

**Escapar del que habla, hablar al que escapa.
Dios, ésa absoluta angustia**

Sal Terrae 93 (2005) 161-171
Enrique Sanz Giménez-Rico, SJ.
Director de *Sal Terrae*. Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia
Comillas (Madrid).

“No podía creer en Dios en tanto que lo llamase por su nombre”
(Jean Paul Sartre, *Las palabras*)

Hace unos años leí con sumo interés el libro del que está tomada la cita que encabeza este artículo. Hace pocos días lo releí de nuevo. Llevaba tiempo tratando de concretar el modo de abordar este segundo artículo de la serie de *Sal Terrae* “Los nombres de Dios”. Después de diversas consideraciones, decidí seguir la pista a dos personajes bíblicos, Caín y Job, para quienes Dios, ése ser absoluto que tanto les angustia, puede ser ciertamente un Tú. Para zambullirme más adecuadamente en la lectura de Génesis 4 y del libro de Job, opté por abrir de nuevo las páginas de la magnífica obra autobiográfica del filósofo y literato francés Jean Paul Sartre. Recordando una de sus imágenes más características, me subí sin billete en un tren y emprendí un nuevo viaje acompañado de la lectura de “Las palabras”. Leí una vez más de manera muy pausada alguna de sus frases más penetrantes y martilleantes: “Dios no me volvió a mirar nunca más”; “Viví en el terror, fue una verdadera neurosis”; “Cuando yo tenía siete años encontraba a la muerte, a la descarnada, por todas partes”; “Yo no dudaba de que en las palabras de mis amigos sobre la muerte hubiese un sentido que se me escapaba; pero me callaba... y eso les irritaba”.

Un poco antes de llegar al final de mi destino, tomé unas notas en un viejo cuaderno que conservo desde hace tiempo. En una de sus páginas escribí algunos sustantivos (Dios, neurosis, muerte) y algunos verbos (mirar, hablar, callar). Al final de la misma añadí una nota: éstos son los hitos de un nuevo viaje que ahora comienza: el que, también sin billete, emprenden Caín y Job. Su periplo es quizás similar al del literato francés que declinó recibir el Premio Nobel el año 1964; su destino, en cambio, distinto: después de ignorar con violencia al Dios que le habla, Caín dirige una palabra a su Dios-Tú y decide emprender un camino en una dirección desconocida; tras atravesar momentos de suprema angustia motivados por la ausencia y la criminalidad de Dios, Job confiesa abiertamente a Yahveh *de oídas sólo había sabido de Ti, mas ahora te han visto mis propios ojos*.

“No sé. ¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?” (Gn 4,9)

La densidad del relato de Caín y Abel no consiste sólo en la brevedad de sus 25-30 líneas, sino en que sobre ella gravita uno de los problemas radicales de la humanidad. Si todos los hombres somos hermanos, todo homicidio es fratricidio. Un gran conocedor de la Escritura, el inolvidable Luis Alonso Schökel, abre con estas palabras su estudio y comentario sobre Gn 4,1-16, el relato de Caín y Abel¹.

No es, sin embargo, el interés principal de este artículo ofrecer la riqueza que ofrece dicha narración en clave de fraternidad; sí presentar la relación entre dos personajes de

¹ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?* Textos de fraternidad en el libro del Génesis (Institución San Jerónimo 19), Estella (Navarra) ²1990, 21.

la misma: el Dios que dialoga y habla con Caín y Caín que huye y escapa de un Dios que le habla.

Puede que no sea sorprendente que se diga de un grupo musical australiano denominado *The Mark of Cain* que es “una de las bandas más brutales que existen hoy” (www.tmoc.com.au/bio.html). Puede que tampoco sea sorprendente que el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española incluya en la voz Caín tres referencias que apuntan en la misma dirección: maldad, adversidad, contratiempo.

Ahora bien, lo que no tendría que dejar de sorprender es que en el comienzo del relato de Caín y Abel el narrador parece querer sugerir no tanto que el mayor de los hermanos es malvado y violento, sino que la violencia precede a Caín, que éste es heredero de una violencia anterior a él. Por un lado, de la que se da entre la desajustada relación que mantienen entre sí Adán y Eva. Por otro, de la de ésta última con su hijo primogénito: en Gn 4,1, al nacer Caín, Eva afirma: *he adquirido un varón a Dios*; con el uso del verbo adquirir se subraya quizás que la relación con su hijo es cercana a la posesión o al dominio².

Al lado de este primer hijo, nacido bajo el paraguas de la violencia, Gn 4,2 presenta a su hermano Abel, el, etimológicamente hablando, inconsistente. Un Abel que aparece caracterizado en oposición a su hermano mayor: en primer lugar, porque no interfiere en la difícil relación que Eva mantiene con Caín; en segundo lugar, porque mientras que él es cuidador de animales, su hermano mayor es, como era su padre, cultivador de suelo.

Todos estos aspectos hasta ahora señalados son útiles para comprender el sentido de la primera intervención de Dios en Gn 4,1-16: *Yahveh prestó atención a Abel y su ofrenda, pero a Caín y su ofrenda no hizo caso* (Gn 4,4-5). Nos parece que la interpretación más acertada de esta acción es: al igual que sucede en otros pasajes bíblicos, Dios manifiesta su preferencia por el menor. Importante es también que, en el caso que nos ocupa, la narración no señala el motivo de la actuación de Dios; sólo que ésta se da.

Es probablemente dicha actuación divina la que irrita sobremanera a Caín, y la que hace que éste camine cabizbajo. El gesto del primogénito de Adán y Eva es elocuente y permite pensar que el triple olvido de Yahveh (Caín es el mayor, el primero; ha sido engendrado –así se señala en Gn 4,1- gracias a la intervención de Dios; tiene el mismo oficio que su progenitor) produce en él una gran rabia y un enorme rechazo contra el que ha hecho caso a Abel y ha aceptado su ofrenda. Caín se sulfura con Yahveh y ni le mira ni le dirige la palabra.

Dios, sin embargo, parece no tener en cuenta este hecho; si es consciente de que Caín está irritado con él (Gn 4,6), ¿por qué le plantea dos cuestiones seguidas en medio de su furor? ¿No provoca quizás ello en el mayor de los hermanos una situación angustiosa? ¿No se encuentra éste atormentado cuando percibe que el que le dirige la mirada no sólo se comporta con él de manera injusta sino que además le acosa con palabras hirientes y martilleantes?

Tormento, angustia, inquietud y zozobra de Caín ante un Dios al que percibe injusto, que le asedia, que le acribilla a preguntas, y al que no quiere en absoluto dirigirse.

A la preferencia de Dios por Abel y a las preguntas que aquél le dirige a Caín, éste reacciona por medio de un ataque progresivo. Tras apartar su vista de él y tras ignorarle mediante el silencio, el hijo primogénito de Adán y Eva –recuérdese el título de este apartado- dirige una palabra llena de violencia tanto hacia la víctima (Caín niega hasta la memoria de Abel, pues rechaza decir lo que sabe de él) como hacia el propio Yahveh

² A. WÉNIN, *Caín. Un récit mythique pour explorer la violence*, en V. COLLADO BERTOMEU (ed.) *Palabra, prodigio, poesía*. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J. (AnBib 151), Roma 2003, 37-53. Estas páginas han inspirado algunas de las reflexiones de nuestro artículo.

(éste recibe una respuesta de Caín que parece querer cortar cualquier comunicación ulterior)³. Así pues, la violencia que invade la vida de Caín le conduce quizás a percibir a Dios de manera tergiversada y a construirse una imagen de él (Dios, el injusto). Ello ocupa tanto espacio en su corazón que aleja su mirada y castiga con el silencio al que prestó atención a Abel. Junto a ello, habita en el lugar de sus operaciones y decisiones la angustia que le provoca la palabra que le dirige Yahveh. La violencia de Caín no es entonces sólo violencia contra su hermano; es también violencia contra Dios, el Tú por antonomasia, del que quiere escapar y al que parece querer eliminar rechazando su manifestación (preferencia por Abel) con un silencio destructor y una palabra violenta.

Ahora bien, y retocando una de las afirmaciones del literato Sartre, ¿es válido afirmar que lo último que se oye en Gn 4,1-16 es *que Caín no volvió a mirar a Dios*? Las explicaciones que siguen a continuación tratan de mostrar que negativa es la respuesta que se puede dar a esta pregunta.

El *rîb* es un género literario jurídico; equivale a un discurso acusatorio. Se trata de un procedimiento bilateral que se lleva a cabo entre una parte ofendida y un culpable. Su objetivo es que entre ambos se llegue a la reconciliación; de ahí que el atacado pone en juego todos los medios posibles para que ésta se logre. El *rîb* busca no la muerte sino la vida y su promoción, incluso la del culpable⁴.

Este procedimiento está presente en el relato que nos ocupa. Caín se ha distanciado de Yahveh, se ha enfadado con él, le ha negado la palabra y ha querido cortar cualquier relación con él. Éste, por su parte, intenta por todos los medios justamente lo contrario. Y lo hace sobre todo ayudándose de preguntas, que invitan a Caín a responder, a confesar su pecado y a reflexionar sapiencialmente sobre el enigma del mal y la violencia que se dan en su vida. Un Dios que denuncia la violencia asesina (Gn 4,10), pero que al mismo tiempo no desea la muerte del asesino.

Dios se dirige, pues, a Caín: habla con él (no con Abel) y, aunque no acepta su ofrenda, lucha por él. En realidad se podría hablar del favoritismo de Dios por Caín, de un Dios que le abre un puerta al futuro⁵: *¿por qué andas cabizbajo? Si procedes bien, ¿no levantarías la cabeza?* (Gn 4,6-7).

Vivir cabizbajo o vivir con la cabeza alta; ésta parece ser la alternativa de vida para Caín. Su existencia puede estar anclada en la percepción de Dios como el injusto, que ni calla ni permanece en silencio. La angustia y la irritación pueden invadir al hermano de Abel, que prefiere no levantar la cabeza para mirar a Dios, y escapar de él a la vez que eliminar a su hermano de la superficie de la tierra.

Pero su existencia puede estar enraizada en un Dios que tiene preferencia por el menor; una preferencia que probablemente guarda relación con la libertad de Dios para no dejarse encerrar en lo que otros quieren hacer de él y que ofrece una alternativa de vida cuando ésta no se da. Así, si se tiene en cuenta lo que Gn 4,1-16 indica en su comienzo (la relación de Eva con su primogénito y la referencia a Yahveh en relación con ella), puede pensarse que Dios no quiere permanecer unido únicamente al mayor de los hijos de Adán y Eva. Igualmente, que ofrece una posibilidad a Caín: que no viva encerrado en una relación sólo vertical, bajo la posesión de su madre, sino que lo haga abierto a la horizontalidad, a la fraternidad. Vivir apoyado en la roca de este Dios libre, incontrolable, inmanipulable, al que, sin embargo, se puede percibir como injusto; en la

³ A. WÉNIN, o.c. (nota 2), pp.49-50.

⁴ Sobre el *rîb* véase la excelente obra P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (AnBib 110), Roma 1986. Igualmente, P. BOVATI, "Quando le fondamenta sono demolite, che cosa fa il giusto?" (*Sal 11,3*). *La giustizia in situazione di ingiustizia*: RStB 14 (2002) 9-38.

⁵ L. BASSET, *Où est ton frère «souffle» ?*: ETR 73 (1998) 321-331, esp.329-330.

roca de ese Dios que se comunica y ofrece la vida, incluso a aquél que más la rechaza y desprecia (el asesino), puede posibilitar que se salga y se rompa con la vida violenta que conduce a la muerte de uno en relación consigo mismo (vivir cabizbajo), con Dios (ignorarle y escapar de él) y con los demás (matar a Abel). Eso es lo que precisamente parece hacer Caín cuando *sale* en dirección al oriente y *nace* a una nueva vida: la del errante que se aleja de la violencia en búsqueda de un Dios que le abre la puerta de la vida en fraternidad (Gn 4,16)⁶.

“De oídas sólo había sabido de ti, pero ahora te han visto mis ojos” (Job 42,5)

Si Caín percibe a Dios como el injusto, y ello le lleva a escapar de él y a irritarse por sus preguntas, otro personaje emblemático de la Escritura, Job, varón íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal (Job 1,1), parece recorrer el camino contrario: ir en búsqueda de un Dios injusto que ni habla ni se comunica y que parece escapar de la presencia de aquél que, en medio de la dificultad, es capaz de exclamar: “Yahveh lo dio y Yahveh lo ha quitado, el nombre de Dios sea bendito” (Job 1,21).

El libro de Job comienza presentando a su protagonista principal con las características señaladas al comienzo de este apartado. Además de este aspecto, sus dos primeros capítulos narran también las desgracias que le sobrevienen repentinamente a Job: muerte de su ganado mayor, de su ganado menor, de sus criados de sus hijos. A ellas se añade la úlcera maligna que, desde la planta del pie hasta la cabeza, asola al desgraciado Job (Job 2,7).

Relatado este cúmulo de adversidades, interviene repentinamente el protagonista del libro para maldecir abiertamente y sin ningún tipo de pudor tanto la creación como su propia vida: *pereciera el día en que yo había de nacer y la noche que dijo un varón ha sido concebido... ¿por qué no morí al salir del seno, cuando salí del vientre no expiré* (Job 3). Es probable que detrás de estas afirmaciones atrevidas y *heterodoxas* de Job estén estas preguntas teológicas: ¿cómo pueden compaginarse el sentido teológico de la vida y el mundo como creaciones buenas y organizadas con la experiencia de oscuridad de la vida?; ¿qué hace y quiere Dios y quién es el creador de la vida, cuando esta vida es cualquier otra cosa que felicidad?⁷

Hasta Job 28, capítulo en el que se presenta un poema o meditación sobre la inaccesibilidad de la sabiduría (ni la técnica ni la riqueza posibilitan el acceso a la sabiduría; sólo Dios la conoce), el libro de Job presenta tres ciclos de diálogos entre el protagonista principal y tres amigos suyos: Elifaz, Bildad y Sofar. En ellos ambas partes presentan los hechos que le han acaecido a Job y ofrecen su versión de los mismos.

Para los amigos, lo sucedido tiene una clara y sencilla explicación: el principio tradicional de retribución divina. Se trata de un principio no inventado por ellos mismos, sino anclado en una experiencia y en un pasado que se transmite de generación en generación. Según éste, Dios retribuye a cada uno en esta vida según sus obras; su lógica es tan simple como la de la causa y consecuencia: el mal alcanza al que comete el mal (Dios castiga al pecador), mientras que el justo conoce la felicidad (Dios recompensa al justo). De ahí que piensen y repitan en más de una ocasión a Job que lo mejor que éste puede hacer es reconocer su pecado y reconocerse pecador ante Dios, para que, de este modo, le alcance la felicidad que de él procede. En el fondo, los tres amigos perciben a Dios como alguien que actúa de manera fácilmente inteligible y

⁶ A. WÉNIN, o.c. (nota 2), pp.52-53.

⁷ K. ENGLJÄHRINGER, *Theologie im Streitgespräch*. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob (SBS 198), Stuttgart 2003, 27-28.

perfectamente predecible, ya que reparte en la tierra el premio y el castigo de acuerdo a un baremo inflexible⁸.

A Job, en cambio, no le satisfacen en absoluto las explicaciones que recibe de Elifaz, Bildad y Sofar. Antes de llamarles mentirosos y encubridores, les recuerda, en Job 7, las desgracias de la vida que vive: *¿no es un servicio militar el destino del hombre sobre la tierra y no son como días de jornalero sus días?... Mi vida es un soplo. Lo hace con la esperanza de que Dios, el guardián del hombre, pueda concederle un respiro en medio de tanto padecimiento: ¿hasta cuándo no apartarás de mí tu mirada ni me soltarás lo que tardo en tragar mi saliva?* Igualmente, les recuerda que, aunque Dios es justo, aflige al inocente y es cruel con él. Es cierto, les dice, lo que afirmáis: Dios siempre tiene razón y el hombre no es nada delante de él. Pero tiene razón, subraya, no por lo que decís, sino porque abusa de la fuerza a su gusto: *¿quién se le opuso que saliera ileso?* (Job 9). En definitiva, Job señala su objeción al principio de la retribución.

Job discute con sus amigos, porque, a pesar de ser justo, está sufriendo sobremanera. Y lo está haciendo porque es Dios el que le ha dañado y el que ha tendido a su alrededor una red (Job 19,6); él es quien ha descartado su derecho y quien ha amargado su alma (Job 27,2). Ello le crea una enorme angustia, pues no es merecedor de la situación que está padeciendo. Una angustia que aumenta igualmente por la falta de comprensión, de sensatez y de sabiduría que encuentra en sus amigos. De ahí que, después de lo que les recuerda en los capítulos anteriormente citados, les diga en Job 13,4-5: *vosotros lo encubristis todo con mentiras, sólo sois médicos de pacotilla. ¡Ojalá os callarais de una vez! Daríais pruebas de sabiduría.*

Job pide, pues, a los amigos que permanezcan en silencio; lo hace sobre todo, porque con quien quiere hablar y disputar es con Dios (Job 9,3; 13,3). Disputar con Yahveh es entablar un proceso con él (un *rîb*). Convencido como está de que no ha cometido ningún pecado contra el creador y de que, por tanto, no hay motivo personal que justifique su situación, proclama su propia inocencia ante Yahveh, y establece con él un *rîb* para convencer a Dios de que deje de acosarle, de atacarle, de disparar sus flechas contra él: *he aquí que he preparado un proceso, sé que soy yo quien tengo razón... sólo dos cosas no hagas conmigo, entonces no me esconderé de tu presencia... Llama y yo responderé, o bien hablaré yo y contéstame tú* (Job 13,18-22).

Sin embargo, el proceso entablado con Yahveh aumenta todavía más la angustia en el hombre íntegro y temeroso de Dios, pues habla y se dirige a alguien que parece escapar de su presencia, que parece alejarse cada vez más de él. En repetidas ocasiones dirige sus doloridas palabras a Yahveh en estos términos (Job 13; 23): *¿por qué ocultas tu rostro y me reputas por enemigo tuyo?... Si voy al oriente, no está, y al occidente, no lo distingo. Al norte me vuelvo y no lo diviso, me torno al mediodía y no lo veo.* La larga intervención de Job después de la meditación sobre la sabiduría (Job 28), su último discurso (Job 29-31), subraya sobremanera la ausencia y el silencio de Dios con Job. Éste no puede aceptar dicho silencio y dicha ausencia; ambos le producen un profundo dolor, una profunda herida. Su mejor expresión son los versículos finales de Job 31, que en el comentario de Juan de Pineda (siglo XVI) suenan así: *ojalá tuviera un oyente idóneo que, después de escuchar fielmente y abarcar en la memoria cuanto he dicho en descargo de mi inocencia y lo que contra ella han alegado mis adversarios, lo recogiera en un libro. Ojalá, como juez supremo, añadiese por escrito su testimonio y la declaración pública de mi inocencia*⁹.

⁸ T.N.D. METTINGER, *Buscando a Dios*. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia, Córdoba 1994, 188-190.

⁹ L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *Job*. Comentario teológico y literario, Madrid 1983, 450.

Finalmente, Dios, el ausente, el silencioso, el huidizo, responde a Job desde la tempestad, haciendo referencia a las acusaciones que éste le había hecho. Job se había quejado de su vida y había renegado de ella, porque no existía ningún orden. Igualmente, había protestado enérgicamente contra el dolor y el sufrimiento injusto que padecía. A Dios le culpaba de no tener un plan ordenado (actuaba sin orden ni concierto) y de no controlar ni dominar las fuerzas del mal. En cuatro largos capítulos (Job 38-41) Dios va a señalar a Job que el mal le está sometido y que, aunque el ser humano quiera controlarlo y dominarlo, no está en situación de hacerlo. Al mismo tiempo, le pone delante de los secretos del universo, de la creación, y le presenta los límites que tiene frente a los animales, frente a fenómenos meteorológicos, etc. Dios le pone en una situación extrema tal que hace que el varón íntegro y recto y temeroso de Dios reconozca la imposibilidad de tener en su propia mano los secretos de la existencia.

El clímax de esta actuación divina se encuentra en Job 42,5: el protagonista del libro reconoce haber visto con sus ojos a Dios, después de lo que éste le ha transmitido desde la tempestad. No es fácil comprender con total exactitud la respuesta que ofrece Job a Yahveh en Job 42,1-6. Pero es posible señalar que, al ser confrontado consigo mismo y al ser puesto delante de la eterna pregunta del ser humano (¿quién es y dónde está Dios?), Job afirma aceptarse como persona distinta de Dios, como su criatura, que está en relación con un Dios distinto de los hombres que no destruye el mal ni hace milagros para eliminar el sufrimiento, sino que es portador de una potencia que puede salvar al ser humano, conduciéndole por caminos pacientes, misteriosos y débiles, caminos en los que está presente en muchas ocasiones el misterio de una libertad que se niega al bien y que decide actuar el mal. Gracias a la intervención de Dios, Job puede reconciliarse consigo mismo y con la verdad de toda criatura y puede comprender que Dios es ante todo misterio¹⁰.

En su angustia y sufrimiento Job había buscado con insistencia a un Dios que no hablaba ni se dejaba ver. Al final de su recorrido Job ve y comprende que Dios es misterio y se encuentra más unido personal e íntimamente a él. Al mismo tiempo, tiene una conciencia más clara de la libertad y gratuidad divinas. En el fondo, el ver de Job es un ver paradójico: ve realmente sólo en el momento en que acepta no ver y en el momento en el que renuncia querer comprender todo sobre Dios. Sólo cuando Job rechaza identificar y clasificar a Dios, es capaz de dirigirse a un tú con el que puede entrar en diálogo y abrirse al misterio de la relación¹¹.

Al final de su libro autobiográfico, Jean Paul Sastre expresa su felicidad por volver a ser el viajero sin billete que había sido a los siete años de edad. Al final de este viaje sin billete de Caín y de Job, estos personajes *llenos de misterio* y no faltos de absoluta angustia manifiestan también su felicidad por el viaje emprendido. El primero, por haber podido comprender cuán fácil es hacerse una imagen distorsionada de Dios y vivir largos años lleno de angustia adorando dicha imagen; el segundo, por haber podido aprender que, en el dolor y en el sufrimiento, el corazón angustiado puede escuchar la palabra silenciosa y contemplar la imagen invisible del misterio que se manifiesta y se esconde. El viaje de estos dos personajes paradigmáticos aun no ha

¹⁰ B. COSTACURTA, "E il Signore cambiò le sorti di Giobbe". Il problema interpretativo dell'epilogo del libro di Giobbe", en V. COLLADO BERTOMEU (ed.) Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J. (AnBib 151), Roma 2003, 253-266, esp.255-256.

¹¹ R. FORNARA, *La visione contraddetta*. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica (AnBib 155), Roma 2004, 484-485.

terminado; ambos permanecen todavía en un tren en el que quedan asientos libres.
¿Quieres también tú, amigo lector, emprender un viaje sin billete?