

La contrateología de Job¹

Pablo R. Andinach*

Resumen

El libro de Job se presenta como una teología que cuestiona los postulados teológicos oficiales. Los diálogos entre Job y sus amigos revelan dos modos de hablar sobre Dios: los amigos desde la rigidez de una teología a priori, y Job desde su experiencia de sufrimiento y dolor. En el artículo se exponen los distintos modos de abordar el sufrimiento y se concluye en que el libro no busca responder a la pregunta de si Dios es justo o no, sino que se rinde ante la evidencia de que el ser humano no puede comprender los designios del creador.

Palabras clave: Antiguo Testamento. Job. Hermenéutica. Teología bíblica.

Abstract

The book of Job is presented as a theology that questions official theological postulates. The dialogues between Job and his friends reveal two ways of speaking about God: the friends from the rigidity of an a priori theology; Job from his experience of suffering and pain. In the article are exposed the different ways of dealing with suffering and pain and it is concluded that the book does not seek to answer the question of whether God is just or not, but at the end makes evident that its issue is that the human being cannot understand the designs from the creator.

Key words: Old Testament. Job. Hermeneutics. Biblical theology.

1. Este artículo es una versión ampliada de la sección “El sufrimiento inconcebible” en P. Andinach, *El Dios que está. Teología del Antiguo Testamento*, Estella, Verbo Divino, 2014, p. 353-364.

*Pontificia Universidade Católica da Argentina.

Texto recebido em
19.10.2020

Aprovado em
16.12.2020

Ano XXVIII - Nº 97
Set - Dez 2020



Programa de Estudos
Pós Graduados em
Teologia - PUC/SP

La teología de Job debería considerarse una contrateología. Y es así porque desafía la idea de que la creación tiene un orden perfecto y armonioso al plantear algo que es inconcebible para la teología sapiencial: que el justo y fiel sea sometido a padecimientos. Pero su teología no se agota en ese tema sino que encara otros aspectos de la experiencia humana desde un lugar que para algunos es escandaloso y para otros no es más que una afrenta a Dios: ¿por qué sufrimos? ¿puedo pecar sin saberlo? ¿es Dios culpable de nuestros males? Lo que lleva a la pregunta: ¿puede un ser humano desafiar a Dios y cuestionar su conducta? Y de ella a una pregunta aun más grave y actual: ¿Es Dios inocente de todo el mal que abunda en la tierra? Estas preguntas y otras de la misma sintonía están presentes en el libro y conforman más que una teología en el sentido de un discurso sobre Dios, una *actitud* teológica. No es ajeno a esta actitud el hecho de que en el libro convivan varias teologías y al menos dos géneros literarios bien delimitados. Las secciones en prosa narran una historia de manera lineal, con un lenguaje directo y lo que podríamos llamar una teología nítida. Nada de lo que sucede en el Prólogo y el Epílogo es oscuro a requiere mayor dilucidación. Dios quita y Dios restaura; Dios prueba y Dios protege; Dios lastima y Dios cura. En la sección en poesía, la más extensa del libro, sucede todo lo contrario. Los diálogos dejan muchos interrogantes abiertos, las palabras se suman y se contradicen, los amigos quieren ayudar pero entorpecen la vida de Job. Lo que más impacta es que hay ambigüedad a lo largo de sus versos. Hay claros y oscuros y poca nitidez, y cuando hay preguntas no suele haber respuestas. Estos matices han llevado a algunos a considerar leer ambas secciones como obras separadas. Prólogo y epílogo pueden conformar una narración al estilo de Jonás o Rut; la sección central poética tendría su dinámica propia y admitiría una lectura aislada. Sin embargo la unidad literaria es evidente desde el momento en que sin el prólogo no se entienden las palabras de 3,1: “Después de esto, Job abrió su boca y maldijo su día.”²

2. Víctor Morla ha insistido en la necesidad de leer juntos las secciones en prosa y poesía. Destaca que la poesía necesita de un marco que le dé coherencia y sentido a la situación de Job, cosa que está dada en la narración en prosa, del mismo modo que la historia en el epílogo de un cierre coherente a la sección poética, *Los libros sapienciales y otros escritos*, Estella, Verbo Divino, 2001, p. 115.

Para comenzar cabe la pregunta ¿la vida recta de Job es debido a que busca ser justo con el Dios creador o tiene como fin adquirir los beneficios que se le ha de prodigar por esa rectitud?³ En otras palabras, ¿es desinteresada la fe de Job? Pero si ese es un tema central, también lo es el del origen del sufrimiento del justo. En este planteo el sufrimiento del inocente pasa a un segundo plano pues sucede como prueba para verificar la integridad de su fe y por lo tanto se presenta en función de eso, no como tema central. Y no podemos descartar el hecho de que otra pregunta que surge del texto es sobre la justicia de los actos por él dirigidos. ¿Es Dios justo? Niels P. Lemche responde que al culminar la lectura de Job descubrimos que el libro no da una respuesta a ese interrogante. Parece que antes de hacerse esa pregunta lo que explora y concluye es la incapacidad humana para comprender los designios de Dios.⁴

Los caminos diversos de la teología

Jorge Pixley en su excelente comentario a Job publicado en 1982 es quien con mayor claridad planteó que en Job hay una crítica radical del modo de hacer teología⁵. Señala que los amigos de Job ponen en duda sus reclamos en base a una fundamentación teológica artificial y desencarnada que se constituye a partir de la simple afirmación que todo sufrimiento corresponde a un pecado cometido. Luego no paran de indagar a Job y le insisten en que si sufre es por que ha cometido alguna falta, aunque él no quiera reconocerlo. Ante ese modo formal de hacer teología Job replica con la reflexión de quien se sabe inocente e intuye que aunque el razonamiento de sus amigos corresponde a la teología que los sabios han desarrollado y fundamentan en el conocimiento formal del actuar de Dios y de los seres humanos, su experiencia de vida es otra y esta lo lleva a confrontar la teología de sus amigos con la que surge de su padecimiento. Job es llevado por

3. James Crenshaw señala que el sufrimiento del inocente es un tema secundario en el prólogo pues se lo presenta como el modo de resolver la disputa entre Dios y satán, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Atlanta, John Knox Press, 1981, p. 101.

4. *The Old Testament between Theology and History*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008, p. 25.

5. Jorge Pixley, *Job*, San José de Costa Rica, DEI, 1982, p. 14-15.

la experiencia a dudar del discurso teológico oficial y a buscar en otra fuente las respuestas a su sufrimiento. Ha cambiado el paradigma, ya que la teología de Job se hace con carne y hueso mientras que la de sus amigos se construye a partir de razonamientos coherentes pero ajenos al sufrimiento que tienen delante.

La cuestión que está en el fondo de esto es la pregunta por cual es la identidad del Dios bíblico y cómo nos vinculamos con él. Es por cómo hemos de hablar de Dios de un modo que sea compatible con la experiencia humana, en particular la del que sufre.⁶ En la teología de los amigos de Job Dios está lejos y podemos hablar de él solo a través de un discurso formal y selectivo que excluye la experiencia humana cuando es contraria a la imagen de un Dios bueno y justo. Se reflexiona del modo siguiente: Si nada sucede sin que Dios lo permita y si la voluntad de Dios es bendecir al justo y piadoso, luego quien sufre es porque no ha sido todo lo justo y piadoso que la voluntad de Dios exige. A enfermos y pobres les cabe la misma reflexión pues el Señor no permitiría que a un justo le cayera alguna de esas calamidades en su cuerpo o en su familia. La protección divina preserva del sufrimiento y asegura que los inocentes nunca padecerán escarnio. En su primer discurso Elifaz responde a Job y le dice:

Recuerda... ¿qué inocente ha sido destruido?
Y ¿en dónde han sido extirpados los rectos? (4,7)
“Bienaventurado es el hombre a quien Dios corrige;
por tanto, no desprecies la reprensión del Todopoderoso.
¹⁸ Porque él es quien hace la herida, pero él la vendará;
él golpea, pero sus manos curan. (5:17-18)⁷

Las palabras de Elifaz muestran una teología y un modo de entender la relación con Dios que es coherente con la teología sapiencial retributiva. Pero un quehacer teológico de esas características pierde relación con lo humano y en particular con la experiencia del dolor humano. Piensa en Dios pero es insensible

6. Gustavo Gutiérrez plantea que hay en Job un llamado a hablar de manera “correcta” de Dios. La caracteriza con dos modos, el lenguaje profético y el lenguaje de la contemplación. Estos se entrecruzan en el texto de Job y por momentos se enriquecen entre sí, Cf. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 1986, p. 56-57.

7. Eduardo Arens comenta de estas palabras que Elifaz busca con ellas decir señalar que Dios se interesa de la persona a la que prueba; por ello debe celebrarse el ser probado por Dios ya que pronto el Señor restituirá lo quitado; en “Job”, Armando Levoratti (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Estella, Verbo Divino, 2007, p. 769.

a la vida de las personas y sus problemas. De allí que Solano Rossi ha dicho que la teología de los amigos de Job describe un anti-Dios y es una anti-teología; un modo de hablar de Dios sin tener en cuenta la vida y la creación⁸. Un Dios que es percibido al margen de la vida, como un silogismo y no como un creador responsable y atento a su creación, no es el Dios que las Escrituras nos muestran sino uno que se ajustará a nuestras necesidades intelectuales o sociales pero cuya verdadera identidad quedará distorsionada. Antes que liberar reforzará los mecanismos de opresión pues insistirá en el pecado personal como origen de la pobreza, la enfermedad y las desgracias. No será un Dios que se duela por el sufrimiento sino por el contrario uno que lo infringe a quien supone que no sigue sus caminos o desconoce su Ley. La teología de los amigos de Job no es solo la expresión de su frialdad ante el dolor de Job sino en principio la de la frialdad e indiferencia de Dios ante la tragedia de Job y la proclamación de que en su celo Dios mismo es el autor de los infortunios que suceden a los impíos.

Job tiene una visión diferente del Dios en quien confía sus días. La teología que se expone en los discursos de Job no es un esquema cerrado ni está organizada como tal. Es un reclamo y una denuncia ante lo que le presentan como una verdad absoluta y por lo tanto indiscutible. Habla desde lo que le pasa y reflexiona desde su fuero íntimo donde siente que una tremenda injusticia se ha hecho sobre su persona y familia. Dice que es víctima de la acción de Dios:

¿He pecado? ¿qué puedo hacerte a ti, guarda de los hombres?
¿Por qué me pones por blanco tuyo
hasta convertirme en una carga para mí mismo? (7,20)

Es difícil no evocar ante estas preguntas de Job aquel texto sumerio que da testimonio de que la experiencia de Job es mucho más antigua, quizás tanto como el ser humano. En “El hombre y su Dios” el antiguo poeta de la Mesopotamia del siglo XVII a.C. declara:

“Nunca a nacido un niño sin pecado de su madre,

8. Cf. Luiz A. Solano Rossi, *Los caminos de la teología y de la anti-teología en el libro de Job*, RIBLA 50 (2005) p. 53-55, el autor hace una crítica de la “teología de la prosperidad” actual a partir del caso de Job; la considera la versión posmoderna de la teología de la retribución, por la cual las riquezas y el bienestar son dones dados por Dios solo a los fieles y todo infortunio tiene como origen el pecado cometido por quien lo sufre.

...un hombre sin pecado no ha existido desde los tiempos remotos...”⁹

El justo sufriente sumerio se parece en mucho a nuestro Job, aunque el texto que poseemos es muy fragmentario y breve. Sin embargo nos advierte sobre la universalidad del problema y la preocupación humana por resolverlo. Es de notar que el género tiene otros exponentes, tal como la narración babilónica del siglo X a.C. llamada *Ludlul bel nemeqi*, y la llamada *Teodicea babilonia* de la misma época. Esta última llamada así debido a que es toda una justificación de Dios y una fundamentación de por qué sus actos son justos aunque en ocasiones no lo parezcan.

Regresamos a Job y vemos que su actitud teológica es la de aquel que comprende que su angustia no tiene sentido ni es consecuencia de sus actos. Que padece y no sabe por qué. Y con el correr de las páginas en sus discursos denunciara que su sufrimiento no está vinculado a los pecados que habría cometido. Que las calamidades que padece no se condicen con su vida piadosa y que el justo puede sufrir igual que el impío. Las circunstancias llevan al lector a comprender que las desgracias pueden sucederle tanto al justo como al pecador. De manera lenta pero firme en las palabras de Job la comprensión del sufrimiento humano se revela como una parte de la vida que no comprendemos y por la cual podemos reclamar una explicación a Dios.

Job maldice y se acusa a sí mismo

El diálogo de Job con sus tres amigos está enmarcado por dos discursos solemnes de Job. En el primero maldice el día en que nació (cap. 3). En el último declara su inocencia con una fórmula por la cual se acusa a sí mismo y reclama que prueben su falta (cap. 29-31). En ambos casos se expresa con firmeza radical

9. Cf. Samuel Noah Kramer, “Man and His God: A Sumerian Variation on the ‘Job’ Motif”, in M. Noth, and D. W. Thomas, (ed.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East Presented to Professor Harold Henry Rowley* (Supplements to Vetus Testamentum, 3) Brill: Leiden, 1955 , 170-182. También contamos con otro poema, en este caso académico, llamado *Ludlul bel nemeqi* (alabaré al Señor de la sabiduría), más extenso y que testimonia de la abundancia de esta literatura, cf. Federico Lara Peinado, “«Justo sufriente» babilonio: Ludlul Bel Nemeqi introducción, traducción y notas”, en *Nueva Revista* 91 (2004) p. 135-153; y *La teodicea babilónica*, del siglo X d.C. cf. Jorge Silva Castillo, “Diálogo sobre la justicia divina. Introducción, traducción del acadio y notas” en *Estudios Orientales VII* (1972) p. 211-225.

un juicio contra Dios y confirma la crítica a la teología sapiencial oponiéndole su contrateología. Ya en 2,9 –en la sección narrativa- la mujer de Job al ver cómo las calamidades caían una sobre otra en la vida de su marido le había recomendado maldecir a Dios y morirse. Ambas acciones iban juntas en la mente de un creyente piadoso, pues rechazar la bendición de Dios y maldecirlo era ponerse fuera del alcance de su protección y rechazar todo gesto en su favor. En esa ocasión Job le responde a su mujer llamándola tonta por lo que dice e instándola a aceptar todo lo que venga de Dios, sea bueno o malo. Esta respuesta está todavía a tono con la teología sapiencial, pero en la sección poética se produce un giro en la teología del libro. Ahora Job eleva su reclamo a Dios aunque lo hace de modo indirecto para evitar que su discurso fuera desprestigiado por considerarse una falta de respeto a la divinidad.

La teología de Job no elude presentar su angustia:

Perezca el día en que nací,
Y la noche en que se dijo: Varón es concebido.
Aquel día sea de oscuridad,
Y no cuide de él Dios desde arriba,
Ni claridad sobre él resplandezca.
Lo enturbien tinieblas y sombra de muerte;
Lo cubran las nubes
Y lo haga horrible como día oscuro. (3,3-5)

Tanto el nacimiento como la noche de la concepción son maldecidos. Ambos eran días de gloria para cualquier pareja pero quedan devaluados por la angustia de Job. En su clamor implora la oscuridad sobre él, lo que es un modo de enviarlo al momento anterior a la creación cuando no había más que tinieblas y la voz de Dios todavía no había organizado y bendecido al mundo. Esta condición coloca su propia vida fuera de la creación y es eso mismo lo que refuerza más adelante al declarar:

¿Por qué no morí en la matriz, o expiré al salir del vientre?
¿Por qué me recibieron las rodillas
y los pechos para que mamase?
Pues ahora estaría yo muerto, y reposaría;
dormiría y tendría descanso. (3,11-13)

En el v. 16 dice anhelar haber preferido ser un aborto para nunca llegar a

ver la luz. Eclesiastés había planteado lo mismo desde la angustia ante la falta de sabor en la vida y el sinsentido de los días; la rutina y lo insípido minaron su fe y lo agobiaron. En el otro extremo Job vive colmado de experiencias y está rebasado de cosas que le suceden pero su problema es que no puede entenderlas. En Job la desazón por la vida le viene de sentir que todo lo que le sucede escapa a su comprensión y que su experiencia del dolor cuestiona su más preciado tesoro que es la confianza en que Dios hace todo para bien de quien le teme. Esa fe ha sido carcomida por los hechos y lo llevan a proclamar su rechazo de la vida y a anhelar las tinieblas y el olvido. Job, “hombre cabal y justo, temeroso de Dios y apartado del mal”, arriba a la convicción de que su Dios es injusto y que nada hay que justifique el sufrimiento al que ha sido condenado. Morir, o no haber nacido, es mejor que despertar cada mañana para enfrentar esa terrible realidad. Qué lejos y que disonante está esta teología de aquellas afirmaciones del pensamiento sapiencial de Proverbios que rezan: “Hijo mío, no te olvides de mi ley, y tu corazón guarde mis mandamientos; porque muchos serán los días y años de vida y crecerá en ti la paz” (3,1-2); o en 9:11 “Porque por mí se aumentarán tus días y años de vida se te añadirán”. La vida aquí anunciada es la de quien la disfruta y espera prolongarla y poco tiene que ver con la experiencia de Job. También los profetas afirman la vida con la idea recurrente de volver a Dios como medio para adquirir vida (Am 5,4)¹⁰.

La parte central del libro es un diálogo en el cual los tres amigos intentan convencer a Job de la rectitud de Dios y de que debe buscar en sí mismo el origen del mal que sobrelleva. Un texto central es la intervención de Elifaz donde se explaya en detallar los pecados de Job que justifican su desgracia (22,1-30). Allí lo acusa con palabras tales como “tu maldad es grande y tus iniquidades no tienen fin” (v. 5); lo acusa de aprovecharse de las viudas, de los pobres, y de “negarle el pan al hambriento” (v. 7). Luego insta a Job a volverse a Dios “y la prosperidad volverá a ti” (v. 21). Elifaz no presenta pruebas sino que infiere del infortunio de Job que ha pecado mucho y por eso sufre. Pero la teología de Job

10. Cf. James Creenshaw, *The Shadow of Death in Koheleth*, en J. Gammie y otros (eds.), *Israelite Wisdom, Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York, Scholars Press, 1978, p. 206.

no se nutre de axiomas sino de la vida y persiste en sostener su inocencia. La estructura literaria nos da un indicio de su opción por Job al colocar su segundo discurso solemne como cierre de los diálogos. En él Job se acusa a sí mismo. Es un recurso a la ironía, a cuestionar las razones que Dios pueda tener para tratarlo de esa manera, y es una forma de exigir que se exhiban las pruebas de su delito. Responde a Elifaz y a los demás amigos y dice:

Si anduve con mentira, y si mi pie se apresuró a engaño,
 Péseme Dios en balanzas de justicia,
 Y conocerá mi integridad. (31,5-6)
 (...)
 Si estorbé el contento de los pobres, e hice desfallecer los ojos de la viuda;
 Si comí mi bocado solo, y no comió de él el huérfano. (31,16-17)
 (...)
 Si he visto morir alguno sin vestido, y al menesteroso sin abrigo;
 Si alcé contra el huérfano mi mano, cuando veía que me ayudaban en la puerta;
 Mi espalda se caiga de mi hombro,
 Y el hueso de mi brazo sea quebrado. (31: 21-22)

Solo quien se sabe inocente buscará reclamar de Dios que lo mida en su balanza o que le parta los huesos del cuerpo si es culpable. Para él la cuestión no es arrepentirse de sus pecados, porque no se reconoce en falta, sino que al saberse inocente necesita de alguien que lo ampare en su tragedia. Y al ser sus amigos contrarios a este pensar, Job sabe que solo Dios puede comprenderlo y hacerle justicia. Él como responsable último de todo es el único que puede comprenderlo y rescatar su vida.¹¹ Aun de un eventual amor a sus riquezas quiere desvincularse (“Si me alegré de que mis riquezas se multiplicasen, y de que mi mano hallase mucho... sería una maldad digna de juicio porque habría negado a Dios” 31, 25.28). Este segundo discurso es tan osado como el primero pero por razones distintas. Se desafía tanto a Dios al rechazar la vida que le ha prodigado como al exigirle que revele las pruebas del incumplimiento que origina sus pesares. Job busca que le muestren cuál fue su delito. La apuesta de Job en este caso es a que la divinidad no podrá probar sus faltas y así su inocencia se hará evidente. Quedarían en ridículo los tres amigos pero revelaría también *la inconsistencia de Dios y su crueldad*. En esto volvemos a ver la contrateología de Job. Si Dios maltrata a una persona eso se denuncia y cuestiona porque no hay un pacto pre-

11. Cf. Arens, “Job”, p. 776.

vio que le otorgue impunidad.

¿Es Dios inocente?

Eclesiastés y Job plantean que la realidad y la experiencia humana deben ser tenidas en cuenta como materias prima de la teología. Un ejercicio teológico que se construya solo sobre afirmaciones del pensamiento o sobre conceptos teóricos estará siempre limitado en su percepción del mundo y de la vida. De allí el escándalo que producen estas contrateologías a los oídos de los amigos de Job o del lector acostumbrado a un pensamiento purificado de elementos discordantes. Elihú, un cuarto interlocutor de Job, censura su actitud de reclamar ante Dios y se dirige a él con estas palabras:

...en esto no has hablado justamente;
yo te responderé que mayor es Dios que el hombre.
¿Por qué peleas contra él?
Porque de sus actos él no dará explicaciones. (33,12-13)

Según la teología de Elihú la afirmación obvia de que Dios es superior a los seres humanos significa que no hay espacio para preguntar ni cuestionar aquello que no entendemos de lo que nos sucede. Como si todo debería ser aceptado sin que medie la posibilidad de reclamar explicaciones. Para Elihú Job está errado por el solo hecho de confrontar a Dios y sus argumentos no merecen ser escuchados.¹² A ese modo de pensar se le opone lo que llamamos contrateología, que consiste en la teología que se gesta en medio de los vaivenes de la vida personal y social y que hace de estos ámbitos una parte constitutiva de su reflexión. De allí que para que la contrateología devenga en teología a secas es necesario asumir que las formulaciones teóricas necesarias para la reflexión no pueden omitir el factor humano ni el análisis de la realidad exterior¹³. Hacer teología no es solo “hablar sobre Dios” sino es también hablar de las personas y sus pesares, de sus

12. Cf. Jorge Pixley, *Job*, p. 173.

13. A esta apertura se la llama en la teología de la liberación latinoamericana “mediación socio-analítica”; significa que el conocimiento de la realidad se efectúa a través de las herramientas que aportan las ciencias sociales. Es un intento de evitar una aproximación idealista que no contemple las dinámicas sociales inherentes a toda sociedad. Aun así queda pendiente la discusión sobre las ideologías que están detrás de las distintas escuelas sociales y su incidencia en el análisis.

expectativas y sus frustraciones, y de manera central, de sus sueños y sus utopías.

Job hace un recorrido teológico en sus discursos. Comienza defendiéndose de las acusaciones de sus amigos pero pronto comprende que ellos no hacen más que repetir un esquema mecánico de pensamiento y que no es en ellos donde anida su principal problema. Comprende, con pesar, que el origen de sus males está en las acciones de Dios mismo. El capítulo 9 es aquel donde Job expone con suma claridad este nuevo escenario. Primero establece el poder inmenso de Dios (9,1-12), a tal punto que no hay quien pueda pedirle cuentas de sus actos. “Él ordena al sol y no sale; y hasta sella las estrellas” (v. 7) e insiste con destacar lo misterioso de su accionar al decir “Él hace cosas terribles e incomprensibles, maravillas incontables; pasa delante de mi y no puedo verlo” (v. 10-11). Para luego reconocer que nadie es él para lidiar con Dios y si lo hiciera no tendría ninguna posibilidad de imponer su criterio: “aunque me declarara perfecto sería corrupto” (v. 20). Su discurso es una profunda reflexión sobre el poder de Dios y la pequeñez del ser humano y llega a preguntarse de qué serviría olvidar su queja si lo carcomería el pesar de saber que su Señor lo considera culpable; y si fuera en verdad culpable, de qué serviría esforzarse en limpiar su vida si siente que se hundiría en el fango de sus pecados. Con un profundo dolor comprende que no hay entre él y Dios un acto de justicia (se suele traducir “arbitro” o “mediador”)¹⁴ que pueda establecer con objetividad si en verdad ha pecado o no (v. 33). Pero demuestra su íntima convicción de inocencia al cerrar este discurso y decir que no cesará de hablar sin miedo a Dios “porque no creo que haya cometido una falta”. Esta última afirmación muestra a Job en todo su esplendor teológico. Se sabe débil e incapaz de compararse con la divinidad, pero sostiene su verdad y dignidad de hombre honesto y fiel aun a costa de enfrentar a Dios.

La complejidad del pensamiento de Job se observa también en que aun cuando reconoce la inconsistencia de las acciones de Dios no duda en clamar por su protección. Es que a pesar de todo lo pasado Job confía en que Dios es justo aunque de una manera que no puede explicar. Eso se comprueba al pedir ser preservado en el mundo de los muertos a la espera de que en el día del juicio

14. El hebreo utiliza un verbo y dice “no hay entre nosotros *mohiaj*” que debe traducirse como “juicio equilibrado” o un acto de justicia imparcial.

Dios lo llame y él le responda (14,7-17). Job confía en la justicia última de Dios pero no puede aceptar la injusticia presente de Dios y lamenta que “no puede el hombre discutir con Dios como con sus prójimos” (16,21). Señala que aunque sus amigos lo condenen y aunque Dios no le de tregua en su dolor, él sabe que es inocente; y al momento en que parece que nadie en la tierra ha de confiar en su honestidad proclama que la verdad mora más allá de la tierra:

“...he aquí que en el cielo está mi testigo
y mi testimonio en las alturas”. (16,19)

A su vez esta ambigüedad se observa en el hecho de considerar que “el malvado” nunca tendrá la bendición de Dios sino todo lo contrario. Dice Job en su un giro que parece casi describir su propia situación pero atribuyéndola al impío:

“Porque ¿cuál es la esperanza del malvado,
por mucho que haya robado, cuando Dios le quite la vida?
¿Escuchará Dios su clamor cuando la tribulación venga sobre él?
¿Acaso él se deleita en el Omnipotente?
¿Acaso invoca a Dios en todo tiempo?” (27:8-10)¹⁵

En esta línea la apuesta más fuerte de Job es anunciar que él tiene un *go'el* (19,25). La palabra hebrea *go'el* remite al mundo de las leyes y describe a la persona que ante un asesinato tiene la obligación de vengar esa falta¹⁶. Es un sustantivo con el sentido de “vengador” y un verbo (*ga'al*) que se puede traducir como vengar, redimir y en ocasiones defender. En las versiones corrientes se lo suele traducir por “vengador” o, forzando el sentido pero en ocasiones con

15. Mayer Gruber señala que la teología de los capítulos 27-28 muestran a un Job más inclinado a reconocer la justicia de Dios y a buscar descubrirla en sus actos contra los impíos; cf. “Job” en *The Jewish Study Bible, Tanakh Translation*, Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (eds.) Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 1505. Esto queda confirmado por la definición de la sabiduría que hace al concluir el capítulo 28: “el temor del Señor es la sabiduría”, detalle que destaca Edwin Good, en James L. Mays, *Harper's Bible Dictionary*, San Francisco, Harper & Row, 1988, p. 424.

16. Era tan fuerte esta tradición que para evitar una espiral de sangre se establecen ciudades de asilo donde quien hubiera matado sin intención pudiera refugiarse (Ex 21,13; Num 35,9-34; Dt 19,1-13).

acierto, “redentor”¹⁷. Dios es llamado *go’el* en varios momentos de la teología de Israel. En Isaías abunda esa identificación de Yahveh con aquel que rescata a su pueblo y utiliza esta expresión (Isa 44,24; 48,17; 54,8; en 47,4 lo llaman “nuestro redentor”). Los Salmos 74,2; 77,15; 78,35 identifican a Yahveh como el *go’el* del pueblo de Israel. Un texto importante es Prov 23,11 que dice “No corras el límite antiguo, ni invadas la heredad de los huérfanos; porque el defensor (*go’el*) de ellos es fuerte, y juzgará en contra de ti”. Lo es no solo porque pertenece a la literatura sapiencial sino porque establece que Dios es el defensor de los pobres ante un atropello territorial. En este caso no se aplica al asesinato sino a un acto de avasallamiento de los derechos de los pobres y huérfanos. Pero donde más apreciamos su sentido es en los casos en que aparece esta raíz en la narrativa del éxodo de liberación. En Ex 6,6 se dice: “...os sacaré de las pesadas tareas de Egipto, os libraré de su servidumbre y os redimiré (*ga’al*) con brazo fuerte”; y en el canto triunfal luego del cruce del mar “Condujiste en tu misericordia a este pueblo que redimiste...” (Ex 15,13). La redención en estos textos está vinculada en lo íntimo a la acción de liberar al pueblo de la esclavitud y conducirlo a poseer una tierra. Expresa en cierto sentido que Dios tiene una relación tan estrecha con su pueblo que sale a defenderlo y vengarlo¹⁸. El *go’el* de Israel es el que lo libera de toda forma de opresión y lo rescata para darle una vida nueva. En el marco de estas tradiciones textuales debe leerse la proclama de Job. En 19,23-24 Job declara:

¡Oh que mis palabras fueran escritas!
 ¡Que se escribiesen en un libro!
 Que con cincel de hierro y con plomo
 fuesen grabadas en piedra para siempre!

En principio observamos que Job le teme al olvido de la injusticia y por

17. La versión española Reina-Valera traduce “redentor”; la Biblia de Jerusalén “defensor” y señala en nota al pie que es una traducción imperfecta. Aunque el sentido de redentor tiene un valor teológico que no está en el origen de *go’el* consideramos que responde al sentido que Job busca transmitir: el de alguien que rescata su vida; cf. las acepciones del verbo redimir en el Diccionario de la Real Academia Española, de las cuales la quinta reza: “Poner término a algún vejamen, dolor, penuria u otra adversidad o molestia”.

18. Gustavo Gutiérrez lo vincula a una relación de familia por la cual Dios tiene la responsabilidad de cuidar y vengar a Israel cada vez que es sometido a injusticias, cf. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 1986, p. 123.

eso ansía que su experiencia se plasme en un escrito. Sabe que la memoria es el único refugio frente a la impunidad del presente para que en algún momento pueda hacerse justicia. Y Job también sabe de la durabilidad de la palabra escrita y busca que sus reclamos sean impresos en piedra con cincel y plomo para que la posteridad pueda obrar la justicia que a él le es esquiva. Luego agrega:

Yo sé que mi redentor vive,
y que al final ('ajarón) se levantará sobre el polvo;
y después de deshecha mi piel, en mi carne he de ver a Dios.
Al que veré; y mis ojos lo verán, y no otro,
aun que mi corazón desfallezca dentro de mí. (19,25-27)

La pregunta que corresponde hacernos es quién es el redentor que Job proclama tener y el cual se levantará del polvo. Hay quienes identifican el *go'el* de Job con Dios. Pero esto tiene dos problemas: el primero es que el adversario de Job es Dios, no un ser humano y por lo tanto Dios no puede ser defensor contra sí mismo; el segundo que la expresión “se levantará del polvo” supone la muerte y posterior resurrección, lo que no parece adecuado aplicar a la divinidad. A esto hemos de agregar que el texto considera que “al final” (*'ajarón* es una expresión que alude al fin de los tiempos, al día del juicio de Dios) no solo se levantará el *go'el* de Job sino que él mismo será levantado y verá a Dios cara a cara. Será el momento tan esperado en el cual Job tendrá la oportunidad ahora negada de proclamar en el juicio su inocencia y pedir cuentas a Dios por sus agresiones. El *go'el* de Job no es Dios sino es una figura justiciera que lo defenderá ante Dios. Ya mencionamos que Job ha hablado de un mediador (9,33) y de un testigo celestial (16,19); ahora esas figuras se concentran en el defensor que lo redimirá, el *go'el*¹⁹. Al tiempo en que los amigos lo condenan sin considerar sus penurias y hasta el mismo Dios lo expone a escarnio y no lo protege, Job sostiene su inocencia contra Dios y proclama que en el universo creado y dominado por ese Dios a quien reconoce todo el poder, vive alguien que será testigo y defensor de su causa. No sabe quién es pero afirma que con seguridad existe. Es inocente y lo sostendrá hasta el día en que su piel vuelva a reconstruirse en su carne para

19. Jorge Pixley señala con acierto que el *go'el* de Job debe entenderse en la línea de los textos donde la desesperación lleva a Job a clamar por un mediador o un testigo que actúe contra Dios para defenderlo, cf. *El libro de Job*, San José de Costa Rica, DEI, 1982, p. 105.

enfrentar en aquel último día a su Señor y pedirle explicaciones.²⁰ En este marco conceptual, se puede decir que Job considera que Dios no es inocente sino el responsable de sus desgracias injustas. Su razón podría decir otra cosa, pero su corazón no puede desconocer que quien ha herido su vida es Dios y él merece ser escuchado en un tribunal. Sin embargo, el relato se reserva un final en cierta medida inesperado.

Hay una última e inesperada declaración de Dios. Dios tiene una palabra final luego de su largo discurso “desde la tempestad” (38-41) donde no declara inocente a Job pero tampoco culpable y lo expone a la realidad de que toda la creación está bajo su dominio y que nada o poco puede hacer Job para modificar los designios divinos. Es un fuerte rechazo del antropocentrismo por el cual todo debe ser comprendido por el ser humano y nada de lo que él no domine tiene sentido para su vida. Ante ese discurso Job reconoce su ignorancia de los mecanismos del universo y de los planes de Dios y asume que ha hablado sobre cosas que superan su entendimiento. Así en 42,7 Dios se dirige a Elifaz de Temán y le dice que son él y sus amigos quienes no han hablado lo recto sobre Dios “como lo ha hecho mi siervo Job”. En vano es pretender que esta opinión de Dios se refiere solo a la sección en prosa -que retomaría el relato abandonado en 2,13- porque es evidente que refiere a los discursos de los amigos y de Job en la sección poética²¹. Al concluir la obra Dios se pone del lado de quien lo ha cuestionado y rechaza a quienes no tuvieron en cuenta el dolor del prójimo; los amigos creían que defendían a Dios y lo que hacían era ensombrecer su acción. En un escenario impensado a lo largo de la obra, será la oración de Job –y no la de los amigos- la que rescate sus vidas del oprobio porque le dice Dios a Elifaz “yo oiré su oración” a favor de vosotros.

Se han invertido los papeles. Ahora son los amigos los que deben ser rescatados de la ira de Dios porque no fueron lo fieles que el Señor esperaba de ellos al no mostrar sensibilidad y amor ante el dolor ajeno. Sus discursos parecen haber

20. Mayer Gruber afirma que este redentor no es Dios sino un vindicador que en un momento futuro se vengará de Dios por lo que le ha hecho padecer, *Job*, n. 25, p. 1529.

21. Cf. Luis Alonso Schökel y J. L. Sicre Díaz, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 602-603.

sido monólogos, lejos de Job pero también lejos de Dios. La aparente falta de sincronía y coherencia en los distintos discursos en realidad ocultan y simbolizan la falta de conexión con la realidad de Job y con la realidad del Dios de Job.²² Y es Job –el rebelde, el desfachatado, el irreverente- a quien se le reconoce la integridad de su fe y quien por su oración salvará a quienes no tuvieron piedad de él y lo maltrataron.

Bibliografía

- Alonso Schökel, Luis y José L. Sicre Díaz, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- Arens, Eduardo, en “Job”, Armando Levoratti (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Estella, Verbo Divino, 2007, p. 769.
- Creenshaw, James, *The Shadow of Death in Koheleth*, en J. Gammie y otros (eds.), *Israelite Wisdom, Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York, Scholars Press, 1978.
- Creenshaw, James, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Atlanta, John Knox Press, 1981.
- Good, Edwin, en James L. Mays, *Harper’s Bible Dictionary*, San Francisco, Harper & Row, 1988.
- Gruber, Mayer, “Job” en *The Jewish Study Bible, Tanakh Translation*, Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (eds.) Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Gutiérrez, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 1986.
- Kramer, Samuel Noah, “Man and His God: A Sumerian Variation on the ‘Job’ Motif”, in Noth, M. and Thomas, D. W. (ed.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East Presented to Professor Harold Henry Rowley* (Supplements to Vetus Testamentum, 3) Brill: Leiden, 1955 , 170-182.
- Lara Peinado, Federico, “Justo sufriente babilonio: Ludlul Bel Nemeqi. Introducción, traducción y notas”, en *Nueva Revista* 91 (2004) p. 135-153.
- Lemche, Nils Pier, *The Old Testament between Theology and History*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008.

22. Un buen comentario en esta línea es el de Francisco Nieto Rentería, “ El libro de Job” en F. Nieto Rentería, Antonino Cepeda y Hugo A. Chávez, *Introducción a la literatura sapiencial*, Estella, Verbo Divino, 2016, p. 88.

Morla, Víctor, *Los libros sapienciales y otros escritos*, Estella, Verbo Divino, 2001.

Nieto Rentería, Francisco, “El libro de Job” en F. Nieto Rentería, Antonino Cepeda y Hugo A. Chávez, *Introducción a la literatura sapiencial*, Estella, Verbo Divino, 2016.

Pixley Jorge, *Job*, San José de Costa Rica, DEI, 1982.

Silva Castillo, Jorge, “Diálogo sobre la justicia divina. Introducción, traducción del acadio y notas” en *Estudios Orientales VII* (1972) p. 211-225.

Solano Rossi, Luiz A., *Los caminos de la teología y de la anti-teología en el libro de Job*, RIBLA 50 (2005) p. 53-55.