eso, no todos lo sobrellevan con la misma entereza: unos lo soportan con animosa serenidad; otros, en cambio, no saben sufrir y nunca terminan de aprender el oficio del dolor. Porque este misterio, como el de la muerte, es un enigma que se le plantea a cada uno con un sesgo particular, y no hay una fórmula válida para todos, sino que cada uno tiene que dar personalmente su propia respuesta.

[49]

Pero si la razón fracasa siempre que pretende esclarecer el fondo del misterio, puede, en cambio, crear un “horizonte de sentido” que permita asumir el sufrimiento como una experiencia valiosa y constructiva. Es lo que hicieron los griegos cuando descubrieron que el hombre posee una facultad extraordinaria *-la de aprender en la escuela del sufrimiento-* y dejaron grabada esa ley universal en un juego de palabras imposible de reproducir en otra lengua: *pathéin / mathéin*, “padecer / aprender”. Ya Hesíodo había abierto el camino, cuando dijo que “padeciendo el necio aprende” (*Trab.*, 218). Pero es en las tragedias de Esquilo donde esta idea encuentra su expresión más impresionante. Zeus, el dios que gobierna con mano vigorosa la nave de los destinos humanos, ha establecido esta norma válida para siempre: *páthei mathos* (*Agam.*, 176 ss). Es decir que las experiencias dolorosas son fuente de conocimiento, porque el dolor hace reflexionar, y de esa reflexión brota una sabiduría que no se podría alcanzar por otros medios.<sup>39</sup> Por otra parte, el acceso a la sabiduría exige una lenta maduración, ya que la madurez sólo se alcanza con el paso del tiempo. De ahí que aparezcan asociados, en los textos de Esquilo, el valor pedagógico del sufrimiento y la enseñanza que proporciona el tiempo: “Todo lo enseña el tiempo a medida que envejece” (*Prom.*, 981).<sup>40</sup>

Hoy en día, en cambio, se tiende a ver en el dolor una molestia en extremo desagradable, que debe ser combatida por todos los medios posibles. Más que la reflexión sobre el sentido del dolor, lo que realmente interesa es el modo de evitarlo y aun de eliminarlo por completo. Ante la cruda realidad de una persona enferma o dolorida, el médico puede plantearse la pregunta existencial sobre el porqué del mal y del sufrimiento en el mundo. Pero su preocupación más apremiante es la de aliviar al enfermo y lograr que recupere la salud. Se da por supuesto que el dolor no debe existir, y esto basta para justificar la lucha contra la enfermedad y la muerte, como también contra cualquier otro padecimiento o incomodidad.

---

<sup>39</sup>

La idea de que el sufrimiento es fuente de sabiduría se mantiene vigente aun hoy en día, y pertenece al acervo cultural de muchos pueblos. La poeta brasileña Carolina María de Jesús escribe en su diario: “Brasil necesita ser gobernado por una persona que haya conocido el hambre. El hambre es también una maestra... los que gobiernan nuestro país ahora son los que tienen dinero, los que no saben lo que es el hambre, o el dolor, o la pobreza”.

<sup>40</sup>

Una idea semejante se vuelve a encontrar en los escritos sapienciales del AT, aunque, naturalmente, esta idea se expresa y desarrolla en un contexto teológico distinto. Cf. *Revista Bíblica* 48 (1986) 145ss.

[50]

La sociedad moderna es exigente en este punto. Reclama la aplicación de todos los recursos disponibles para combatir y evitar el sufrimiento, y la medicina es sin duda una de las instancias más competentes en la lucha contra el dolor. Pero esta instancia no es la única. Así, por ejemplo, cualquiera que se dedica a participar activamente en la vida política sabe muy bien que su cometido principal tendrá que ser el de mejorar las condiciones de vida y el de promover el bienestar y la seguridad para la mayoría de la población.<sup>41</sup>

Sin embargo, los brillantes resultados obtenidos, sobre todo en el campo de la medicina, no han logrado erradicar por completo la realidad del sufrimiento. El dolor en todas sus formas sigue siendo una lacerante realidad en el mundo, y la posibilidad de un tratamiento quirúrgico indoloro o de un rápido auxilio médico en un accidente no elimina la ansiedad y la angustia, ni aumenta la alegría de vivir. Es preciso reconocer, además, que la lucha contra los innumerables padecimientos de los seres humanos no se libra con la misma decisión en todos los frentes. En los países industrializados se hacen denodados esfuerzos para obtener un remedio contra las enfermedades, pero no se trabaja con la misma resolución para erradicar, fuera de las propias fronteras, los males que afligen a la inmensa mayoría de la población mundial: la miseria, el hambre, la muerte por inanición, las epidemias y las condiciones de vida insalubres.

Por lo tanto, siempre queda un lugar para *la pregunta por el sentido del sufrimiento*. Más aún: sería un error creer que la lucha contra el dolor no exige ninguna reflexión acerca del fenómeno mismo. Esta reflexión es más necesaria todavía cuando se trata del sufrimiento psíquico, porque este proviene en gran medida de las perversiones existentes en las relaciones humanas: la comunidad familiar y laboral, la educación, ciertas costumbres, la falta de solidaridad colectiva y otras circunstancias sociales engendran innumerables padecimientos, y esto obliga a una reflexión que lleve a descubrir las causas de tantos sufrimientos, y a mitigar, en la medida de lo posible, sus efectos perniciosos.

En ningún momento hay que olvidar, sin embargo, que la historia es testigo de la incapacidad humana para instaurar una sociedad sin deformidades y sin dolor. Incluso se suele hablar, con toda razón, de esa “tendencia demoníaca” que atraviesa el curso entero de la historia humana, y que siempre vuelve a emerger a pesar de todos los

---

<sup>41</sup> Se ha originado una algofobia o miedo al dolor que en su desmesura se ha convertido incluso en una plaga y tiene por consecuencia la pusilanimidad que acaba por imprimir un sello a toda la vida.

[51] esfuerzos y de las más bellas intenciones. El mal y el dolor infligido y padecido son una mancha negra en el interior de la historia, y no se ve la posibilidad inmediata de borrar esa mancha mediante la crítica social y la praxis que de ella resulta, Y aun mirando a largo plazo, parecería que la historia real no ofrece garantía ni esperanza segura de una reconciliación y una paz definitiva en el horizonte puramente intraterreno.

Esta situación constituye indudablemente un grave desafío para la fe cristiana. Cuando las personas se ven hostigadas por el sufrimiento, la creencia en Dios tiene que afrontar un duro combate. Esta experiencia es común, y casi nadie se libra de ella. El que sufre se pregunta dónde está Dios, y su pregunta por el sentido del dolor tiene siempre algo de protesta. En algunos casos, el resultado de la prueba es la blasfemia, la convicción de que no existe un ser justo y bondadoso que gobierna los destinos humanos, e incluso el suicidio. En otros casos, el sufrimiento es como el crisol que purifica la fe y la hace más madura. De ahí que en adelante, como dice H. Schürmann, “será imposible presentar la fe cristiana de manera adecuada a nuestro tiempo si no consideramos la fe en Dios en relación estrecha con el sufrimiento del mundo”.<sup>42</sup>

Sin embargo, esta consideración sería estéril si le faltara el impulso para el compromiso concreto y la acción consecuente, en puntos particulares y no precisamente “en general”. Esto supone, indudablemente, la capacidad de discernir la obra que Dios está realizando hoy en el mundo y el sitio donde está llamando a su pueblo a cooperar con Él. Y tan indispensable como ese doble discernimiento es la decisión de entrar en acción y de “poner manos a la obra”. Porque la reflexión quedaría encerrada en sí misma, y como girando en el vacío, si no estuviera destinada a sustentar y dirigir el esfuerzo por crear un espacio social de comunión, de solidaridad y de lucha por la justicia.

En este punto, Jesús es el modelo insuperable. Al convertirse en el Justo sufriente, Él se identificó para siempre con la multitud de los seres humanos abrumados por el dolor. En virtud de esta identificación, no quedó abolida la realidad del sufrimiento ni se aclara del todo su misterio. Pero se hizo posible la participación en los sufrimientos de Cristo, y por esa comunión el sufrimiento adquirió un nuevo sentido, y el sacrificio asumido libremente manifestó su capacidad de convertirse en medio de redención. Porque si Cristo compartió has-

---

42

Heinz Schürmann *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982, pág. 10.

[52] ta la muerte el destino doliente de la humanidad pecadora, no lo hizo para sacralizar el dolor o para teorizar sobre él. Lo hizo para liberar al mundo de todas las consecuencias del pecado, mostrando así con su propio ejemplo que la única respuesta adecuada al misterio del dolor es la praxis destinada a combatir el mal en todas sus formas. Por eso, a través de toda su actuación, Jesús se reveló como el “hombre para los demás”, desprovisto de todo pecado y de todo egoísmo, que “*anunciaba la buena noticia del reino y curaba las enfermedades y dolencias del pueblo*” (Mt 4,23) De ahí que la identificación con Cristo lleve siempre consigo un imperativo moral: el de comprometerse con Él hasta el fin en la lucha contra el mal.

Este imperativo se formula explícitamente en la escena del Juicio final, tal como la presenta san Mateo (25,31-46). La escena descrita por el evangelista es la conclusión de la actividad pública de Jesús y de toda su enseñanza: cada ser humano será juzgado por el modo con que practicó la misericordia con los pobres, con las víctimas de la injusticia y con los desposeídos material y moralmente. De este modo, la práctica de la compasión hacia el prójimo pasa a ser el criterio esencial de salvación.

¿Qué es lo que encierra la palabra compasión? San Gregorio de Nisa lo expresa con estas bellas palabras: “Si uno examina el carácter propio de la compasión, descubrirá que es un afecto intenso mezclado de sufrimiento ante la aflicción de los demás... Decidirse a participar en las desdichas de los otros es lo propio de aquellos que arden de verdadero amor”. Por lo tanto, no se trata de *un* sentimiento inoperante, y mucho menos de una caída en la resignación. La verdadera compasión, por el contrario, impulsa a “padecer con”, es decir, a identificarse con la aflicción del prójimo y a luchar junto con él para obtener por lo menos un alivio.

Una compasión tal es la reacción espontánea del amor de Dios, según la presentación que Oseas hace de él. Para describir las relaciones de alianza con Israel, el profeta recurre a la imagen del padre y del hijo: “*Cuando Israel era niño, yo lo amé y de Egipto llamé a mi hijo*” (Os 11,1). Luego enumera las manifestaciones de ese amor: Yahvé crió a Israel, le enseñó a caminar, le dio de comer, inclinándose hacia él como un padre o una madre. Pero el pueblo no supo corresponder a esas muestras de amor, y Dios se decidió a abandonarlo. Sin embargo, la compasión de Dios triunfa sobre su justicia, y la reacción se expresa con estas palabras:

*¿Cómo voy a abandonarte, Efraim?*

*¿Cómo voy a entregarte, Israel?...*

*Mi corazón se subleva contra mí*

[53]

*y se enciende toda mi ternura:  
no daré libre curso al ardor de mi ira,  
no destruiré otra vez a Efraim.  
Porque yo soy Dios, no un hombre,  
soy el Santo en medio de ti  
y no vendré con furor (Os 11,8-9).*

Oseas describe el amor de Dios como un sentimiento “visceral”: aunque su amor no sea correspondido, Dios sigue amando a su pueblo y no deja de sentir compasión por él, porque no puede menos de actuar como un padre y una madre. De este modo se abre camino en la Biblia la presentación del amor divino bajo la imagen del amor paterno y materno. Esta imagen reaparece luego en el Nuevo Testamento, como lo muestra de un modo elocuente la parábola del hijo pródigo: Cuando el hijo perdido volvía a la casa paterna, su padre lo divisó desde lejos y, *profundamente conmovido*, salió corriendo a su encuentro, lo abrazó y lo cubrió de besos (Lc 15,11-32).

Es el lenguaje de la compasión de Dios, que reanuda los vínculos y las relaciones con el hijo perdido, proponiéndose de este modo a sí mismo como modelo de compasión. Este modelo tiene su réplica humana más impresionante en la figura del Buen Samaritano, que vio al herido junto al camino, y en vez de seguir de largo, como lo habían hecho los ministros del culto, se acercó a él lleno de compasión (Lc 10,25-37).

Es verdad que hoy en día la palabra compasión suena mal a los oídos de muchos, especialmente de aquellos que no quieren ser *compadecidos* sino *reconocidos* en su condición y en su dignidad de seres humanos. Pero no por eso deja de ser un término en extremo expresivo, ya que evoca la “pasión con otro”. Una pasión que implica, además del dolor compartido, el compromiso de luchar juntos en la búsqueda de la justicia.