

Heteronomía de la justicia: traducir a Job en clave de utopía¹

Heteronomy of Justice: Translating Job in an Utopian Sense

Silvana Rabinovich

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filológicas

silvanarabk@gmail.com

orcid: 0000-0002-9

Resumen: Desde una lectura heterónoma, que ilumina entre las líneas la justicia (*nomos*) del otro (*heteron*), este artículo propone una aproximación al libro de Job a través de la traducción a la lengua judeo-árabe que de este texto bíblico realizó Rabi Saadia Gaon en el siglo x. Se tratará de abordar el *Tafsir* del libro de Job como actualización del matiz utópico de la traducción. Escrito en la forma de preguntas y respuestas, este trabajo se hace eco del carácter dialógico y cuestionador que caracteriza al libro de Job.

Palabras clave: Job, justicia del otro, judeo-árabe, utopía, traducción.

Abstract: From a *heteronomous* reading, that points out the justice (*nomos*) of the other (*heteron*), this article proposes an approach to the book of Job through the translation of this biblical text into the Judeo-Arabic language by Rabbi Saadia Gaon in the Tenth Century. This text attempts to approach Saadia's *Tafsir* of the book of Job as an enactment of the utopian nuance of translation. Written in the form of questions and answers, this work echoes the dialogic and questioning character that characterizes the book of Job.

Keywords: Job, justice of the other, Judeo-Arabic, utopia, translation.

Recibido: 20 de agosto de 2023.

Aceptado: 3 de noviembre de 2023.

¹ Esta publicación es posible gracias a la estancia sabática otorgada por el Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico (PASPA) 2022-2023, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).



¿Por qué escribir otro texto más sobre el libro de Job?

¿Por qué di en agregar a la infinita serie un símbolo más? ¿Por qué a la vana madeja que en lo eterno se devana, di otra causa, otro efecto y otra cuita?

BORGES, “El Golem”

El libro de Job es, quizá, uno de los más comentados de la Biblia hebrea desde hace siglos. Se trata de un relato antiguo que proviene de Oriente, compuesto por elementos que han sido datados por la crítica bíblica en diversas épocas y lugares (a partir del siglo XVIII a. de C., en Sumeria o Babilonia). Filósofos, teólogos, poetas, pensadores políticos, místicos, cavilaron y se estremecieron ante sus páginas.² Los doctores del Talmud no dudaron en desmarcarse del personaje cuestionador de la teodicea y asegurar que no pertenecía a la tradición judía. Lo cierto es que este libro inquietante (ineludible) entró al canon y, en el seno de su radical crítica a la idea de justicia divina, anida un elemento utópico³ al que intentaremos aproximarnos.

Adelantemos que la lectura del libro corresponde a una *actualización* constante, pues cada época recrea el padecimiento de los justos y las recompensas mal habidas de los injustos. Nuestro tiempo, particularmente, el sistema individualista y de acumulación de la propiedad privada —esta industria del despojo que impera en “Occidente” al volver virtudes la competencia y la codicia—, creyendo secularizar la teodicea, profundizó y expandió la injusticia.

A pesar de que abundan las reflexiones sobre este libro clásico, en las páginas que siguen intentaremos una lectura desde la ética heterónoma que, a propósito de una traducción, auscultará el latido utópico que anida en el texto y que Ernst Bloch tuvo la agudeza de señalar. El aporte de este artículo es que se propone sustentar la lectura política de Bloch con la ética heterónoma de raigambre levinsiana. He aquí la respuesta a la pregunta de esta sección: concebimos *otro texto más* sobre Job para hacer brotar, desde la *heteronomía*, aspectos del libro que,

² Para una antología del libro y sus comentarios, especialmente filosóficos, cf. *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*. Selección de textos, introducción y notas de Isabel Cabrera (México: UAM-I, 1992).

³ Cf. Ernst Bloch, “Límite de la paciencia: Job o Éxodo; no hacia sino fuera de la idea misma de Yahvé; afilado mesianismo”, en *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino* (Madrid: Trotta, 2019).

aun después de tantas páginas escritas sobre él, siguen esperando el momento adecuado para germinar.

Siguiendo con el impulso cuestionador del libro de Job, para acompañar esta lectura dialógica, a partir de preguntas, empezaremos por definir la perspectiva desde la cual entendemos la *ética heterónoma*. Luego, nos detendremos a explorar la relación entre *traducción y utopía*. Finalmente, a la luz de la traducción del libro de Job a la lengua *judeo-árabe*, a pesar del imperio de la injusticia, apuntaremos algunos destellos utópicos en el texto bíblico, auscultando latidos de esperanza de otra justicia: la justicia *del otro*.

¿Heteronomía de la justicia? (¿no sería más justo abogar por la autonomía?)

Si el diccionario de la RAE define a la *heteronomía* (por oposición a la *autonomía*) como la “condición de la voluntad que se rige con imperativos que están fuera de ella misma”, la “heteronomía de la justicia”, desde una primera lectura, podría entenderse como la justicia divina que se encuentra en el libro (Job 38-42, 6), cuyos móviles son inaccesibles para la comprensión humana. Sin duda, la pedagogía religiosa del libro de Job apunta a esta impotencia humana, que debe aprender una lección de humildad ante la omnipotencia divina. (Así trascendió: por ejemplo, el Job coránico —Ayyūb— encarna la *paciencia* según las exégesis, que podemos interpretar como una expresión radical de la fe y la humildad.)⁴

La imposibilidad humana de comprender los motivos de la justicia divina a través de las figuras descomunales de *leviatán* (Job 40, 25) y *behemot* (Job 40, 15) ha inspirado a filósofos políticos (Hobbes) y a juristas (Schmitt) y ha dado la forma —a través del cedazo teológico-político secular— al Estado y al aparato de justicia.

Sin embargo, la heteronomía, como he desarrollado en otras partes,⁵ lejos de situarse en las antípodas de la autonomía, es su condición de posibilidad, su prosapia (pues para afirmar la autonomía es preciso reconocerse como parte de una cadena transgeneracional; una autonomía política suele sostenerse en

⁴ Cf. Ibn Kathīr, en *Histoires des Prophètes*, cap. 14 : “L’histoire de Job (Ayyūb), sur lui et le salut”, Maison d’Ennour, 2012.

⁵ Cf. Silvana Rabinovich, *Interpretaciones de la heteronomía* (México: IIFL, UNAM, 2018).

la vida comunitaria: el otro es primero).⁶ A partir de la vindicación de la ética heterónoma propuesta por Emmanuel Levinas, puede leerse —habilitando la politización del concepto— “de derecha a izquierda” como inapropiable justicia (*nomos*) del otro (*heteron*). Al abrir el horizonte a una justicia que no se amolda al orden imaginado, sino que lo confronta con un orden ajeno, se cuestiona de raíz el sistema que hasta ahora imaginamos como justo.

Este cuestionamiento, proveniente del otro, abre una brecha superlativa en los capítulos internos del libro de Job (aquellos que se encuentran enmarcados por la narración antigua del inicio —capítulos 1 y 2, donde Satán azuza a Dios para probar la fidelidad del justo— y la clausura poco convincente del capítulo 42 —en la cual la doble recompensa que recibe el agraviado contradice el núcleo del libro, y particularmente la revelación de Dios acerca de la imposibilidad humana de comprender la justicia divina—). En los alegatos dramáticos que leemos en los capítulos centrales, Job manifiesta su rebeldía ante la palabra oportunista de sus “amigos” (Elifaz, Bildad y Sofar).⁷ Su concepción de la justicia se encuentra en un plano de exterioridad tal que sus interlocutores (centrados en su propia salvación, incluido el cuarto, que es el joven y jactancioso Elihú)⁸ no son capaces de escuchar. Job no define ni caracteriza la justicia; se limita a dar cuenta de su inexplicable ausencia. Escuchar el tormento del sobreviviente requiere una hospitalidad sin condición, la más difícil —y genuina— de todas (y los interlocutores de Job no dieron muestras de semejante hospitalidad radical). Se trata de un ejercicio de *heteronomía*, pues el *otro*, desde su dolor y su despojo, revela —o impone— una *norma* ajena que cambia el horizonte y el marco de referencia de quien lo escucha. La interpelación del otro, en la heteronomía, cuestiona de raíz toda certeza y autocomplacencia del sujeto interpelado. Al exponer su intemperie, la víctima de injusticia activa el desamparo reprimido de sus interlocutores, que buscan cobijo en una teodicea que se limita a instrumentalizar a Dios.

Tras haber recibido la noticia de la muerte de sus hijos e hijas (1, 19) Job, completamente llagado por la enfermedad, sentado sobre la ceniza que marca el es-

⁶ Cf. Silvana Rabinovich, “Heteronomía”, en Fernando Castañeda, Laura Baca, Alma Imelda Iglesias (eds.), *Léxico de la vida social* (México: UNAM, FCPYS-SITESA, 2016), 332-336.

⁷ Los tres discursos de Elifaz se leen, respectivamente, en los capítulos: 4-5, 15 y 22. Los discursos de Bildad, en los capítulos 8, 18 y 25. Los de Sofar, en los capítulos 11 y 20 (suele atribuírsele como tercer discurso la cita, en boca de Job, que se encuentra en 27: 13-23, y la que se supone una interrupción en 24: 18-25).

⁸ Cabe señalar el significado del nombre de Elihú ben Barajel (*Elihú*: mi Dios es Él, hijo de *Barajel*: Dios bendijo). Su discurso se encuentra en los capítulos 32 al 37.

pacio de duelo (2, 8), revela a quienes lo visitan su propia fragilidad. Su dolorosa imagen confronta el concepto de derecho, revelando la puerilidad de la concepción de una justicia divina retributiva. La teodicea se muestra como una fantasía. Sin embargo, en el plano ético y social (y claro está que también en el político) la fantasía se encuentra en las antípodas de la utopía: mientras la primera es mendaz, la segunda es veraz; políticas ambas, mientras la fantasía se gesta como estafa bajo el disfraz del “realismo”, al señalar caminos impensados, la utopía cultiva la potencia verídica de la ficción.⁹

En la práctica de la traducción, la heteronomía se agudiza. Lo abordaremos en el ejemplo de la versión judeo-árabe del libro de Job, que data del siglo X, pero antes exploraremos la relación entre traducción y utopía.

¿Cómo se relaciona la utopía con la traducción?

Para responder a esta pregunta, ante todo será necesario pensar la *traducción* en un sentido amplio del término. Lejos de reducirla a su función técnica, de traslado de una lengua a la otra, un abordaje filosófico indagará en el camino y en las condiciones de posibilidad del desplazamiento del sentido entre las lenguas. Así, considerado desde la *heteronomía* levinasiana, el lenguaje —“amistad y hospitalidad”—¹⁰ se concibe como traducción: en las lenguas no existe original y copia, ni tampoco jerarquías. Las páginas de *Totalidad e Infinito* confiesan estar interlineadas por el pensamiento de Franz Rosenzweig. Para este pensador alemán, traductor de la Biblia hebrea al alemán en clave dialógica, el hecho mismo de hablar implica traducir. Así, al revelarse la diferencia que impone la alteridad, la traducción se vuelve un imperativo al que podemos calificar como *utópico*, pues al cuestionar la búsqueda de la identidad en el sentido, que confina a la traducción en el plano de “lo imposible”, el lenguaje descubre su gesto hospitalario.

Todos deben traducir y todos lo hacen. Quien habla, traduce su pensamiento a eso que espera sea comprendido por otro, y por cierto no otro genérico y virtual, sino ese otro bien definido, el que tiene ante sí y cuyos ojos se abrirán o cerrarán según el caso.

⁹ He desarrollado la veracidad de la ficción en Silvana Rabinovich, “Interpretar la verdad desde las potencias de la ficción”, en *Interpretaciones de la heteronomía* (México: UNAM, 2019), 115-124.

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot (Salamanca: Sigueme, 1987), 309.

Quien oye, traduce palabras que resuenan en su oído, en su intelecto, o dicho concretamente: en el lenguaje de su boca. [...] Si todo hablar es traducir, entonces la conocida y aceptada imposibilidad teórica de la traducción sólo puede significar para nosotros lo mismo que todas las imposibilidades teóricas que se reconocen ante la vida [...]: en los compromisos ‘imposibles’ y necesarios, cuyo transcurrir llamamos vida, habrán de darnos el valor de la modestia que exige para sí no aquello consabidamente imposible, sino aquello que se impone como necesario.¹¹

En la perspectiva heterónoma, entonces, la traducción contribuye a la dimensión crítica de la utopía, a leer lo que se presenta como “imposible” desde otros ángulos. Cabe destacar que Rosenzweig experimentó la traducción de la Biblia junto a Martin Buber: filósofo del diálogo y autor de *Caminos de utopía*. La potencia política de esta traducción se refuerza en la voz profética, que encarna una dialogicidad que inicia en la escucha de la palabra divina y le impele a la crítica de la soberanía detentada por el rey.

Henri Meschonnic, originalísimo poeta y traductor de algunos libros de la Biblia hebrea, trenza la utopía y la profecía en la traducción. Desde su práctica traductora en clave de ritmo, el además autor de *Un golpe bíblico a la filosofía* considera que “una ética política del traducir es una utopía. Pero también, por eso mismo, esta utopía es una profecía del lenguaje”.¹² Este traductor señala en la utopía la *necesidad* de la *crítica*, a la cual define como “el estudio de los funcionamientos y de las historicidades”.¹³ En cuanto a la profecía, ve en la práctica una coincidencia con la utopía “en el sentido a la vez de una ausencia en las ideas preconcebidas, de un rechazo de las ideas preconcebidas, y de la intimación imperiosa a pensar lo que no es pensado”.¹⁴

En esta trenza, cabe agregar que ambos *utopistas* (tanto el *profeta* como el *traductor*) comparten una función de médium: la de transmitir una palabra ajena, que asalta al presente buscando acogida en el porvenir. Ambas figuras dislocan (*u-topos*): si el profeta cuestiona el orden monárquico que vuelve ley la injusticia, el traductor irrumpe en la lengua de llegada para poner en acto su propia extranjería. Acentuando la trascendencia en el lenguaje, tanto el profeta

¹¹ Franz, Rosenzweig, “La Biblia y Lutero”, en *Lo humano, lo divino y lo mundano*, trad. Marcelo G. Burello (Buenos Aires: Lilmod, 2007), 343.

¹² Cf. Henri Meschonnic, *Ética y política del traducir*, trad. Hugo Savino (Buenos Aires: Leviatán, 2009), 15.

¹³ *Ibíd.*, 10.

¹⁴ *Ibíd.*, 131.

como el traductor vehiculan una palabra dada por otro hacia otros por venir. Veremos cómo la utopía despunta en la traducción concreta del libro de Job a la lengua judeo-árabe (árabe medio escrito en letras hebreas, lengua de los judíos habitantes de países arabófonos).

Un detalle que no debe soslayarse es que, en su debate con Dios, Job se revela profeta.

Volviendo a Rosenzweig, a propósito de su reflexión sobre la traducción en “La Biblia y Lutero”, en el plano político previene contra el nacionalismo, eminentemente monológico, que su compañero Buber supo advertir como un peligroso egoísmo colectivo:

[...] no es en el hablar y el oír que el otro tiene mis oídos y mi boca, por lo que traducir sería ciertamente tan innecesario como hablar y oír. Y hablar y oír entre los pueblos también lo sería, pues la traducción no sería una traducción, sino el original, con lo cual el pueblo receptor sería superfluo, o bien un nuevo original y entonces estaría de más el pueblo emisor. Solo un loco egoísmo, que creyera poder satisfacerse en su propio ser personal o nacional y no viera en torno de sí más que un desierto, podría desear alguna de esas alternativas. No hay lugar para un modo tal de pensar en un mundo que no fue creado en la uniformidad propia de un desierto, sino en la diferencia y según distintas especies.¹⁵

La actualidad de esta cita se vuelve insoslayable hoy en Palestina-Israel, lugar en el cual, desde hace décadas, se despliega una limpieza étnica que hoy en la Franja de Gaza revela su rostro genocida. Martin Buber tuvo presente esta dimensión político-utópica de la traducción vislumbrada por su compañero en la tarea compartida de auscultar la posibilidad de hacer resonar el dialogismo inherente al texto de la Revelación. El autor de *Una tierra para dos pueblos*¹⁶ (Buber: 2009) sobrevivió a su amigo y honró su memoria exhortando a los líderes sionistas, a lo largo de casi medio siglo, a acabar con la política monológica para escuchar y dejarse enseñar por el pueblo palestino, que había dado muestras de hospitalidad hacia los refugiados que se habían visto obligados a huir de Europa.

¹⁵ Rosenzweig, “La Biblia y Lutero”, 343-344.

¹⁶ Martin Buber, *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, trad. Silvana Rabinovich (Salamanca: Sígueme / México: UNAM, 2009).

Lengua judeo-árabe: ¿utopía de traducción entre judaísmo e islam?

Hay una traducción que se llama a sí misma “interpretación” (*Tafsīr*). Un traductor-intérprete que quisiera evocar aquí es conocido como RaSaG (acrónimo hebreo de Rabi Sa’adia Gaon) cuyo nombre completo es Rabi Sa’adia ben Yosef al Fayumi, nacido en el año 882 en Fayum, Egipto, y muerto en el año 942 en Bagdad, cuyo nombre árabe es Sa’id ben Yusef Alfayumi. Pues bien, RaSaG se propuso (por la vía piadosa, marcada por una apología del personaje de Elihú que afirma de manera absoluta la justicia infinita de Dios) “solucionar las oscuridades del libro”.¹⁷ Entre los libros de la Biblia hebrea que tradujo (interpretando) a la lengua judeo-árabe, además del Pentateuco (Torá) y otros (Isaías, Salmos, Proverbios, Daniel y los cinco rollos compuestos por Cantar de los Cantares, Ruth, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester), se encuentra también el libro de Job, al que tituló *Kitab Hata’adil almansub ilei Ayub* (“Libro de la justificación atribuido a Job”). Esta traducción-interpretación teje una trama utópica con urdimbres proféticas que, en nuestros días, a la luz de la ética heterónoma, abriga esperanzas de paz. El traductor al francés considera que el *tafsīr* no es ni traducción ni comentario, sino un encaminamiento hacia ambos. Esta recreación “en camino”, realizada en Babilonia, tenía por objetivo mostrar a los judíos árabes de su tiempo el valor de las interpretaciones rabínicas y sus prescripciones. La tradición talmúdica es rechazada por los caraítas, quienes se caracterizan por la lectura literal de la Biblia. Desde la perspectiva de estos adversarios, bastaba con el texto bíblico (exento de interpretaciones y reglas ad hoc) para cumplir con los preceptos.¹⁸ Para combatir la rebeldía literalista caraíta, RaSaG decide acercar el texto bíblico al público judío de países árabes, a la luz de las prescripciones rabínicas, en su lengua vehicular. Por esa razón la traducción se presenta como interpretación (*tafsīr*).

Ahora bien, más allá del compromiso del traductor en la batalla teológico-política de su tiempo, más de un milenio después, el texto pervive iluminando aspectos utópicos no vislumbrados por el autor. Once siglos después, la lectura

¹⁷ *Tafsīr Job* en versión bilingüe judeo-árabe y francés. Cf. R. Saadia Ben Iosef Al-Fayyoûmî, *Oeuvres complètes*, vol. 5 (versión árabe del Libro de Job) (Paris: Ernest Leroux, 1899), 33-34.

¹⁸ RaSaG emprendió una disputa teológico-política clara contra el movimiento caraíta. Cf. Henry Malter, *Saadia Gaon. His Life and Works* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1921), 361 y ss.

en voz alta del *tafsīr* del libro de Job deja escuchar voces que testimonian la traductibilidad entre judaísmo e islam. Dos ejemplos:

- Job 1, 6 narra cuando se presentaron los *hijos de Dios* (en hebreo: *bnei ha-elohim*), incluido *hasatán*. La traducción de RaSaG cambia “hijos de Dios” por *awliyā Allah* (en el contexto islámico, podríamos traducir *awliyā* por aliados de Dios, santos, maestros, incluso protectores).¹⁹ En este binomio, el Tetragrama hebreo YHWH aparece con la transliteración de las cuatro letras que dan voz al nombre de Dios en el Corán: *ALLaH* (الله). En cuanto al nombre hebreo *hasatán*, RaSaG no elige la voz árabe más cercana: *shaitán*, sino que, de acuerdo con la interpretación de otras apariciones del término en la Biblia hebrea, que lo caracteriza como un humano (frecuentemente como un enemigo), lo apoda *muʿānad*, que significa ‘terco, rebelde, contumaz, porfiado, oponente pertinaz’. Con este apodo, RaSaG le quita entidad y poder a este personaje (Satán) que reta a Dios a probar a su más fiel devoto (Job), orillándolo a ser cómplice de injusticias.
- En 19, 25 Job dice saber que está vivo alguien a quien caracteriza como *goalí* (siendo la *i* final marca posesiva de la primera persona singular, en hebreo puede traducirse tanto por *mi redentor* —*goel*— como por *mi vengador* de la sangre: *goel hadam*). El *tafsīr* de RaSaG lo traduce por el plural *awliyāy*, es decir, “los que me aman entre los seres humanos”. El traductor explica en nota esta decisión para dejar claro el sentido humano y no divino de quien redimirá la justa memoria de la víctima (la cuestión de su recuerdo está ligada, según aclara, al versículo anterior). Tenemos, por lo tanto, una clara decisión de humanizar en las traducciones de *satán* (que en lugar de demonio es un oponente pertinaz: *muʿānad*) y *goel* (que, en lugar del Redentor, en singular, se traduce por seres humanos, en plural, que amorosamente redimirán su memoria: *awliyāy*).

En estos dos ejemplos despunta la esperanza de la justicia *del* otro:

- a. al hacer sonar el impronunciable Tetragrama con el nombre coránico de Dios (Allah);
- b. al nombrar a los “hijos de Dios” con un apelativo tan honrado en el islam (*wali*, en plural *awliyā*, ‘aliados de Dios’);

¹⁹ Cf. Luz Gómez, *Diccionario de islam e islamismo* (Madrid: Trotta, 2019).

- c. al evitar la invocación de una fuerza demoníaca (*shaitán*) que, sobre la faz de la tierra, pone a prueba a los seres humanos, elige el vocablo *mu'ānad*, que caracteriza al terco;
- d. al escoger otra vez a los amorosos *awliyāy* en lugar de la figura contradictoria con el argumento del libro: ni el mismo Dios que causa el dolor lo salvará ni tampoco el personaje bíblico del vengador de la sangre.

Estos pocos términos son un puñado de semillas de *utopía* en una milenaria *traducción* entre dos religiones de los descendientes de Abraham-Ibrahim, que el orientalismo colonial se preocupa en mostrar como inexorablemente enemigas: el judaísmo y el islam.

En esta enemistad, que se pretende sempiterna, hay un *quid pro quo* mortal que urge desmontar: el de oponer judío a árabe para radicalizar el odio interreligioso entre el judío y el musulmán. El guion del nombre de la lengua judeo-árabe hablada por los judíos de países árabes y en medios musulmanes, indica una unión no subordinante entre ambos términos, que una pensadora judía de ascendencia iraquí no duda en llamar “sincretismo judeo-islámico”.²⁰

Si desde hace más de un milenio se pudo sostener en la cuenca del Mediterráneo, en la península ibérica y en los países árabes, una convivencia caracterizada por la traducción fluida entre las lenguas de *Miq'r* (Biblia hebrea) y *Qur'an* (Corán), queda en evidencia que el odio militarizado que mata en Palestina es reciente y tiene apenas un siglo. La experiencia de la convivencia, protagonizada por los judíos árabes, está mucho más arraigada en la memoria transgeneracional. En tierras árabes, los judíos eran *dhimmies* (estatuto por el cual los “pueblos del Libro” podían vivir y trabajar bajo gobiernos musulmanes pagando impuestos, muchos de ellos se desempeñaban como traductores). Contrariamente, el colonialismo de asentamiento israelí, en Palestina, en un proceso conocido con el nombre árabe de *nakba*, apunta a vaciar la tierra de aquellos habitantes que acogieron a los judíos europeos como refugiados.

Leer en voz alta el *Tafsir* de Job concebido por RaSaG, escrito con caracteres hebreos, permite escuchar el injusto padecimiento del otro —víctima del despojo— en lengua árabe. Se trata de una lectura performática cuyos efectos abordaremos al final del presente artículo. Pero antes indagaremos si acaso hay utopía en el personaje de Job.

²⁰ Ella Shohat, “The Question of Judeo-Arabic”, *The Arab Studies Journal*, 23, núm. 1 (Fall 2015): 20.

¿Es Job un utopista? (Job ¿precursor de Spinoza?)

Or Spinoza commence là où finit Job

ANTONIO NEGRI

A los ojos del autor de *El espíritu de la utopía*, en medio de la desesperanza, Job es “un ser erguido y cuestionante” que “sueña otra vida fuera de sí, sobre sí, un mejor gobierno de las cosas que el visible, ya no comprende más el mundo miserable”.²¹ En lugar de destacar la paciencia, Bloch señala la rebelión del protagonista ante “el dogma de la venganza desde arriba”.²² En la alternativa al “mundo miserable”, el filósofo destaca un “mesianismo *contundente*, totalmente antitético a la organización dada del mundo”.²³

El filósofo de la utopía atribuye al Libro de Job una “inmensa mutación de los valores, el descubrimiento del potencial utópico que hay en el interior de la esfera religiosa: un hombre puede ser mejor y comportarse mejor que Dios. Job no solo se retira del culto, también de la comunidad: esto es un ataque descarnado”.²⁴ Lectura tan original que arriesga una comparación en la cual llega a favorecer al hombre ante su Creador. Bloch alcanza esta conclusión por atreverse a profundizar el debate de Job con Dios a través de la comparación del contenido moral del capítulo 31 (en el que Job expone su integridad) con el capítulo 38, en el cual Dios argumenta exhibiendo su inconmensurable creación de “la naturaleza”.²⁵ La “inmensa mutación de los valores” que destaca el autor del *Principio esperanza* constituye un quiebre del antropocentrismo y de la teleología humana que caracterizan al relato de la creación en Génesis 1. Allí, la naturaleza se limita a ser escenario del teatro cuyo actor principal es Adán y su descendencia; mientras que, ante la confrontación del desposeído Job, el Creador (a través de *behemot* y *leviatán*) destaca el rostro colosal de esa misma naturaleza.²⁶ En esta afrenta antiteleológica, Bloch apuesta a una proximidad de este inquietante libro de la Biblia hebrea con el Dios de Spinoza (el filósofo que aseveró en su *Ética* que la naturaleza no tiene fines prefijados y que las causas finales son ficciones humanas, exhibiendo a la voluntad de Dios como prejuicio, o —dicho en sus *espi-*

²¹ Bloch, “Límite de la paciencia”, 127.

²² *Ibíd.*, 130.

²³ *Ibíd.*, 136.

²⁴ *Ibíd.*, 128-129.

²⁵ *Ibíd.*, 131.

²⁶ *Ibíd.*, 132.

nozas palabras — “asilo de la ignorancia”).²⁷ En el análisis blochiano de Job 19, 25, que se ubica en el contexto del combate (más que debate) del protagonista del libro con Dios, el filósofo no duda en interpretar *goalí* (aquel que RaSaG pluralizó en judeo-árabe en tanto aliados, amigos, protectores) como “mi vengador de la sangre”, subrayando: *El amigo que busca Job, el pariente, el vengador no puede ser el mismo Yahvé, contra el que Job reclama un vengador.*²⁸ He aquí el “mesianismo *contundente*” que halla el pensador de la utopía en el libro del personaje más desesperanzado de la Biblia hebrea.

En cuanto a la relación de Job con Spinoza: sin ignorar las diferencias en la concepción de Dios, Bloch supo apuntar con agudeza la antiteleología. A propósito del archicitado versículo de respuesta de Job a Dios en 42, 5 “De oídas te había oído; Mas ahora mis ojos te ven”, el revolucionario Antonio Negri —desde su propia experiencia del encierro— dio un paso más, haciendo del personaje bíblico un precursor de aquel “ebrio de Dios”, autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico*: “[...] Spinoza comienza donde termina Job: comienza viendo a Dios, es decir, en el punto en que Job termina su recorrido. Se trataba, pues, de insistir en el cuerpo a cuerpo semejante al que Job había tenido con Dios [...]”²⁹

Actualidad del Tafsīr de Job: ¿quién es (quiénes son) Job hoy?

A la poesía: Sitia tu sitio

MAHMUD DARWISH

Una buena traducción, según Benjamin, permite que el original alcance “su expansión póstuma más vasta y siempre renovada”.³⁰ Un milenio más tarde, el *Tafsīr* de Rabi Saadia Gaon, en tanto traducción, hace retoñar la utopía que late en el Libro de Job.

Cada lectura en voz alta del *Tafsīr* activa la rebeldía del que padece injusticia: el combate entre el miedo hegemónico que domina a los “amigos” y la crítica (utópica) inquebrantable de la víctima.

²⁷ Baruj de Espinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Buenos Aires: Orbis-Hyspamética, 1984), 92-93.

²⁸ Bloch, “Límite de la paciencia”, 135.

²⁹ Antonio Negri, *Job, la force de l'esclave* (Paris: Bayard, 2002), 15 (trad. esp. 20).

³⁰ Walter Benjamin, “La tarea del traductor”, en *Ensayos escogidos* (México: Ed. Co-woacán, 2001), 79.

Hay un detalle en el ritmo que marca la descripción de las violencias desencadenadas en el primer capítulo. La voz y el compás están marcados por el personaje del “testigo sobreviviente” de cada desgracia. Versículo a versículo, sin dar respiro, irrumpen ante el doliente diversos mensajeros para enumerar una seguidilla de horrores padecidos por los allegados de Job. Entre uno y otro testigo sobreviviente se lee, como cruel estribillo: “y solamente escapé yo para darte la noticia. Aún estaba este hablando cuando vino otro que dijo...” (Job 1, 14-18). Es frecuente en una masacre dejar con vida a alguna persona para que lo cuente. La figura del testigo sobreviviente es clave para dominar a una población: se trata del mensajero que garantizará la parálisis producida por el miedo, dominación por amedrentamiento. El ritmo febril de estos versículos de Job resuena en todas las traducciones del Libro: en los oídos de todos los refugiados que huyen porque —en la experiencia del exilio domiciliario— el suelo les fue arrancado debajo de sus pies, se deja oír en las lenguas de los familiares que hurgan en la tierra para (no) encontrar los cuerpos de sus seres amados escondidos en fosas clandestinas, repercute en los corazones de todos aquellos que Fanon denominó *los condenados de la tierra*.

Ahora bien, en lo que respecta al *Tafsīr* de Job, cuando las letras hebreas se escuchan en árabe, en un contexto de ocupación militar, con el trasfondo de masacres fundacionales del Estado y sus periódicas réplicas con fines de limpieza étnica³¹ en función de un despojo territorial, desde esas páginas se actualiza la rebeldía contra la injusticia. Esto no ocurre con la lectura del Corán, en el cual Dios es sin duda providente (38, 41-44), a Job se lo considera un profeta (4, 163) relacionado con la recompensa de los benévolos, patriarcas y profetas, descendientes de Abraham, en cuyo linaje junto a Moisés, Aarón, José, entre otros (6, 84), menciona su agradecimiento con su Señor por su “misericordia” (21, 83) cuando “el mal le ha tocado”: ‘*annī massaniya-d-durru wa ‘anta ‘arḥamur-rāḥimīn*. Nótese que esa “misericordia” tiene la raíz *rḥm* en árabe, compartida con el hebreo, que designa al útero materno, y que Meschonnic prefiere traducir en el sentido de “lo maternante”, “la ternura”, “lo tierno”.³²

En el contexto del genocidio actual que el Estado de Israel perpetra en Gaza con el pretexto de sofocar la violenta rebelión ocurrida el 7 de octubre de 2023, el libro de Job resuena, también, en la figura del Leviatán. No solo por el sentido de soberanía divina que manifiesta esta figura en el Libro, sino en la “traducción”

³¹ Cf. Ilán Pappé, *La limpieza étnica de Palestina* (Barcelona: Crítica, 2008).

³² Meschonnic, *Ética y política del traducir*, 126.

distópica que adquiere en la modernidad: tanto en Hobbes como en Schmitt. En el horizonte de la lengua bíblica secularizada, esta parece ser la única traducción que adopta el Estado de Israel en su afán de arrasar a la población civil de dicho territorio.³³ Hoy el nombre del monstruo marino, epítome de la omnipotencia de Dios que deja perplejo a Job designa al yacimiento de gas que genera codicia en esas costas mediterráneas.³⁴

La utopía rebelde se pone en acto cuando las letras cuadradas expresan el cuestionamiento contundente (*mesiánico*, según la lectura de Bloch) de Ayyūb. Heteronomía en traducción: la voz árabe clama en las puertas de las letras hebreas, y los oídos no pueden cerrarse ante la justicia *del* otro. El poeta palestino Mahmud Darwish condensó en una línea la voz de Job:³⁵

“Aquí, tras los versos de Job, a nadie esperamos”.

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter. “La tarea del traductor”, en *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena. México: Ediciones Coyoacán, 2001.
- BLOCH, Ernst. “Límite de la paciencia: Job o Éxodo; no hacia sino fuera de la idea misma de Yahvé; afilado mesianismo”, en *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*. Madrid: Trotta, 2019.
- BUBER, Martin. *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, ed. Paul R. Mendes-Flohr, trad. Silvana Rabinovich. Salamanca: Sígueme / México: UNAM, 2009.
- CABRERA, Isabel. *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*. Selección de textos, introducción y notas de Isabel Cabrera. México: UAM-I, 1992.
- DARWISH, Mahmud. *Estado de sitio*, trad. Luz Gómez. Madrid: Cátedra, 2002.
- DONNER, Federico. “Gaza y la sombra del Leviatán”, *Revista Memoria*, núm. 287, año 2023-4, 40-43, <https://revistamemoria.mx/?p=3995>.
- ESPIÑOZA, Baruj de. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña. Buenos Aires: Orbis-Hyspamética, 1984.
- GÓMEZ, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Trotta, 2019.
- KATHĪR, Ibn. “L’histoire de Job (Ayyūb), sur lui et le salut”, en *Histoires des Prophètes*, cap. 14. Maison d’Ennour, 2012.

³³ Federico Donner, “Gaza y la sombra del Leviatán”, *Revista Memoria*, núm. 287, año 2023-2024, 40-43.

³⁴ <https://www.haifa-group.com/es/news/el-yacimiento-de-gas-leviat%C3%A1n-de-israel-vender%C3%A1-55-millones-de-d%C3%B3lares-en-gas-natural-al-grupo>

³⁵ Mahmud Darwish, *Estado de sitio* (Madrid: Cátedra, 2002), 15.

- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot. Sígueme: Salamanca, 1987.
- MALTER, Henry. *Saadia Gaon. His Life and Works*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1921.
- MESCHONNIC, Henri. *Ética y política del traducir*, trad. Hugo Savin. Buenos Aires: Leviatán, 2009.
- NEGRI, Antonio. *Job, la force de l'esclave*. Paris: Bayard, 2002 (traducida al español por Alcira Bixio como *Job, la fuerza del esclavo*. Buenos Aires: Paidós, 2003).
- PAPPÉ, Ilán. *La limpieza étnica de Palestina*. Barcelona: Crítica, 2008.
- RABINOVICH, Silvana. "Heteronomía", en *Léxico de la vida social*, Fernando Castañeda, Laura Baca, Alma Imelda Iglesias (eds.), 332-336. México: UNAM, FCPYS - SITEA, 2016.
- RABINOVICH, Silvana. *Interpretaciones de la heteronomía*. México: IIFL, UNAM, 2018.
- RABINOVICH, Silvana. "Interpretar la verdad desde las potencias de la ficción", en *Interpretaciones de la heteronomía*, 115-124. México: UNAM, 2019.
- ROSENZWEIG, Franz. "La Biblia y Lutero", en *Lo humano, lo divino y lo mundano*, trad. Marcelo G. Burello, 343-369. Buenos Aires: Lilmod, 2007.
- R. SAADIA Ben Iosef Al-Fayyoûmî. *Oeuvres complètes*, vol. 5 (versión árabe del Libro de Job), traducido del árabe al francés por J. y H. Derenbourg. Paris: Ernest Leroux, 1899.
- SHOHAT, Ella. "The Question of Judeo-Arabic", *The Arab Studies Journal*, 23, núm. 1 (Fall 2015).

Silvana Rabinovich

Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, investigadora en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Tutora en el Posgrado en Filosofía, de la FFyL de la UNAM. Sus últimos libros publicados como autora única: *Trazos para una teología política decolonial*, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, 2022 (traducción inglesa en prensa *Notes for a Decolonial Political Theology*, Routledge); *La Biblia y el drone. Sobre usos y abusos de figuras bíblicas en el discurso político de Israel*. Casagrande/ último recurso, 2020, Rosario, Argentina; México: Heredad, 2021. Versión inglesa: 2022, *Biblical Figures in Israel's Colonial Political Theology*, Palgrave Macmillan. Como editora, su último libro publicado es *Tsedek, dikaiosyne, 'adl. Reflexiones sobre la justicia en las fuentes del judaísmo, el cristianismo y el islam* (con Yasaman Dowlatshahi et al.), México: Editorial Nun, 2023.