



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 5

CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA

Andiñach, Pablo. “La sabiduría y la vida cotidiana en Proverbios”. En
El Dios que está: Teología del Antiguo Testamento, 337-364.
Estella: Verbo Divino, 2014.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

4. La sabiduría y la vida cotidiana en Proverbios

El pensamiento de los sabios es nítido. Las personas son consideradas sabias o necias, y nada hay en el medio. Las primeras recorren el camino terrenal en armonía con Dios y su creación, y así disfrutan de la vida y sus placeres, mientras que los necios dirigen sus pasos hacia la perdición y verán sus días arruinados. El sabio es, en consecuencia, la persona capaz de distinguir entre lo bueno y lo malo. Es una teología simple, quizás demasiado simple, pero tiene la virtud de ser fácil de aplicar a la vida cotidiana. No es una teología que trate de explicar o comprender la vida, sino que busca dar instrucciones para vivirla de acuerdo con Dios y advertir sobre los peligros de desviarse del camino correcto¹. Así lo plantea el salmo 1, que establece un punto de partida para toda la colección de salmos: el que medita en la ley y busca el camino de Dios será «como un árbol plantado junto a corrientes de aguas» para el que todo prosperará; otro destino será el del malo, que resultará arrastrado por el viento y no tendrá lugar en la «congregación de los justos» ni se «levantará el día del juicio», un modo de decir que no participará del día final de juicio justo que tendrán quienes permanecieron fieles. El salmo cierra con una imagen muy querida por los sabios, la de los dos caminos:

Porque Yahveh conoce el camino de los justos,
mas el camino de los malos lleva a la muerte (1,6).

¹ G. Gorgulho plantea que la antítesis justo-impío expresa el orden social del sistema económico del final de la monarquía de Judá; en ese sentido, ante la amenaza de la invasión babilónica, «el justo» se ve «liberado de la violencia» y vive en la justicia promovida por Dios; cf. «Proverbios», en A. Levoratti (ed.), *CBL II, Verbo Divino*, Estella 2007, 810.

En esta ocasión, el verbo «conocer» (*yad`a*) tiene el sentido de «bendice», «reconoce», «ilumina». Esta condición de concebir la realidad como perteneciente a uno u otro camino se ve reflejada en la forma literaria preferida de los proverbios que es el paralelismo antitético. Una frase expone una situación y la siguiente su contraria. Aunque también utiliza otras formas literarias, no es por casualidad que sea esta a la que más recurre. Los ejemplos abundan en Proverbios:

La esperanza de los justos es alegría,
mas la esperanza de los impíos perecerá (10,28).

El justo no será removido jamás,
pero los impíos no habitarán la tierra (10,30).

Hay diversas conductas que preservan la vida, y todas ellas están vinculadas a ser responsable en el ámbito de la familia y en las relaciones cotidianas. Para estar en el lado correcto hay que respetar a los padres (4,1; 6,20; 13,1); hay que ser prudente en las decisiones de la vida diaria (10,19; 16,23); hay que controlar las pasiones y los impulsos desmedidos (14,29; 15,1; 15,18; 16,32). Ya hemos mencionado que el respeto a los pobres es una actitud apreciada por los sabios (14,31; 17,5), y también la honestidad en los negocios (10,2; 12,17; «mejor es tener poco con justicia que mucho sin ella»: 16,8) y el aceptar ser corregido («el que ama la corrección ama el conocimiento»: 12,1). Un lugar privilegiado lo ocupa la lealtad hacia los amigos y parientes: «No abandones a tu amigo ni al amigo de tu padre» (27,10). Y aunque son muchos y variados los proverbios que señalan el camino correcto y advierten sobre los peligros de abandonarlos, todos tienen como base común el reconocimiento del Creador para que la vida sea abundante y bendecida. En 10,27 se dice de esta manera:

El temor de Yahveh aumentará los días,
mas los años de los impíos serán acortados.

Es poco profundo pensar que los sabios veían una relación automática entre vivir muchos o pocos días y la reverencia que se daba a la divinidad. Aumentar y acortar, aunque son palabras claras, adquieren en este caso una dimensión particular que hace que aludan a la plenitud o la decadencia. Así, los días de quien teme a Dios serán vividos en plenitud, mientras que los de quienes no le temen serán una carga para el alma. Este uso simbólico de los términos no siempre ha sido comprendido bien, lo que ha llevado a simplificar la teología sapiencial

como si fuera un mero juego retributivo por el cual la buena conducta suma días en el calendario y la mala los resta. En ocasiones, se piensa que los proverbios y la teología sapiencial nos ofrecen un camino de buena conducta que asegura riqueza y prosperidad material. Pero la experiencia testimoniaba que no siempre era así, y el recurso al lenguaje poético permitió dar cuenta de esa realidad contradictoria. Un ejemplo claro del uso simbólico de ciertas palabras clave lo vemos en esta sentencia, donde la referencia a la comida trasciende las eventuales proteínas que pueda aportar:

El justo come hasta saciar su alma,
mas el estómago de los impíos estará vacío (13,25).

Se colocan en paralelo «alma» (*nefesh*) y «estómago» o «vientre» (*beten*), de manera que ambas realidades son consideradas de modo simbólico, porque no se envía comida al alma ni estará vacío el estómago del impío por el solo hecho de serlo.

Como es de esperar, la teología sapiencial se esfuerza también por dejar claras las conductas que llevan a la perdición y el abandono de la vida bendecida. Son, en principio, las opuestas a las ya mencionadas, pero hay aún aspectos particulares que le interesa destacar para advertir a las personas sobre los riesgos a los que se exponen. Son muchos los textos dedicados a esto, pero el denominador común es el alejamiento de la voluntad de agradar al Señor. El necio se deja llevar por sus impulsos y no repara en las consecuencias de ello. En la teología sapiencial, son varias las conductas que llevan a perder la vida y los días.

La teología sapiencial otorga un alto valor a la corrupción que produce el adulterio. Los textos clave son Prov 2,16-19; 5,1-23; 6,24-7,27. En todos los casos, se refieren al varón que se une con una mujer casada. El peso de la traición se hace caer sobre la conducta de la mujer, a la que se describe como seductora y deseosa de engañar a su marido. A su vez, la mujer que comete adulterio es considerada indolente:

El proceder de la mujer adúltera es así:
come, se limpia la boca y dice:
No he hecho maldad (30,20)².

² El comer está asociado con la sexualidad también en la historia de José, al decir de su amo que se reserva solo «el pan que comía», en alusión a su mujer (Gn 39,6); también Prov 6,26. Cf. G. von Rad, «La historia de José y la antigua *hokma*», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975, 255-262.

La conducta de ella hace perder al varón que queda atrapado por la oferta sexual, y eso le lleva a la muerte: «Sus pasos le dirigen al *sheol*» (5,5). Al igual que en otros textos del Antiguo Testamento, el peso de la cultura patriarcal se ve reflejado en pensamientos según los cuales la mujer es responsable de los desvíos del varón. Pero habiendo reconocido esa condición como anómala, es preciso señalar lo significativo de que la sabiduría considere la sexualidad como el aspecto de la vida que más puede complicar la existencia. Se advierte al varón de que debe contentarse con su mujer (5,19) y se dice de la mujer que engaña a su marido que es peor que la que se prostituye, pues esta última no busca más que pan o dinero, mientras que la adúltera miente y atrapa el alma del varón (6,26). El pensamiento sapiencial reconoce la necesidad de una economía de la sexualidad que fije reglas de convivencia y, a la vez, sabe que estas reglas se violan y advierte sobre la tragedia que conlleva para la vida esa violación. En el contexto de la teología sapiencial, esto no significa que el adulterio de la mujer ponga en crisis la creación, sino que impacta en alguien más cercano y visible: el marido. Es una teología de lo cotidiano y, en consecuencia, el problema se plantea por el lado del varón engañado, ya que «los celos enfurecen al marido y no tendrá piedad el día de la venganza» (6,35).

Si el adulterio destruye la vida, no menos lo hace el exceso de alcohol. En 23,29-35, se describe al varón que, embriagado, pierde el sentido de la realidad y se ve envuelto en peleas y lamentaciones. No es una crítica al vino en sí mismo, el cual es celebrado en varias ocasiones y aconsejado como un medio para olvidar las penas o para adormecer al que ha de morir pronto (sic, 31,6-7), sino que se condena el exceso que perturba la mente y hace que la mente se nuble. Al igual que con el adulterio, lo que aquí sucede es la pérdida del sentido de lo que beneficia a la vida para caer en el error que conduce a la destrucción. Un proverbio señala que la embriaguez conduce a la pobreza y que la pobreza es tenida como una desgracia:

Hombre pobre es el que ama los placeres,
y el que ama el vino y los ungüentos no se enriquecerá (20,17).

Pero lo más grave es que hace perder a las personas el camino de la sabiduría:

Arrogante es el vino, el alcohol perturba,
y quien que por ellos yerre no será sabio (20,1).

Y a los reyes les hace olvidar la ley y el derecho de los pobres:

No es de los reyes, oh Lemuel, no es de los reyes beber vino,
ni de los príncipes el alcohol;
no sea que bebiendo olviden la ley
y perviertan el derecho de todos los pobres (31,4-5).

Otras conductas también son denunciadas como responsables de hacer perder el camino correcto y llevar a la muerte. La haraganería (6,10-11) y el hablar de más pervierten la vida de las personas (10,19). Lo que surge de este rápido recorrido de actitudes condenadas es que la sabiduría considera que la vida y la muerte se juegan en las situaciones de cada día. Sería un error entender que este modo de pensar tiene un concepto limitado del valor de la vida. Si una borrachera o el ser haragán fueran suficiente falta como para perder el juicio y la bendición de Dios, se estaría ante una teología superficial y poco comprensiva de las conductas humanas. Otra manera de entender este pensamiento es considerar que su teología busca identificar en los actos cotidianos los signos de la relación positiva o negativa con Dios. No se pregunta por lo que se piensa o declara, sino por lo que se hace; no se busca confirmar una doctrina, sino percibir cómo la vida misma es reflejo de la voluntad de Dios.

James Crenshaw ha señalado con suma claridad que, para evitar caer y perder la vida y los días, las fuerzas propias son insuficientes³. Confiar en uno mismo no tiene futuro y conduce a la frustración, por eso se dice en 3,5:

Confía en Yahveh con todo tu corazón
y no te apoyes en tu propia inteligencia.

Por otro lado, seguir el buen camino y no perderse supone la guía misma de Dios, no un discernimiento individual producto de la propia sagacidad. Aquí es cuando toma fuerza la noción de que la sabiduría es un atributo de la divinidad que se ofrece como regalo (gracia) de Dios para iluminar el camino. En el poema de Prov 8,22-31, la sabiduría co-

³ J. Crenshaw, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, John Knox Press, Atlanta 1981, 91. Es de notar que en textos sapienciales tardíos, como el Eclesiástico, se encuentra la idea de la propia fortaleza interior como una forma de conducirse en la vida: «Mantén firme el consejo de tu corazón, / que nadie es para ti más fiel que él» (37,13); «En todos tus actos confía en ti, / que esto es también guardar los mandamientos» (32,23); este pensamiento es disonante con la teología general del Antiguo Testamento.

bra casi una entidad propia y se ubica al lado de Yahveh coadyuvando en el diseño del cosmos (8,30), pero ya hemos mencionado más arriba que su personificación es un recurso literario y que en el relato no tiene entidad propia. Prueba de ello es la poca o nula influencia que este poema ha tenido en el resto de las Escrituras. Walter Brueggemann lo ha caracterizado como un poema que «sobresale solitario» en el concierto de la teología del Antiguo Testamento y que, aunque merece nuestra atención, no impactó en la elaboración de otros textos⁴. Pero si la idea de una sabiduría personificada no prospera en la teología bíblica, sí lo hace el concepto de un Dios que «es sabio» y concentra en su persona todo conocimiento. Los atributos de la sabiduría son los de Dios y, por lo tanto, estas palabras puestas en boca de la sabiduría son leídas como si salieran de la boca de Dios mismo:

Al simple dice: Ven acá.
A los faltos de cordura dice:
Venid, comed mi pan
y bebed del vino que he mezclado.
Dejad las simplezas, y vivid,
y andad por el camino de la inteligencia (9,4-6).

⁴ W. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*, Sígueme, Salamanca 2007, 370.

5. La contrateología del Eclesiastés: todo es vapor que se desvanece

El Eclesiastés es una obra sapiencial, pero difiere en mucho del libro de Proverbios. Junto a Job, pueden considerarse las dos obras sapienciales que plantean una suerte de contrateología al pensamiento de los sabios. Si Proverbios expresa el íntimo convencimiento de que la sabiduría y la observancia de la voluntad de Dios otorgan protección y bonanza al hombre piadoso, estos dos libros cuestionan desde lugares distintos esa teología y plantean la angustia y la desolación que produce ver que lo contrario también abunda en la experiencia de la vida: fieles que sufren, creyentes que perciben la vida como un sinsentido, temerosos de Dios que no encuentran consuelo para sus pesares. Eclesiastés¹ comparte con Job que ambos dan respuestas teológicas a situaciones que les son propias y que las encaran con pasión y firmeza, y se diferencia en que se atribuye a Salomón, mientras que Job es tenido por un varón extranjero. No es ajeno a este juego del canon el hecho de que Job desafíe a Dios como ningún otro personaje del Antiguo Testamento –actitud que se podía tolerar en boca de un extranjero–², a la vez que

¹ El nombre hebreo del libro es *qohelet* (de la raíz *qahal*, «asamblea», «comunidad»; cf. Dt 9,10; 10,4; Esd 10,12) y su significado puede ser el representante de la comunidad o el que se dirige a ella (de ahí que Martín Lutero lo tradujera como «el predicador»); no es un nombre propio, sino un oficio o función de la persona. Nosotros lo utilizamos tanto para referirnos al libro como a su autor semiótico.

² L. Alonso Schökel asume este argumento y denomina a Job como «un pagano»; también señala que su nombre habría sonado parecido a la palabra para «enemigo» (véase el texto hebreo en 13,24); a nuestro criterio, la primera observación de este autor es excesiva, pues Job no es tratado en la historia como pagano, sino que su condición de extranjero es parte de la idea que había de la sabiduría antigua; cf. L. Alonso Schökel y J. L. Sicre Díaz, *Job. Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid 1982, 98.

Eclesiastés expresa una reflexión profunda sobre el sentido de la vida y la existencia, algo que podía entenderse como producto natural del ingenio de Salomón, considerado el más sabio de los reyes. Sin embargo, la mayor diferencia entre ambas obras reside en que Job cuestiona a Dios y su conducta, mientras que Eclesiastés confirma la obra de Dios, pero la mira con escepticismo y desdén. La tradición rabínica ha atribuido Proverbios, Eclesiastés y Cantares a Salomón y ha explicado sus fuertes diferencias asignándoles un lugar distinto en la vida del rey. En un pasaje del Midrás, se dice: «Rabí Jonatán dijo: Primero escribió el Cantar de los Cantares, luego Proverbios y luego Eclesiastés. (...) Cuando un hombre es joven, compone canciones; cuando crece y madura, escribe proverbios y sentencias; cuando es anciano, habla de la vanidad de las cosas. Rabí Jannai, suegro de Rabí Ammi, dijo: Todos acordamos que compuso Qohelet al final de sus días»³. Al margen de la autoría material, lo que aquí nos interesa es que para el autor del Eclesiastés la vida no tiene suficiente entidad como para merecer ser vivida y, aunque reconoce a Dios como creador, solo puede ver vacuidad y monotonía en los días. Si Job sufre por lo que le sucede, el Eclesiastés lo hace por lo que espera de la vida pero no le sucede.

a) Vapor de vapores, todo es vapor

La palabra *hebel* significa «vapor», «vaho», y está presente en el breve libro del Eclesiastés unas treinta veces. En la forma *hebel habelim*, indica un superlativo que puede traducirse como «la mayor de las ilusiones» o «lo más frágil entre lo frágil» o, de modo más interpretativo, como «el colmo de lo absurdo», y es utilizado en dos ocasiones en los extremos de la obra (1,2 y 12,8) para enmarcar con estas palabras la totalidad del libro. Al comenzar y terminar con «vapor de vapores» o, como se suele traducir de modo clásico, «vanidad de vanidades», establece un marco conceptual sobre el que se construirá su teología. Esta estructura lingüística (un sustantivo en singular más su plural) se emplea para destacar cosas que en sí mismas tienen un valor relativo, pero que en superlativo se yerguen como modelos de excelencia, como es el caso de «rey de reyes» y «cantar de los cantares»; de ese modo indica que se busca llevar a su máxima expresión un acto, una virtud o una calamidad. No hay quizás imagen más fuerte para hablar de la futilidad y fugacidad

³ Cf. Midrás. *Cantar de los Cantares Rabbá* 1,10, Verbo Divino, Estella 1991, traducción de Luis Fernando Girón Blanc.

de la vida que compararla con el vapor que se diluye en el aire, que no tiene cuerpo ni sobrevive al soplo de una brisa. Esta volatilidad de la vida no conduce en el Eclesiastés a la negación de Dios, sino que el vacío existencial lo afirma en una fe que se atreve a dudar y a cuestionar la realidad. No nombra a Dios, pero lo sabe detrás de todo lo que sucede y manifiesta curiosidad por conocer los caminos de la divinidad, aunque se considera incapaz de comprenderlo. Entiende que la dimensión divina excede la capacidad de comprensión del ser humano y que toda pretensión en ese sentido es vana y equivocada. En una clara crítica a sus colegas sabios que se proclaman poseedores de todos los secretos de la creación, dice:

Y he visto todas las obras de Dios, que el hombre no puede alcanzar, la obra que debajo del sol se hace; por mucho que trabaje el hombre buscándola, no la hallará; aunque diga el sabio que la conoce, no por eso podrá alcanzarla (8,17).

Para el sabio del Eclesiastés, los secretos del cosmos y de la vida están vedados a la mente humana y eso es una realidad que por un lado establece los límites del ser humano, pero, por otro, produce angustia y desazón. La afirmación casi inconcebible de 4,2 y 6,3 que dice que es mejor estar muerto que vivo se entiende en el contexto de considerar que vivir es estar inmerso en un mundo donde las principales preguntas no tienen respuesta y la realidad es hostil tanto por las injusticias que se observan como por la incapacidad de revertirlas. En la vida, que es reconocida como un don de Dios, se observan injusticias dolorosas y no se percibe una salida política o religiosa que las supere. No se cree que un gobernante más hábil o más honesto pueda generar la justicia que la realidad niega a las personas, en particular si recordamos que el autor semiótico de estas páginas es Salomón, el rey sabio por excelencia, de quien no se puede esperar que otro lo supere⁴. Tampoco el ejercicio de los ritos sagrados y la repetición de las plegarias –a diferencia de la experiencia de los profetas, que en ciertas ocasiones las rescatan y valoran– se perciben como un camino para alcanzar la justicia social y la paz de espíritu. Esta situación conduce a considerar la vida como un espacio donde el dolor y la falta de proyecto dominan los días. En la

⁴ Por qué no pensar que la adscripción del Eclesiastés a Salomón pudo tener el sentido de decir que si el rey más sabio de todos –y cuya sabiduría se expresaba en su capacidad de ser un árbitro justo– no pudo organizar una sociedad con justicia y sin violencia, esto es un signo de que las desigualdades son tan difíciles de erradicar que conducen al hombre honesto y sensible a la desazón y el escepticismo.

complejidad del pensamiento del libro parece que 9,4 revierte esta idea: «Aún hay esperanza para todo aquel que está entre los vivos, porque es mejor perro vivo que león muerto». Pero esta frase se dice en el contexto de lamentar que los justos y los malvados van al morir al mismo destino y que sus amores y odios se perderán juntos y serán olvidados de la misma manera; así, parece que nada gana el justo con su compromiso y que nada perderá el impío con su desaprensión por las cosas de Dios. Al evaluar esta situación, se considera que no hay otra cosa mejor que disfrutar del momento y concentrar la vida en gestos personales que nos den una satisfacción momentánea. Hay esperanza porque se está vivo y se pueden aprovechar algunas delicias de la vida, pero nada ha de cambiar. La vida no es más que vapor que se diluye misteriosamente en el aire.

b) Las injusticias son la herida que no cierra

Sobre la base de esta concepción de la vida como una entidad efímera e inconsistente, la teología del Eclesiastés construye tres pilares para dar sustento a la fe. El primero es la percepción de que la vida es un constante intento del ser humano por «luchar contra el viento». Hay una sed de comprender el mundo y de encontrar un sentido a los días que se ve frustrada en la experiencia cotidiana. El texto siguiente es una cabal expresión de este pensamiento:

Me volví y vi todas las violencias que se hacen debajo del sol; y he aquí las lágrimas de los oprimidos, sin tener quien los consuele; y la fuerza estaba en la mano de sus opresores, y para ellos no había consuelo. Y alabé yo a los finados, a los que ya murieron, más que a los vivientes, a los que viven todavía. Y todavía tuve por más feliz al que aún no ha nacido, al que no ha visto las malas obras que debajo del sol se hacen. He visto que todo trabajo y toda destreza despierta la envidia del hombre contra su prójimo. También esto es vanidad y luchar contra el viento (4,1-4)⁵.

En este texto se expresa con claridad que la angustia esencial es provocada por las injusticias que los opresores ejercen sobre los pobres y los oprimidos. Es la combinación de la violencia contra los débiles y de ver que el poder está en manos de los opresores lo que conduce al Eclesiastés a la desazón. Luchar contra el viento significa encarar una tarea imposible y absurda, porque las fuerzas son tan desiguales que

⁵ Cf. también 6,4-5.

quien busca justicia no tiene ninguna posibilidad de alcanzarla. En este punto se puede observar la diferencia con la teología del Éxodo, en la que, ante el genocidio y la opresión, se revela un Dios que libera y genera las condiciones para que el pueblo de Dios camine hacia la libertad. Y lo mismo encontramos en la teología del Deuteronomio cuando dice: «Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal...» (30,15), e insta a elegir la vida. No es este el caso del Eclesiastés, donde la injusticia se ve como algo establecido y donde Dios no aparece promoviendo el cambio de la situación, sino como quien puede llegar a servir de consuelo para llevar adelante la vida a pesar de la angustia que esto produce. Podemos no coincidir con que no es posible hacer nada contra las injusticias, pero lo que se desprende del pensamiento de este sabio es que él ve superadas sus fuerzas ante el tamaño de la violencia que se ejerce sobre los débiles y que no encuentra en Dios un aliado en la lucha contra la injusticia. Por eso llamamos al Eclesiastés «contrateología», ya que cuestiona la imagen de Dios presentada en Proverbios, donde es un ser bondadoso y se le describe como el promotor de la justicia y la paz. El Eclesiastés, sin embargo, percibe a Dios como indolente ante la opresión de su tiempo y lo considera más bien como el último recurso antes de rechazar la vida. Al decir «aborrecí la vida» (2,17) o al dar testimonio de que frente a la opresión se dan excusas formales (5,7), el Eclesiastés cierra toda posibilidad de hallar una salida que dé dignidad al ser humano aplastado y sentido al que es sensible al dolor y a las angustias que padecen sus hermanos. Es por eso por lo que surge la propuesta de distraer la mente con las fiestas y con el buen comer, a fin de no frustrarse aún más:

Así que esta es mi conclusión: la felicidad consiste en comer, beber y disfrutar de todo el trabajo que se hace bajo el sol, durante los días de vida que Dios da al hombre, porque esa es su recompensa; y si Dios da a cada hombre bienes y riquezas y le permite comer de ellas, tomarse su parte y disfrutar de su trabajo, es también un don de Dios. Porque no pensará mucho en la brevedad de su vida si Dios le llena de alegría el corazón (5,17-19).

Esto se expresa desde una teología resignada y quietista, que no cuestiona la sociedad, sino la imagen de Dios que se ofrece, que no se corresponde con la situación de injusticias y violencias que padecen los pobres. Se puede estar convencido de que Dios quiere liberar a su pueblo de estas humillaciones, pero en el pensamiento del Eclesiastés la teología que él critica se ha ufano de ser una teología de los hechos

cotidianos y prácticos y no ha hecho otra cosa más que justificar a Dios al evitar contrastarlo con la realidad vergonzosa de la violencia cotidiana. Este pilar manifiesta que hay algo en la concepción de Dios que no cierra el círculo y abre a la intuición de que otro Dios es posible.

c) El tiempo oportuno y el tiempo de la justicia

El segundo pilar de la teología del Eclesiastés es lo que llamamos el «tiempo oportuno». Las cosas no suceden por azar ni en cualquier momento. De acuerdo a la teología del Eclesiastés, cada evento ocurre en el momento preciso para el que ha sido destinado por Dios. Sin embargo, no hay un simple determinismo, ya que la poca sabiduría puede hacer fracasar el proyecto original y hacer que las cosas sucedan de un modo incorrecto y a destiempo. En 7,17 se advierte sobre el riesgo de caer en la impiedad y de que eso lleve a la persona a «morir *antes de tiempo*»; en 8,5-6 se señala que el sabio sabe discernir los tiempos y conoce cuándo deben hacerse las cosas. Estos textos nos muestran que no siempre hay un sentido fatalista en el Eclesiastés y que se reconoce la capacidad del ser humano de hacer las cosas en el momento correcto o de equivocarse. Por eso no cae en simplismos y afirma que los fuertes también pierden, y que «hay sabios que no tienen pan» porque «a todos les llega un momento malo». Establece que la vida y sus avatares no discriminan entre justos y pecadores y que no hay que esperar una retribución por haber sido un fiel cumplidor de las reglas. A eso agrega que las personas, por sabias que sean, no conocen «su tiempo» (9,11-12), expresión utilizada para indicar que el día de la muerte solo lo conoce Dios y que nos llegará «como a peces que caen en la red o pájaros en la trampa».

A diferencia del idioma griego, la palabra hebrea para «tiempo» (*ʿet*) contiene a la vez el sentido de la densidad de un momento y el de «momento» a secas, cualquier momento. Si la comparamos con el griego en las citas a las que aquí nos referimos, es preciso señalar que se acerca a *kairós*, el tiempo especial en el que algo ha de suceder o en el que varias cosas se encuentran y producen un momento particular, y no a *cronos*, el tiempo en sentido llano que transcurre. Así la traduce la Septuaginta (*kairós*) en su versión del Eclesiastés, privilegiando más la densidad del tiempo que su mero pasar. En los textos del Antiguo Testamento, la palabra *ʿet* se refiere tanto a un momento particular, a un clima adecuado para que algo suceda, como al uso corriente del término (Gn 38,1; Éx 13,10; Dt 1,18, etc.). Pero en el Eclesiastés no es el

simple devenir de los momentos, sino el instante en el que algo especial sucede con la persona o con el pueblo. Las veces que el Eclesiastés dice «tiempo» (*et*) corresponden al momento en el que algo sucede porque todo ha sido dispuesto para ello por Dios.

El poema mayúsculo sobre el tiempo oportuno lo encontramos en 3,1-8. En él se enumeran catorce parejas de acciones contrapuestas (destruir, edificar; guardar, tirar; rasgar, coser, etc.). El número catorce, por ser el duplo de siete, evoca un grado superlativo de positividad⁶. Solo la primera pareja queda fuera de la voluntad del ser humano (nacer, morir), mientras que el resto son actos concretos que están en sus manos. Reserva las dos últimas parejas para las acciones más viscerales:

Tiempo de amar, y tiempo de odiar;
tiempo de guerra, y tiempo de paz.

Notemos el juego de invertir las parejas de modo que en la primera el valor positivo abre el verso y en la segunda lo cierra. De esta manera deja para el final el «tiempo de paz» (*et shalom*), que consiste en mucho más que la ausencia de guerra e incluye el establecimiento de la armonía, la convivencia y el equilibrio entre las personas y los pueblos y, por lo tanto, el estar en amistad con Dios. Después del poema, el Eclesiastés se deja llevar por sus temas preferidos, la futilidad de la vida, el comer y beber como alternativa a la desazón, la repetición de los hechos y la consabida monotonía en la sucesión de los días y las horas plasmadas en 3,15, donde dice: «Aquello que fue, ya es; y lo que ha de ser, fue ya; y Dios restaura lo que pasó». Pero que cada cosa suceda una y otra vez y en el momento oportuno no quita que se observe la vergüenza de que donde deben residir la equidad y la justicia domine la maldad y el impío instale su silla. Esa herida sigue abierta y no se cura con la tranquilidad de sospechar que detrás de todo está la mano del Creador. La teología del sabio no olvida que el nudo central de la existencia es la justicia y que esta se halla conculcada en la vida; por eso vislumbra una de las afirmaciones más solemnes y profundas del libro al decir:

Y dije en mi corazón: Al justo y al impío juzgará Dios,
porque hay un tiempo para cada cosa y para toda obra.

⁶ Cf. Gn 4,15, donde se establece que quien mate a Caín lo pagará catorce veces; también Sal 12,6; 79,12; Prov 6,31; Is 30,26; en todos los casos se coloca el número siete en su forma dual para expresar un superlativo, aunque la mayoría de las traducciones castellanas vierten «siete».

En el tiempo de Dios hay un momento para el juicio. Las injusticias no quedarán impunes, pues toda obra será alguna vez juzgada. El *shalom* del último verso del poema no se construye sobre la impunidad, aunque en la vida, e incluso en la historia, el sabio siente que no encontrará la justicia deseada y merecida por el pobre. Cuando dice en el v. 20 que «todo va a un único lugar; todo viene del polvo y todo volverá al polvo», parece una repetición de su ya conocido pesimismo, pero en este caso no lo es, pues anuncia que la justicia de Dios es efectiva y que en el día final la igualdad que no hubo en la tierra será una realidad en el polvo del cual todos fuimos formados por el Creador.

d) Un cosmos ordenado y desordenado

Un universo ordenado es el tercer pilar de la teología del Eclesiastés. Es ordenado porque, de acuerdo a la más pura doctrina sapiencial, todo sucede bajo la supervisión de Dios, y su voluntad está detrás de cada evento. Los tiempos, los ciclos, la vida que nace y muere, todo está guiado por la mano sabia del Creador. Incluso los premios y castigos están dominados por su voluntad, y así el justo recibe su recompensa y el impío su castigo. Ese es el orden tal como lo concibe el sabio. Sin embargo, si todo pudiera resumirse en esa ecuación, el mundo debería ser armonioso y justo sin par. En un mundo donde nada sucede sin que Dios lo disponga, no debería haber dolor ni injusticias. Pero el autor del Eclesiastés –como también lo hará el de Job– sabe que ese orden oculta en sus entrañas un desorden profundo. Porque él siente que no todo anda bien ni todo sucede como la voluntad de Dios desea que suceda. Percibe una distancia entre el discurso teológico y la realidad, pero no cuestiona esta percepción y tampoco se plantea acercar las partes hasta unir las en un discurso coherente. Asume que así son las cosas y se limita a describirlas. Su pensamiento conlleva una íntima contradicción y no hace ningún esfuerzo por resolverla.

La visión de un universo ordenado se funda en el convencimiento de que en el interior del proceso histórico cada cosa tiene su lugar asignado. En palabras de Brueggemann, «Yahveh es el garante oculto de un orden que posibilita la vida en el mundo»⁷. Las cosas suceden, benignas o trágicas, guiadas por la mano de Dios y, por lo tanto, todo en última instancia será para bien. Esto le diferencia del concepto de la acción de Dios presente en el Génesis y en la historia deuteronomista.

⁷ *Teología del Antiguo Testamento*, 362.

Allí Dios está a favor de lo bueno, de lo justo, y se compromete a obrar de esa manera. El mal es producto de la desobediencia humana o de la acción de «los enemigos», representados por la idolatría, la injusticia social, la humillación del prójimo. Dios apoya a quienes trabajan y luchan por la liberación de toda servidumbre, mientras que otras fuerzas humanas, a veces dentro de la misma comunidad y otras desde fuera de ella, se oponen a ese proyecto. La dinámica de la historia que comienza con el relato de la creación y continúa con el testimonio de los profetas consiste en presentar el escenario de la lucha entre la impiedad y la justicia, entre la vocación del ser humano oprimido de llegar a ser libre y la voluntad de quienes lo oprimen. Pero en el Eclesiastés prima la idea de un orden que es responsable tanto de lo bueno como de lo malo. En cierto modo, lo malo (lo que llama «los días malos»: el tiempo de las injusticias, de las violencias) es también la voluntad de Dios y oculta un fin beneficioso para el ser humano. Ese fin, que no nos es dado conocer, pero que debemos aceptar, es un resorte solo de Dios y ni siquiera el sabio tiene acceso a su clave. Así se comprende que en varias ocasiones recomiende que hay que disfrutar del buen tiempo con banquetes y alegría, porque los malos días también están marcados por Dios en el sendero del ser humano y, sea cual sea su conducta, a su tiempo también llegarán.

Y, sin embargo, aun aceptando esa realidad, el Eclesiastés no deja de percibir el desorden en lo profundo de la experiencia humana. A esa concepción en la que incluso lo malo será para bien, porque todo viene de Dios, se le cruza el íntimo convencimiento de que el sufrimiento inmerecido, la violencia hacia el inocente y las injusticias padecidas por los débiles no pueden ser nunca una bendición, por misteriosa que se la quiera presentar. Este es el origen y el nudo de la angustia que padece el sabio. No solo porque percibe que la crueldad no puede venir de Dios, aunque se intente presentarla de esa manera, sino porque también se cuestiona el sentido de una vida en la que hay que trabajar para que la generación siguiente disfrute del producto de su trabajo sin distinguir que quizás legará su esfuerzo a un necio que no lo merezca. La afirmación de que la vida es «aborrecible» (2,17), algo impensable en el resto de la literatura bíblica, se comprende cuando es expresión de quien siente que sus días son el espacio para afanarse en un trabajo tedioso cuyo producto luego tendrá que legar a un posible impío que disfrutará de él. Esta convicción de que las injusticias son irreparables contradice su ortodoxia teológica, que habla del Dios bondadoso, pero, al mismo tiempo, lo inhabilita para encontrar las fuerzas necesarias para cuestio-

nar esa teología. Al contemplar al Eclesiastés en esta encrucijada en la que se halla es como debe entenderse su deseo de morir, su desdén por la vida. En su fuero íntimo, lleva la carga de sentir que incluso Dios le ha fallado, pero no cesa de buscar al Dios verdadero, que sabe que no falla.

Al final del libro, el redactor ha introducido una conclusión. En una lectura historicista, este texto quedaría marginado por secundario y ajeno al cuerpo principal; sin embargo, la reflexión sobre el canon debe hacerse sobre la totalidad del texto y no sobre lo que una supuesta reconstrucción señale como más antiguo y, por ello, más legítimo. En esa conclusión se evalúa el contenido del libro y se dice que «no tiene objeto escribir muchos libros; el mucho estudio es fatiga para el cuerpo» (12,12). Estas palabras no son, como es de esperar, la invitación de un sabio a la ignorancia o a la liviandad intelectual, sino que buscan colocar el pensamiento humano en el lugar que le corresponde. Pueden leerse como una autocrítica, como una advertencia al lector sobre todo lo dicho en este libro. Y luego sentencia lo que es la piedra fundamental del pensamiento sapiencial: «El fin de todo el discurso que has oído es: teme a Dios y guarda sus mandamientos».

6. La contrateología de Job: el sufrimiento inconcebible

Si la teología del Eclesiastés es contrateología porque desafía el supuesto orden perfecto de la creación, Job lo es porque plantea lo 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 aborda varios otros aspectos, siempre caminando en el borde de lo que para muchos en su tiempo podía ser considerado una afrenta a Dios: ¿por qué sufrimos?, ¿puedo pecar sin saberlo?, ¿es Dios culpable de nuestros males? Y la más fuerte: ¿puede un ser humano desafiar a Dios y cuestionar su conducta? Todas estas preguntas y otras de la misma índole están presentes en el libro y modelan, más que una teología, una *actitud* teológica. Esta condición de la teología de Job también se refleja en su literatura desde el momento en que las secciones en prosa y en poesía presentan temas teológicos distintos. En el prólogo (caps. 1–2), lo que está en juego es si la devoción y el temor de Dios que practica Job son desinteresados o se deben a que espera como recompensa ser bendecido con una vida apacible. ¿Su vida recta parte de un corazón que solo busca ser justo con el Dios creador o tiene como fin adquirir los beneficios que se le han de prodigar por su rectitud?¹ En este planteamiento, el sufrimiento del inocente sucede como una prueba para verificar la integridad de su fe y, por lo tanto, se presenta en función de eso, no como tema central. Volveremos sobre esto más adelante. En la sección poética, el nudo de la discusión será el origen del sufrimiento del justo.

¹ J. Crenshaw señala que el sufrimiento del inocente es un tema secundario en el prólogo, pues es presentado como el modo de resolver la disputa entre Dios y Satán; cf. *Old Testament Wisdom. An Introduction*, John Knox Press, Atlanta 1981, 101.

a) Dos modos de hacer teología

Jorge Pixley es quien con mayor claridad planteó que en Job hay una crítica radical del modo de hacer teología². Señala que los llamados amigos de Job cuestionan sus reclamos en base a una fundamentación teológica artificial y desencarnada que se constituye a partir de la simple afirmación de que todo sufrimiento corresponde a un pecado cometido. Luego, no paran de indagar a Job, insistiendo en que si sufre es porque 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 tiene la lógica de la teología clásica de los sabios, su experiencia es otra y le lleva a confrontar la teología de sus amigos con la que surge de sus vivencias. 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 concepción de quién es el Dios bíblico y cómo nos vinculamos con él. En la teología de los amigos de Job, Dios está lejos y podemos hablar de él solo a través de premisas previamente acordadas. 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, quien sufre lo hace porque no ha sido lo justo y piadoso que debería ser. Respecto a los enfermos y pobres, cabe la misma reflexión, pues el Señor no permitiría que a un justo le cayera alguna calamidad 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).

Estas palabras de Elifaz expresan una teología y un modo de entender la relación con Dios que son coherentes con la lógica sapiencial retributiva. Pero un quehacer teológico de ese tipo pierde relación con lo humano, y en particular con el dolor humano. Piensa en Dios, pero es insensible a la vida de las personas y a sus problemas. De ahí que se haya dicho que la teología de los amigos de Job describe un anti-Dios

² J. Pixley, *El libro de Job*, DEI, San José de Costa Rica 1982, 14-15.

y es una antiteología, un modo de hablar de Dios sin tener en cuenta la vida y la creación³. 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 ajusta a nuestras necesidades intelectuales o sociales distorsionando su verdadera identidad. 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 principalmente de 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 les 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 una reclamación 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 se ha cometido una tremenda injusticia sobre su persona y su 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).

Su actitud teológica es la de quien comprende que su angustia no tiene sentido ni es consecuencia de sus actos, la de quien padece y no sabe por qué. Y con el correr de las páginas, en sus discursos denunciará que su sufrimiento no está vinculado a los pecados que ha podido cometer, 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 el sufrimiento humano se revela como una parte

³ Cf. L. A. Solano Rossi, «Los caminos de la teología y de la anti-teología en el libro de Job», *RIBLA* 50 (2005) 53-55, que 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.

de la vida que no comprendemos y por la cual podemos reclamar una explicación a Dios.

b) Job maldice y se acusa a sí mismo

El diálogo con sus tres amigos está enmarcado por dos discursos solemnes de Job. En el primero, maldice el día en que nació (capítulo 3); en el último, declara su inocencia con una fórmula por la cual se acusa a sí mismo y reclama que prueben su falta (capítulos 29-31). En ambos casos se expresa con firmeza radical un juicio contra Dios y se 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 encima de otra sobre la vida de su marido, le había recomendado maldecir a Dios y morir. 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 instándole 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 reclamación a Dios, aunque lo hace de modo indirecto, para evitar que su discurso sea desprestigiado por considerarse que estaría faltando el respeto a la divinidad.

La teología de Job no elude presentar su angustia:

Perezcan 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 hagan horrible como día oscuro (3,3-5).

Se maldicen el día de nacimiento y la noche de la concepción. 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 cual 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 el mundo. Esta condición coloca su propia vida

fuera de la creación, y es esto 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 que hubiera preferido ser un aborto, para nunca llegar a ver la luz. El 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 desbordado por cosas que le suceden, pero su problema es que no puede entenderlas. En Job, la desazón por la vida viene de sentir que todo lo que le sucede escapa a su comprensión y que su experiencia del dolor cuestiona su máspreciado tesoro, que es la confianza en que Dios hace todo para bien de quien le teme. Esta fe ha sido carcomida por los hechos, que le 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 de que no hay nada que justifique el sufrimiento al que ha sido condenado. Morir o no haber nacido sería mejor que despertar cada mañana para afrontar esa terrible realidad. Qué lejos y qué disonante está esta teología de esas 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)⁴.

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 inter-

⁴ Cf. J. Crenshaw, «The Shadow of Death in Koheleth», en J. Gammie y otros (eds.), *Israelite Wisdom, Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Scholars Press, Nueva York 1978, 206.

vención de Elifaz en la que se explaya en detallar los pecados de Job que justifican su desgracia (22,1-30). Allí le acusa con palabras como estas: «Tu maldad es grande y tus iniquidades no tienen fin» (v. 5); le acusa de aprovecharse de las viudas y de los pobres, y de «negarle el pan al hambriento» (v. 7), y luego le insta 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 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 puede 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 a 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 reclamará a Dios que lo mida en su balanza o que le parta los huesos del cuerpo si es culpable. Job quiere desvincularse incluso de un eventual amor a sus riquezas: «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. Desafía a Dios tanto 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. Su apuesta, en este caso, es que la divinidad no podrá probar sus faltas y que así su inocencia se hará evidente. De este modo quedarían en ridículo los tres amigos, pero se revelarían 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 previo que le otorgue impunidad.

c) ¿Es Dios inocente?

Eclesiastés y Job plantean que la realidad y la experiencia humana deben ser tenidas en cuenta como materia 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 ahí el escándalo que producen estas contrateologías en los oídos de los amigos de Job o del lector acostumbrado a un pensamiento purificado de elementos discordantes. Elihú, el cuarto interlocutor de Job, le censura su actitud de reclamar a 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. Es como si todo tuviera que aceptarse sin que medie la posibilidad de reclamar explicaciones. A este 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 ahí que, para que la contrateología devenga en teología a secas, es preciso asumir que las formulaciones teóricas necesarias para la reflexión no pueden omitir el factor humano ni el análisis de la realidad exterior⁵. Hacer teología no es solo «hablar sobre Dios», sino que es también hablar de las personas y sus pesares, de sus expectativas y sus frustraciones, y, de manera central, de sus sueños y sus utopías.

⁵ A esta apertura se le 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.

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 el lugar donde Job expone con suma claridad este nuevo escenario. Primero establece el poder inmenso de Dios (9,1-12), que llega hasta el punto de 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 en destacar lo misterioso de su actuar cuando dice: «Él hace cosas terribles e incomprensibles, maravillas incontables; pasa delante de mí y no puedo verlo» (v. 10-11). Y luego reconoce que él no es nadie para lidiar con Dios y que 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 le serviría olvidar su queja, pues le carcomería el pesar de saber que su Señor lo considera culpable; y si fuera de verdad culpable, de qué le 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 «árbitro» o «mediador») ⁶ que pueda establecer con objetividad si de 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 enfrentarse 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. Y es que, a pesar de todo lo pasado, Job confía en que Dios es justo, aunque de una manera que no puede explicar. Esto se comprueba cuando pide ser preservado en el mundo de los muertos, a la espera de que, el día del juicio, 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

⁶ El texto hebreo utiliza un verbo y dice: «No hay entre nosotros *mohiaj*», que debe traducirse como «juicio equilibrado» o un acto de justicia imparcial.

amigos lo condenen y aunque Dios no le dé tregua en su dolor, él sabe que es inocente. Y cuando ya 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).

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 falta⁷. 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 suele traducir como «vengador» o, forzando el sentido, aunque en ocasiones con acierto, «redentor»⁸. Dios es llamado *go'el* en varios momentos de la teología de Israel. En Isaías, que abunda en la identificación de Yahveh con aquel que rescata a su pueblo, se utiliza esta expresión (Is 44,24; 48,17; 54,8; en 47,4 se le llama «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 muevas los linderos antiguos, ni invadas la heredad de los huérfanos, porque el defensor (*go'el*) de ellos es fuerte y juzgará en contra de ti». Y 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 los que aparece esta raíz en la narrativa del éxodo de liberación. En Éx 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 después del cruce del mar: «Condujiste en tu misericordia a este pueblo que redimiste...» (Éx 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

⁷ 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 (Éx 21,13; Nm 35,9-34; Dt 19,1-13).

⁸ La versión 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».

poseer una tierra. Expresa en cierto sentido que Dios tiene una relación tan estrecha con su pueblo que sale a defenderlo y vengarlo⁹. 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, que en 19,23-24 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 teme el olvido de la injusticia y que por 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 conoce la durabilidad de la palabra escrita y busca que sus reclamaciones se impriman 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.
Yo mismo lo veré; lo contemplarán mis ojos, no los de un extraño,
aunque 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 que 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 es 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 una figura justi-

⁹ G. Gutiérrez lo vincula con 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*, Sígueme, Salamanca 1986, 123.

ciera que lo defenderá ante Dios. Ya hemos dicho 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*¹⁰. Al tiempo que sus amigos lo condenan sin considerar sus penurias y 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 que su piel vuelva a reconstruirse en su carne para enfrentarse en aquel último día a su Señor y pedirle explicaciones.

Pero la teología del libro de Job reserva una última e inesperada declaración de Dios. Dios tiene una última palabra después 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 de 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. Es cuando 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 se refiere a los discursos de los amigos y de Job en la sección poética¹¹. 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, pero lo que estaban haciendo era ensombrecer su acción. En un escenario impensable 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 que escuchará su intercesión en favor de ellos. Se han invertido los papeles. Ahora son los amigos los

¹⁰ J. 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*, DEI, San José de Costa Rica 1982, 105.

¹¹ Cf. L. Alonso Schökel y J. L. Sicre Díaz, *Job. Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid 1982, 602-603.

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. Y es a Job –el rebelde, el desfachatado, el irreverente– a quien se le reconoce la integridad de su fe y es él quien por su oración salvará a los que no tuvieron piedad de él y lo maltrataron.