

El arquetipo de Job en la narrativa en alemán de entreguerras: Roth, Döblin y Ungar*

*Ana Laguna Martínez***

UNIVERSIDAD DE GRANADA

Resumen:

A partir de la relación del personaje bíblico de Job con la situación social del siglo xx, se estudia en este trabajo cómo se desarrolla el arquetipo de Job en cuatro novelas escritas en el período de entreguerras por tres autores de habla alemana: Joseph Roth –*Job. Historia de un hombre sencillo* y *La rebelión*–, Alfred Döblin –*Berlin Alexanderplatz*–, Hermann Ungar –*Los mutilados*–. La metodología utilizada es la teoría del arquetipo de Jung y el mitoanálisis de Durand. La hipótesis inicial plantea que el arquetipo de Job es reductible a un esquema de mitemas: el antagonismo del poder, la honradez y la enfermedad. Finalmente, se analiza qué lleva a la adopción de este arquetipo, explícita o implícitamente, en el contexto de la primera posguerra.

Palabras clave:

Job, Joseph Roth, Alfred Döblin, Hermann Ungar, arquetipo.

The Archetype of Job in the Narrative in German in the Inter-war Period: Roth, Döblin and Ungar

Abstract:

Since the relation of biblical character Job with the social situation in the twentieth century, it is studied in this work how it is developed the archetype of Job in four novels written in the inter-war period by three german-speakers authors: Joseph Roth –*Job. The Story of a Simple Man* and *The Rebellion*–, Alfred Döblin –*Berlin Alexanderplatz*–, and Hermann Ungar –*The Maimed*–. The methodology used is Jung's theory of archetype and Durand's mythoanalysis. The initial hypothesis states that the archetype of Job is reductible to a scheme of mythemes: the power's antagonism, the honesty and the sickness. It is analysed what leads to the adoption of this archetype explicitly or implicitly in the first post-war context.

Key words:

Job, Joseph Roth, Alfred Döblin, Hermann Ungar, Archetype.

1. INTRODUCCIÓN

«Job es el personaje bíblico más representativo de un siglo de angustias existenciales y de catástrofes apocalípticas. Es figura del hombre del siglo XX, que parece víctima de un Dios cruel complacido en golpear a su creatura y en abandonarlo a un mundo absurdo.»

J. Trebolle y S. Pottecher¹

¿De qué maneras se halla a Job en el pasado siglo?, y ¿por qué emerge de forma tan apropiada en este tiempo? A partir de la anterior afirmación de Trebolle y Pottecher, el objetivo de este trabajo es detectar las maneras en que se desarrolla el arquetipo bíblico de Job en cuatro novelas escritas en la segunda década del siglo XX y los inicios de la tercera por tres autores de lengua alemana: Joseph Roth (1894-1939), Alfred Döblin (1878-1957) y Hermann Ungar (1893-1929). Las novelas elegidas son *La rebelión*² (1924)

Recibido: 29-I-2019. Aceptado: 18-VI-2019.

* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «Lengua y literatura del judaísmo clásico: rabínico y medieval (FFI2016-78171-P)», perteneciente al programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, en el marco del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2016-2018 (Plan Estatal de I+D+I).

** Investigadora del Proyecto de Investigación de I+D+I «Lengua y literatura del judaísmo clásico: rabínico y medieval» (FFI2016-78171-P), Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia. Dirección para correspondencia: analaguna@ugr.es

¹ *Job*, Madrid, 2011, p. 204.

² *Die Rebellion*. La traducción al español que se cita en este trabajo es la de Feliu Formosa, editada por Seix Barral y posteriormente por Acantilado.

y *Job. Historia de un hombre sencillo*³ (1930) de Roth, *Berlin Alexanderplatz*⁴ (1928) de Döblin y *Los mutilados*⁵ (1923) de Ungar.

Este análisis busca la proyección del arquetipo de Job en un sentido amplio en el que participen los personajes, la acción y el contexto; no se centra, por tanto, en una actualización concreta de Job como personaje traspuesto, ni busca la relación con la Biblia como hipotexto directo. Resulta arriesgado establecer una relación contextual de obras tan lejanas en el tiempo como el libro de Job y ciertas novelas del siglo xx, pero se trata de una aproximación conceptual que permite comprenderlas mejor en relación a un arquetipo universal de múltiples realizaciones particulares. Para ello, se parte de la hipótesis de que el arquetipo de Job es reductible a varias constantes, denominadas «mitemas directrices» tomando la terminología de Durand⁶, que lo hacen reconocible y variable en otras obras literarias. Las constantes estudiadas son el antagonismo del poder, la honradez y la enfermedad.

La metodología utilizada va a ir de la mano de la teoría del arquetipo de Jung y del mitoanálisis de Durand, en un intento de aunar el establecimiento y análisis de un arquetipo con su manifestación en un momento dado. A su vez, comparando el contexto del texto bíblico y el del corpus elegido, se analizan sociológicamente las razones por las que este arquetipo se hace patente en cada contexto.

Los tres autores objeto de estudio comparten dos puntos de unión para nacionalidades diversas: su lengua de escritura, el alemán, y su cultura judía. Por otra parte, entran en contacto en Berlín, donde junto con otros tantos del momento forman el efímero Grupo 1925 —«belong to the most important writers of this period and are recognised as the innovators of modern German literature»—, motivados

por la represión policial de la República y la falta de libertad de expresión⁷.

2. JOB COMO ARQUETIPO

La Biblia provee a la cultura occidental de numerosos arquetipos que hallan continuidad en la literatura hasta nuestros días. Pero ¿cómo entender un arquetipo? Olmo Lete indica que «cuando la experiencia vivida y transmitida es profunda o acuciante, el relato primero que la alcanza y transmite se convierte en «prototipo» o «paradigma»⁸. Este prototipo tiene como valor la trasposición en tanto que modelo de interpretación de contextos diferentes a los inmediatamente cercanos⁹, cuyo valor hermenéutico viene dado porque, en su calidad literaria, ha tomado un arquetipo universal capaz de trascender el propio texto bíblico.

Para reducir a Job a un esquema arquetípico se va a tomar la teoría de Jung. Según Jung, los arquetipos son «los contenidos de lo inconsciente colectivo»¹⁰, que se manifiestan en «los productos de la fantasía»¹¹. Es a partir de estos arquetipos como Jung explica los motivos mitológicos¹². Asimismo, esta información universal se relaciona con la situación sociohistórica para emerger o quedar latente. Jung indica que:

«La gran poesía, que bebe del alma de la humanidad, no se explicaría en mi opinión correctamente si se quisiera remitir a lo personal. Pues allí donde lo inconsciente colectivo pugna por hacerse vivencia y se funde con la consciencia de la época, acaece un acto creador que tiene que ver con la época entera, pues la obra constituye entonces, en el sentido más profundo, un mensaje para sus contemporáneos»¹³.

Como explica Gómez Gray, «el ser humano se debate a lo largo de su vida entre el inconsciente colectivo y el

³ *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*. Está traducida al español por Berta Vias Mahou y editada por Acantilado, a la que pertenecen las citas de este artículo. Con anterioridad fue editada por Bruguera con traducción de Bernabé Eder Ramos.

⁴ Está traducida por Miguel Sáenz para Cátedra —edición citada en este trabajo— y, previamente, para Bruguera y para Destino. Por su parte, Edisvensa había publicado la traducción de Rosa Moreno.

⁵ *Die Verstümmelten*. Se halla traducida al español por Ana María de la Fuente para las editoriales Backlist, Seix Barral y Siruela —esta última es la citada aquí—. También se compendia en la *Narrativa completa*, traducida en Siruela por Ana María de la Fuente, Ana María de la Torre e Isabel García Adáñez.

⁶ DURAND, G., «La mitocrítica paso a paso», *Acta Sociológica*, 57 (2012), pp. 106-118.

⁷ SÜDHOFF, D., *Hermann Ungar. A Life and Works*, Smashwords, 2011, p. 259. La aproximación que se hace aquí a estos autores está más relacionada con la que indican García (GARCÍA, O., *Joseph Roth (1894-1939)*, Madrid, 2008) y Nürnberger (NÜRNBERGER, H., *Joseph Roth*, Valencia, 1995) a propósito de Roth, como miembro de la Generación Perdida, en el sentido que le da a esta expresión Gertrude Stein: «En todas aquellas naciones que habían tomado parte en la guerra había gentes que hablaban por boca de esta generación, que sufrían con ella, que fueron víctimas como ella» (NÜRNBERGER, *op. cit.*, p. 82); sin embargo, se considera que no sería exacto aplicarles tal etiqueta de manera estricta.

Por otra parte, las trasposiciones de Job en este contexto no se reducen, en ningún caso, a estos autores, sino que pueden hallarse en otros como Kafka; la relación entre *El proceso* y el libro de Job ha sido estudiada por autores como Wahnón, quien defiende que Josef K. no muere culpable sin conocer su culpa, sino «víctima inocente de un poder arbitrario» (WAHNÓN, S., «Una sentencia justa para Josef K.: sobre *El proceso* de kafka», *Isegoría*/25 (2001), pp. 263-279, *ob. cit.*, p. 265).

⁸ OLMO LETE, G. del, «La Biblia y su intertextualidad», *Estudios bíblicos*, LXI (2013), pp. 407-432, *op. cit.*, p. 408.

⁹ OLMO LETE, G. del, *La Biblia hebrea en la literatura. Guía temática y bibliográfica*, Barcelona, 2010.

¹⁰ JUNG, C. G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, 1984, p.10.

¹¹ *Ibid.*, p. 73.

¹² JUNG, C. G., *Respuesta a Job*, Madrid, 2014.

¹³ JUNG, C. G., «Psicología y poesía», *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Trotta, 2014, p. 90.

espíritu de la época, entre esa información universal innata más la información específica del sitio y cultura donde ha nacido y crecido»¹⁴. En este caso, el mito que encarna el libro de Job es el del «justo doliente» o «justo sufriente»¹⁵: «Aquí como en otras muchas ocasiones el nuevo arquetipo eclipsa sus modelos precedentes»¹⁶. Pero, más allá de su singularidad, hay que estimarlo como parte de una «intertextualidad ascendente», según la llama Olmo Lete¹⁷, en relación a tal mito¹⁸.

Resulta muy acertado el mitoanálisis que explica Durand¹⁹ como procedimiento de la mitocrítica. El mito puede descomponerse en mitemas como unidades mínimas con significado, similares a los arquetipos de Jung. Los mitemas se relacionan dinámicamente en el tiempo y pueden manifestarse de dos formas: patente, esto es, explícitamente, y latente, es decir, implícitamente. La mitocrítica analiza, entonces, las mutaciones que un mito experimenta en la obra de determinado autor; el mitoanálisis, sin embargo, se propone como un análisis en sentido sociológico que evidencie qué mitos son preponderantes en determinados momentos y cómo se han transformado sus mitemas, y deja la puerta abierta a «una filosofía –por completo empírica– de la historia de la cultura»²⁰. A ello se aludirá al final de este trabajo.

2.1. Job frente al poder

La historia de Job, el justo doliente, desarrolla la situación del hombre que padece desgracias a pesar de su comportamiento piadoso para con Dios; o, como indican Barchugova y Panova, «Job's mythologeme is an image of a man—a never-before-seen martyr, for whom the design of God is initially incomprehensible»²¹. Como tal mitologema, se detectan dos elementos: por un lado, una fuerza antagónica que toma la forma de Dios²², por encima de Job, y, por otro lado, una ley que es violada, la de la retribución, que implica recibir en vida la justa recompensa por el cumplimiento de las obligaciones. Dios es reducible, como fuerza antagónica, a su mayor atributo, el del poder que ejerce sobre Job y el resto de los hombres. Esto se hace patente –también como parte del mitoanálisis– en la afirmación de Hobbes al destacar que la respuesta que le da Yahvé resuelve la cuestión «no mediante argumentos derivados del pecado de Job, sino *por su propio poder*»²³. Por su parte, Fernando Savater ha hilado finamente esta hipótesis en su *Diario de Job*, donde el personaje homónimo indica:

«Toda forma de poder la conozco a través de la historia y la reflexión humana, de modo que para mí es

¹⁴ GÓMEZ GRAY, A., «Carl G. Jung y Edmond Cros: el espíritu de la época y el sujeto cultural», *La Palabra*, 31 (2017), pp. 77-88, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵ ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L., *Job: comentario teológico y literario*, Madrid, 1983, p. 23.

¹⁶ OLMO LETE, G. del, «La Biblia y su intertextualidad», *Estudios bíblicos*. LXI (2013) pp. 407-432, *ob. cit.*, p. 417. Como «precursores» del libro bíblico se hallan el *Diálogo de un desesperado con su alma*, *Job sumerio* o *Lamentación de un hombre a su dios*, *PBS F 135*, *Louvre AO 4462*, *Ludlul bel nemequi*, *Teodicea babilónica* y *R. S. 25.460* (ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L., *op. cit.*).

¹⁷ OLMO LETE, G. del, «La Biblia y su intertextualidad», *op. cit.*, p. 409.

¹⁸ El de mito, por ser un término erosionado semánticamente por su amplio uso, precisa de ser definido en este trabajo. Se va a adoptar la definición que da Durand, precisamente por utilizar su mitoanálisis: «El mito aparece como un relato (discurso mítico) que pone en escena unos personajes, unos decorados, unos objetos simbólicamente valorizados, que se puede segmentar en secuencias o unidades semánticas más pequeñas (los mitemas) y en el que se invierte necesariamente una creencia (contrariamente a lo que sucede con la fábula o el cuento)». Asimismo, interesa en este estudio su afirmación de que «es la diseminación diacrónica de las secuencias (mitemas) lo que permite la coherencia sincrónica del discurso mítico» (DURAND, G., *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*, Antropos, 1993, p. 36), de manera que la actualización de esos mitemas va a dar sentido al mito como narración –también literaria, y a la intertextualidad ascendente de que habla Olmo Lete– así como al arquetipo de Job en tanto que personaje.

¹⁹ DURAND, G., *op. cit.*

²⁰ *Ibid.*, p. 118.

²¹ BARCHUGOVA, V. R. y PANOVA, O. B., «The Book of Job: A Philosopho-Antropological Search in a German Intellectual Novel», *Social and Behavioral Sciences*, 154 (2014), pp. 441-445, *op. cit.*, p. 144. De manera sucinta y clara indica Sawyer que «The Book of Job tells the story of a comfortable, law-abiding citizen suddenly, for no apparent reason, struck down by a series of spectacular disasters» (SAWYER, J. F. A., «Job», en LIEB, M., MASON, E., ROBERTS, J. y ROWLAND, C. (Eds.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford, 2011, p. 1).

²² En este trabajo, para denominar a la deidad del libro de Job se va a emplear el término «Dios», en el que se unifican las variantes terminológicas del texto bíblico y las posibles diferencias entre la figura divina de la parte en prosa y la parte en verso. Respecto a las formas en que se denomina a Dios, indica Sawyer: «While Yahweh's name appears in the narrative framework of the book, all of them, including Job, with one conspicuous exception which surely proves the rule (12:9), avoid the name of Israel's God, using instead a variety of other names, particularly elohim, 'God' (the singular of elohim) and shaddai, 'the Almighty', which occur far more frequently in Job than in any other book in the Bible» (SAWYER, J. F. A., *op. cit.*, p. 3). Por otra parte, Daiches indica que el primer capítulo y el último están inspirados en un cuento tradicional, mientras que «a great poet has inserted a dramatic poem of extraordinary richness and vitality» (DAICHES, D., «God under Attack», en BLOOM, H. (Ed.), *The Book of Job*, New Haven, New York, Philadelphia, 1998, p. 40); es evidente en contenido el contraste entre un dios en otro plano que maneja la vida de los mortales como los dioses griegos (SAWYER, J. F. A., *op. cit.*, p. 4), que confía en la virtud de Job y que finalmente cambia su fortuna, y el que se hace presente increpando a Job con un largo discurso. Ello permite interpretaciones como la que presenta Bulandra: «el dios del poema NO es el Dios vivo y verdadero, sino una proyección de los tres portadores de la tradición, que de otra manera no hubiesen logrado vencer a Job» (BULANDRA, A., *El Experimento Job: una lectura profana del «Libro de Job» del Antiguo Testamento*, Bucuresti, 2009, p. 70).

²³ HOBBS, T., *Leviatán*, MOYA, C. y ESCOHOTADO, A. (Eds.), Madrid, 1979, p. 428, la cursiva es mía.

fundamentalmente humana. Un poder único se enseñorea de nosotros y se pretende omnipotente... pero quizá no lo sea; si lo fuese, no necesitaría proclamarlo tanto. Toda nuestra lucha viene a consistir en demostrarle que no lo es. En el fondo, *da lo mismo que el poder sea leído como Dios, Economía, Historia o Naturaleza Humana*, aunque a efectos estratégicos pueda haber unos enfoques más convenientes que otros según el lenguaje dominante de la época»²⁴.

En el texto de Hobbes citado anteriormente²⁵, aparece la denominación para el Estado que toma directamente de la metáfora del libro de Job y con la que titula su obra *Leviatán*. En él explica que el hombre se somete al régimen de su gobernante, al que compara con esta criatura²⁶. Leviatán es una creación de Dios, que somete al hombre a su poder, imagen con que Hobbes teoriza sobre la condición del Estado Moderno.

Si para Job el poder se llama Dios, y para Hobbes el Estado es un dios mortal, ¿cómo se encarna en el período de entreguerras, cuando se escriben estas novelas? La década de los años veinte está marcada por la Primera Guerra Mundial, consecuencia directa de la articulación del poder en ese momento. Este inicio de siglo confirma lo que venía aconteciendo desde la Ilustración y el Romanticismo, que Fazio Fernández llama «la absolutización de lo relativo», consistente en traspasar el valor absoluto de Dios a elementos relativos, como la nación, la raza o el Estado²⁷. La Primera Guerra Mundial es consecuencia directa de las ideologías que durante el siglo xx desplazan la sacralidad de Dios, articuladas como pensamientos religiosos; principalmente, del nacionalismo objetivo alemán. El nacionalismo, según Fazio Fernández, es «la manifestación colectiva del liberalismo» al trasladar la autonomía absoluta del individuo al conjunto nacional²⁸. Los estados nacionales que nacen en la época de Hobbes se identifican con el rey,

lo que cambia con la Revolución francesa, que hace del pueblo el núcleo ontológico de legitimidad:

«la nación –como sucede en toda religión– puede exigir sacrificios. El servicio militar obligatorio manifiesta simplemente que la guerra es ahora un asunto de todos: es la nación en armas, son *les enfants de la Patrie*, que deben avanzar porque la Patria necesita de sus esfuerzos. Este cambio ideológico comporta el nacimiento de la guerra moderna, en la que toda la sociedad se ve involucrada, con los consiguientes dramas existenciales y el crecimiento de la violencia»²⁹.

En *La rebelión* de Roth³⁰ se puede apreciar cómo el poder secularizado es considerado eminentemente sagrado. Su protagonista, Andreas Pum, es un mutilado que ha perdido una pierna en la Primera Guerra Mundial y, sin embargo, se siente gratificado por la condecoración recibida, y superior a los que califica como infieles³¹. Para él hay una clara identificación entre Dios y Estado, de los que se presenta como siervo abnegado al inicio de la novela. El «gerechten Gott» en que cree se manifiesta a sus ojos equitativo –«Dieser verteilte Rückenmarkschüsse, Amputationen, aber auch Auszeichnungen nach Verdienst»³²–. Por otro lado, comienza una descripción del gobierno como si hablara de Dios, a consecuencia de la cual los infieles son aquellos que reniegan no solamente de este sino también del gobierno:

«Die Regierung ist etwas, das über den Menschen liegt, wie der Himmel über der Erde. Was von ihr kommt, kann gut oder böse sein, aber immer ist es groß und übermächtig, unerforscht und unerforschbar, wenn auch manchmal für gewöhnliche Menschen verständlich»³³.

En esta novela, como en el libro bíblico, el conflicto se genera cuando este poder no es justo con su antagonista, esto es, cuando deja de cumplir con la ley de la retribución

²⁴ SAVATER, F., *Diario de Job*, Madrid, 1983, pp. 89-90, la cursiva es mía.

²⁵ HOBBS, T., *op. cit.*, p. 428.

²⁶ «Extrayendo la comparación de los dos últimos versículos del capítulo 41 de Job, donde, tras haber establecido el gran poder de Leviatán, Dios lo llamó Rey de los orgullosos. *Nada hay, dice, sobre la tierra comparable con él. Está hecho para no sentir miedo. Ve toda cosa por debajo de él, y es rey de todos los hijos del orgullo*» (*Ibid.*, p. 394). Dios, «desde el seno de la tempestad» (Jb 40, 6), increpa a Job con preguntas que dan cuenta de su inferioridad y, entre ellas, inquiera: «Y a Leviatán, ¿le pescarás tú a anzuelo, / sujetarás con un cordel su lengua?» (Jb 40, 25), y continúa describiéndolo como una fiera inigualable. Las dos citas anteriores pertenecen a la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1975; sin embargo, Schökel, en la *Biblia del peregrino*, Bilbao, 2001, traduce como sigue: «¿Puedes pescar con anzuelo al cocodrilo / o domar su lengua con una cuerda?» (Jb, 40, 25). La adopción de la imagen del Leviatán como cocodrilo por parte de Hobbes presenta múltiples sentidos, como el que extrae Tralau, quien concluye que, «si el Estado es un cocodrilo, y si Cristo es peligroso para el cocodrilo, entonces *el Cristianismo es peligroso para el Estado*» (TRALAU, J., «El Leviatán de Hobbes. La destrucción del Estado, Cristo y el vientre del cocodrilo», *Foro Interno*, 13 (2013), pp. 119-138, *op. cit.*, p. 135). Por otra parte, esta metáfora, que permite entender la articulación del Estado y del poder, es para Carl Schmitt el resultado de la condición antropomórfica del hombre, que a su vez puede combinarse en «metáforas polimórficas. El gran Leviatán, el Estado de Thomas Hobbes, es tetramórfico: es tanto el Dios grande, pero mortal, como un animal grande, así como un hombre grande y una máquina grande» (SCHMITT, C., *Teología política*, Madrid, 2009, p. 80).

²⁷ FAZIO FERNÁNDEZ, M., *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*, Madrid, 2006, p. 151.

²⁸ *Ibid.*, p. 189.

²⁹ *Ibid.*, pp. 191-192.

³⁰ ROTH, J., *La rebelión*, Barcelona, 1984.

³¹ Se trata del término alemán *Heide*, que también es traducido por García como hereje, «los inválidos que, a diferencia de él, han obtenido provechos valiéndose de su incapacidad» (GARCÍA, O., *Joseph Roth (1894-1939)*, *op. cit.*, p. 27).

³² ROTH, J., *Die Rebellion*, Hamburg, 2012, p. 5 («Dios justo» [...] «repartía disparos en el espinazo, amputaciones, pero también condecoraciones al mérito», *La rebelión*, *op. cit.*, p. 8). Los textos literarios se citan en alemán, su idioma original, y, entre paréntesis, en la traducción española que se indica en la bibliografía final.

³³ *Ibidem* («El gobierno es algo situado sobre las personas como el cielo sobre la tierra. Lo que viene de él puede ser bueno o malo, pero es siempre grande y omnipotente, inexplorado e inexplorable, aunque también comprensible a veces para el hombre común», *La rebelión*, *op. cit.*, p. 8).

y adquiere como atributo la arbitrariedad³⁴. De hecho, la obra bíblica es una denuncia explícita de la violación de la ley de la retribución, «the orthodox view»³⁵ por la que en la vida terrena la fortuna es consecuencia de los actos piadosos, mientras que la infortuna lo es de los impíos³⁶.

Job no duda de la omnipotencia de Dios y por ello le pide explicaciones directamente a Él, quien al final se hace presente, pero para dar cuenta de su poder y magnificencia frente a Job. En relación a este final ambivalente, Morla Asensio afirma que, aunque el discurso de Yahvé no responde directamente a la reclamación de Job, la satisfacción está en el descubrimiento de que «no tiene ningún derecho a decidir el modo en que ha de funcionar el orden cósmico. Ha descubierto que la libertad divina es ilimitada e impenetrable para el ser humano, y que si Yahvé es libre para afligir, también lo es para bendecir»³⁷. Job queda satisfecho porque ahora conoce a Dios con sus propios ojos y ha conseguido, en definitiva, lo que buscaba: su comparecencia.

Sin embargo, este desenlace esconde una grieta que puede hacerse patente en posteriores encarnaciones del arquetipo, como ocurre en la obra de Döblin. En *Berlin Alexanderplatz* se produce el mismo desplazamiento de la sacralidad que en Roth, de modo abiertamente irónico, de manera que se habla del Estado en términos que podrían referirse a Dios:

«Da ist der gute Vater Staat, er gängelt dich von früh bis spat. Er zwickt und beutelt dich nach Noten mit Paragraphen und Verboten! Sein erst Gebot heißt: Mensch, berappe! Das zweite: halte deine Klappe! So lebst du in der Dämmerung, im Zustand der Belämmerung. Und suchst du ab und zu den stei fen Verdruß im Wirtshaus zu ersäufen, in Bier, beziehentlich in Wein, dann stellt sich prompt der Kater ein»³⁸.

La responsabilidad de los golpes que sufre el protagonista no tiene un origen único y claro. Sin embargo, se incide en el caos bajo el que está sometida su vida: «Und ich hab gedacht, die Welt ist ruhig, es ist Ordnung da, und es ist etwas nicht in Ordnung, die stehen da drüben so

schrecklich»³⁹. Su contrapartida, el caos, es puesto de relieve por Trebolle y Pottecher cuando califican el libro de «antítesis del Génesis»: Job maldice la creación de Dios, en la que el Caos encarna su poder en los «monstruos primordiales y apocalípticos, el Leviatán, Behemot o Rahab»⁴⁰. Esta antítesis de caos y orden aparece también en *Los mutilados*, cuyo protagonista, Franz Polzer, padece una obsesión enfermiza con el orden. Para él, hay una relación causal entre haber sido relegado de su puesto de trabajo –y, por tanto, que la disciplina que mantenía haya sido alterada por otros– y «die hereinbrechende Verwirrung»⁴¹ en la novela. Este orden adquiere un sentido religioso y de reverencia divina:

«Die jahrelange Regel in den Papieren war zerstört und in Verwirrung, zwischen da und dort war ein geheimnisvoller Zusammenhang. [...]

Dort saß jetzt einer und schaltete mit Polzers Schicksal. Er dort durchbrach die Gesetzmäßigkeit von Polzers Leben. Er ließ unerledigt, machte Fehler, häufte regellos Wirrnis aufeinander. [...]

Man muss sie herstellen, um alles zu retten. Das ist nicht Aberglaube, wie Karl sagt. Es ist Gottesfurcht vielleicht. Denn Gott ist»⁴².

La reducción de Dios al mitema del poder y su identificación con el Estado parecen relacionarse con la tesis principal de la teología política de Schmitt: «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teóricos secularizados»⁴³, expuesta precisamente en 1922, en el mismo contexto de estas novelas. Según vemos en estas obras, los conceptos del Estado han recorrido un camino de secularización que, en último término, vuelven circularmente a ser sacralizados.

2.2. La honradez

Uno de los debates que ha suscitado el libro de Job es si se trata de una tragedia. Para Morla Asensio esta teoría es razonable, ya que «presenta perfectamente una escenificación», siempre que no se busque filiación directa

³⁴ «He [Job] makes some terrifying suggestions about God's nature. Perhaps suffering has nothing at all to do with punishment, and therefore God's intervention in human affairs is haphazard and indiscriminate» (SAWYER, J. F. A., *op. cit.*, p. 10).

³⁵ DAICHES, D., *op. cit.*, p. 41.

³⁶ TREBOLLE, J. y POTTECHER, S., *op. cit.*; MORLA ASENSIO, V., *El libro de Job: recóndita armonía*, Estella, Navarra, 2017.

³⁷ *Ibid.*, p. 38.

³⁸ DÖBLIN, A., *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom FranzBiberkopf*, Baden-Baden, 1980, p. 124 («Y luego está el padre Estado para hacerte desdichado. Él te impone coacciones con leyes y prohibiciones, lo que le importa es que pagues y, acaso, que no teembriagues. Así vives oprimido y completamente hundido», *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, Madrid, 2009, p.149).

³⁹ *Ibid.* pp. 346-347. («Y yo que pensaba que el mundo era pacífico, que había un orden en él, pero hay algo que no está sujeto al orden», *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, *op. cit.*, pp. 396-397).

⁴⁰ TREBOLLE, J. y POTTECHER, S., *op. cit.*, p. 88.

⁴¹ UNGAR, H., *Die Verstümmelten*, Norderstedt, 2018, p. 99 («el caos desatado», *Los mutilados*, Madrid, 2012, p. 124).

⁴² *Ibid.* pp. 103-104 («El orden con el que durante tantos años se habían guardado los papeles había sido destruido, entre aquello y esto existía una misteriosa relación. [...] Allí debía de haber ahora alguien que disponía del destino de Polzer a su capricho. Desde allí se subvertía el sistema rector de la vida de Polzer. Alguien que dejaba las cosas sin terminar, cometía errores y aumentaba la confusión. [...] Había que restablecerlo, para salvarlo todo. No es superstición, como dice Karl. Es, quizá, temor de Dios», *Los mutilados*, *op. cit.*, p. 130, la cursiva es mía).

⁴³ SCHMITT, C., *op. cit.*, p. 37.

con la tragedia griega⁴⁴. Según Wahnón, «el relato bíblico nos proporciona un paradigma, un modelo literario, de la inocencia castigada»⁴⁵, lo que puede entenderse trágicamente, pero aleja al protagonista del modelo de culpabilidad de la tragedia. Esta inocencia se basa en la posesión de «las virtudes exigibles para alcanzar sabiduría» y que, sin embargo, no han servido para tal fin⁴⁶.

La rectitud de Job propicia la interpretación que realiza Jung del texto bíblico, a quien considera «moralmente superior a Yahvé»⁴⁷, de manera que, ya en clave cristiana, Dios se verá obligado a hacerse hombre en Cristo: «Yahvé tiene que hacerse hombre porque ha sido injusto con el hombre»⁴⁸. Cristo, que es Dios padeciendo los tormentos de los hombres, se convierte él mismo en Job⁴⁹.

Job bíblico presenta la virtud como un atributo estable, homólogo a la omnipotencia de Dios, hasta que comienza a padecer las numerosas desgracias que le envía el Satán. Es entonces cuando ha de tener la voluntad de mantenerse piadoso y no maldecir a sus dios:

«Entonces Job se levantó, rasgó su manto, se rapó la cabeza, y postrado en tierra, dijo:

“Desnudo salí del seno de mi madre,
desnudo allá retornaré.
“Yahveh dijo, Yahveh quitó:
¡Sea bendito el nombre de Yahveh!”» (Jb 1, 20-21)⁵⁰.

«Pero él le dijo: “Hablas como una estúpida cualquiera. Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?” En todo esto no pecó Job con sus labios» (Jb 2, 10).

El personaje más cercano a la manifestación bíblica es el protagonista de *Job* de Roth, un relato que comienza precisamente así: «Vor vielen Jahren lebte in Zuchnow ein Mann namens Mendel Singer. Er war fromm, gottesfürchtig

und gewöhnlich, ein ganz alltäglicher Jude»⁵¹. Su vida no se presenta fácil ni holgada, sino que «ständig schwer und zuweilen sogar eine Plage»⁵²; pero es al acumularse las desgracias una tras otra cuando Singer se ve en la misma disyuntiva que Job: renegar o no de su dios. Cuando su hijo Schmarjah, padre de su único nieto, ha muerto, su hija Mirjam ha enloquecido, su mujer ha muerto, su otro vástago Jonás se ha ido a la guerra y él mismo ha abandonado en Europa a su hijo enfermo Menuchim, Mendel espeta a sus amigos:

«Alle Jahre habe ich Gott geliebt, und er hat mich gehaßt. Alle Jahre hab ich ihn gefürchtet, jetzt kann er mir nichts mehr machen. Alle Pfeile aus seinem Köcher haben mich schon getroffen. Er kann mir nur noch töten. Aber dazu ist er zu grausam. Ich werde leben, leben, leben. [...]

Ich habe keine Angst vor der Hölle, meine Haut ist schon verbrannt, meine Glieder sind schon gelähmt, und die bösen Geister sind meine Freunde. Alle Qualen der Hölle Habe ich schon gelitten. Gütiger als Gott ist der Teufel. Da er nicht so mächtig ist, kann er nicht so grausam sein. Ich habe keine Angst, meine Freunde!»⁵³.

Mendel, como Job, no duda de la omnipotencia de Dios, sino de la consideración que le tiene, de su justicia, y por tanto «reniega de su fe»⁵⁴. Su virtud continúa intacta al no caer en la impiedad –ni en el nihilismo, en términos modernos– de negar su poder, sino que, al contrario, lo reconoce⁵⁵.

Sin embargo, la virtud como mitema puede pasar a manifestarse como honradez a la que se aspira; es decir, lo que era un estado de partida del relato ya plenamente encarnado por el personaje –y en el que se reafirma– se convierte en una lucha por su consecución que se ve continuamente frustrada. Así se entiende cuando el protagonista de *Berlin Alexanderplatz* afirma abiertamente que «er will anständig bleiben»⁵⁶, leitmotiv de la novela que

⁴⁴ MORLA ASENSIO, V., *op. cit.*, p. 63.

⁴⁵ WAHNÓN, S., *op. cit.*, 270.

⁴⁶ MORLA ASENSIO, V., *op. cit.*, p. 75.

⁴⁷ JUNG, C. G., *op. cit.*, p. 50.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁰ Todas las citas del libro de Job, excepto si hay indicación expresa, proceden de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1975.

⁵¹ ROTH, J., *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*, Erscheinungsort, 2016, p. 5 («Hace muchos años vivía en Zuchnow un hombre llamado Mendel Singer. Era devoto, temeroso de Dios y normal y corriente, un judío como cualquier otro»), *Job. Historia de un hombre sencillo*, Barcelona, p. 9).

⁵² *Ibid.*, p. 5 («era siempre difícil, y a veces incluso un tormento»), *Job. Historia de un hombre sencillo, op.cit.*, p. 9).

⁵³ *Ibid.*, p. 82 («Todos los años he amado a Dios y Él me ha odiado. Todos estos años le he temido. Ahora ya no puede hacerme nada. Todas las flechas de su carcaj me han alcanzado. Ya sólo puede matarme. Pero para eso es demasiado cruel. Yo viviré. Viviré. [...] No tengo miedo al infierno. Mi piel ya está quemada. Mis miembros ya están paralizados. Y los malos espíritus son mis amigos. Todas las penas del infierno las he sufrido ya. Más indulgente que Dios es el demonio. Como no es tan poderoso, no puede ser tan cruel. ¡No tengo ningún miedo, amigos míos!»), *Job. Historia de un hombre sencillo, op. cit.*, p. 170).

⁵⁴ GARCÍA, O., *op. cit.*, p. 32.

⁵⁵ Nürnberger, por el contrario, comenta sobre el final de la novela que el propio Mendel Singer no llega a encontrar a su Dios, a diferencia de Job: «La novela no es expresión del acercamiento de su autor a la fe divina, sino de la común falta de la fe en la capacidad de los hombres para cambiar su destino con sus propias fuerzas» (NÜRNBERGER, *op. cit.*, p. 128).

⁵⁶ DÖBLIN, A., *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf...*, p. 334 («Quiero ser honrado»), *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf, op. cit.*, p. 288).

se convierte para Franz Biberkopf en una lucha constante abocada al fracaso⁵⁷:

«Du hast geschworen, Franz Biberkopf, du willst anständig blei ben. Du hast ein dreckiges Leben geführt, du warst unter die Räder gekommen, zuletzt hast du die Ida umgebracht und hast dafür gegessen, das war fürchterlich. Und jetzt? Sitzst auf dem selben Fleck, Ida heißt Mieke, der eine Arm ist dir ab, paß auf, du kommst auch noch ins Saufen, und alles fängt dann nochmal an, dann aber schlimmer, und dann ists aus»⁵⁸.

Esta fuerza que se opone a la intención de Franz es identificada por Barchugova y Panova como el embite de la propia ciudad, cuyo protagonismo es claro desde el mismo título: «The city of Berlin involves Franz Biberkopf in its chaotic movement more and more insistently and upsets each try of our character to be fair, kind and trustful to people, obstinately seducing him into crime»⁵⁹.

De manera similar, termina sucumbiendo a la locura Andreas Pum⁶⁰. Aunque es un hombre «fromm», «in vollendeter Harmonie mit den göttlichen und den irdischen Gesetzen»⁶¹, acaba sufriendo en sus carnes eso que negaba, que la suerte no siempre es justa, cuando pierde aquello que le había sido concedido, su licencia para tocar el organillo y a su mujer, a causa de «ein unwissendes Mittel in der Hand des Teufels, der manchmal die göttliche Regierung unterbricht, ohne daß wir es ahnen»⁶². Andreas comienza a reflexionar sobre la justicia divina y a buscar pecados en su alma, hasta que admite haber perdido a Dios y su discurso se acerca más a una negación del poder, tanto divino como estatal: «So hatte er also fünfundvierzig Jahre in Blindheit gelebt, ohne sich selbst und die Welt zu kennen. [...] Woran hatte er geglaubt? An Gott, an Die Gerechtigkeit, an die

Regierung»⁶³; y, algo más adelante: «Die Regierung war nicht gerecht [...] da sie doch Andreas, den Frommen, ins Gefängnis schloss, obwohl er sie verehrte. So ähnlich handelte Gott: er irrte sich. War Gott noch Gott, wenn er sich irrte?»⁶⁴. Esto hace que Andreas parezca más cercano al perfil trágico que, «in der Dunkelheit des Kerkers»⁶⁵, como en un descenso a los infiernos, sufre la tragedia del conocimiento: no de la omnipotencia de Dios, como en la Biblia, sino de su verdadera naturaleza y su posterior negación.

2.3. La enfermedad de Job

Job no tiene un final trágico, sino que todo es revertido por la acción de Yahvé: «Yahveh bendijo la nueva situación de Job más aún que la antigua [...] Después de esto, vivió Job todavía ciento cuarenta años [...] Después Job murió anciano y colmado de días» (Jb 42, 12-17). Aunque el texto no lo dice explícitamente, se deduce que su enfermedad también es curada, implícito esto en la expresión «después Yahveh restauró la situación de Job» (Jb 42, 10)⁶⁶. Esta enfermedad conforma uno de los mitemas nucleares del arquetipo, que varía en forma y significado, y amplía su sentido inicial de mal físico. En la Biblia ya se presenta como un «topos, a sign of divine wrath», que se diferencia de las enfermedades de origen natural⁶⁷. El mismo término, que Alonso Schökel y Sicre Díaz traducen como «llagas», aparece en el Éxodo como la sexta plaga, lo que «explica que Job se aísle y que los amigos lo interpreten como castigo divino»⁶⁸.

En *Job* de Roth la enfermedad se presenta como un elemento externo al protagonista, encarnado en su hijo Menuchín, que padece ataques epilépticos. Como la

⁵⁷ A lo largo de la obra se repite en numerosas ocasiones: «Ich wollte anständig sein, der hat mir betrogen», *Ibid.*, p. 645. («Yo quería ser honrado, él me engañó», *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, op. cit., p. 490), «Den Eid hat man ihn nicht halten lassen», *ibid.*, p. 442 («no le han dejado cumplir ese juramento»), p. 360).

⁵⁸ DÖBLIN, A., op. cit., p. 389 («Franz Biberkopf, juraste ser honrado. Llevabas una vida de perros, habías caído muy bajo, por último mataste a Ida y tuviste que pagar por ello, fue horrible. ¿Y ahora? Estás en el mismo sitio, Ida se llama Mieke, te falta un brazo, ten cuidado, todavía caerás en la bebida y todo empezará otra vez, solo que peor, y entonces se acabó», *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, op. cit., p. 324-325).

⁵⁹ BARCHUGOVA, V. R. y PANOVA, O. B., op. cit., p. 443.

⁶⁰ Según PILOIU, R. G., *History and Utopia: Central European Jewish Thought in the Works of Joseph Roth and Gyorgy Konrad*, Buffalo, 2006: «this modern-day crippled Job». *La rebelión*, que no se presenta tan explícitamente relativa a Job como la de 1930 —refiriéndose al libro bíblico desde el mismo título— se conforma con reflexiones que aluden directamente a «this ancient, supertemporal Job situation» (BARCHUGOVA, V. R. y PANOVA, O. B., op. cit., p. 444), como ocurre en *Berlin Alexanderplatz*. En esta obra, como hace notar PiloIU, el protagonista «choose to condemn an absent or indifferent deity» como un acto de apostasía (PILOIU, R. G., op. cit., p. 109). Las diferencias entre las dos novelas de Roth son evidentes y responden en primer lugar al cambio de sentido en su trayectoria: mientras que *La rebelión* se halla en un período más objetivo, *Job* marca, de hecho, el cambio a un período más mítico, que se hace evidente en el milagro final de la obra.

⁶¹ ROTH, J., *Die Rebellion*, op. cit., p. 33 («piadoso», «en completa armonía con las leyes divinas y humanas», *La rebelión*, op. cit., p. 43).

⁶² *Ibid.*, p. 38 («inconsciente del diablo, que a veces se interfiere en el gobierno divino sin que nosotros lo sospechemos», *La rebelión...*, p. 51).

⁶³ *Ibid.*, p. 83 («había vivido cuarenta y cinco años en la ceguera, sin conocerse a sí mismo ni conocer el mundo [...] ¿En qué había creído? En Dios, en la Justicia, en el Gobierno», *La rebelión*, op. cit., p. 112).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 83 («El gobierno no era justo [...] encerraba a Andreas, el piadoso, aunque éste lo reverenciase. Y así actuaba también Dios: se equivocaba. Y si Dios se equivoca, ¿seguía siendo Dios?», *La rebelión*, op. cit., p. 113).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 93 («en la oscuridad de la prisión», *La rebelión*, op. cit., p. 126).

⁶⁶ Por su parte, Schökel traduce el pasaje como «el Señor cambió su suerte» (Jb 42, 10, en *Biblia del peregrino*, ob. cit.). Sobre la posible incoherencia al no hablar en el epílogo del libro de la curación de la enfermedad, consultar ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L., op. cit.

⁶⁷ TALMON, S., *Text and Canon of the Hebrew Bible: Collected Studies*, Winona Lake, Indiana, 2010, p. 25.

⁶⁸ ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L., op. cit., p. 109.

enfermedad bíblica, tiene una fecha de llegada, pero se hace aún más tangible: el propio Mendel puede observarla desde fuera, incluso *abandonarla*, como hace cuando deja a su hijo para partir a América con su mujer y su hija. Su fe en Dios llega al punto de que, cuando un médico diagnostica epilepsia a Menuchín y ofrece curarlo en un hospital, Singel lo rechaza porque «Gesund machen kann ihn kein Doktor, wenn Gott nicht will»⁶⁹. Para él, eso significa vender el alma de su hijo, algo a lo que no está dispuesto; prefiere ayunar e implorar a Dios. Sin embargo, su curación se produce, como en el relato bíblico, milagrosamente. De hecho, en este caso la curación no es una más de las gracias de Dios, sino el milagro que puede propiciar su cambio de fortuna, la reposición de su hija Mirjam y la vuelta al hogar que quedan abiertos al final de la novela:

«Ich denke, Vater, daß wir in vier Wochen nach Europa fahren können!»
 “Mirjam?”

“”Heute noch werde ich sie sehen, mit Ärzten sprechen. Alles wird gut wereden, Vater. Vielleicht nehmen wir sie mit. Vielleicht wird sie in Europa gesund!»⁷⁰.

Esta inversión de la lógica causa-efecto responde a la que ya se halla en el texto bíblico, donde la virtud de Job es precisamente lo que está en el origen de los males que lo afligen.

En *Los mutilados*, uno de los personajes más destacados es Herr Sonntag, enfermero contratado para cuidar a Herr Fanta, el amigo enfermo del protagonista. Herr Sonntag es un antiguo carnicero, a cuya moral se adscribe la abnegación del justo doliente:

«“Das Leiden ist keine Strafe, Herr Fanta. Es gibt keine Strafe, bloß dem Gottlosen will es so scheinen. Es gibt keinen ändern Trost, als dass man das Gute wie das Böse tun und ertragen muss. Der Gottesfürchtige lässt es willig und freudig geschehen, der Gottlose mit Murren. Einmal werden wir alle es verstehen. Nichts ist, was nicht um Christus geschähe»⁷¹.

La actualización del pensamiento de Job en este contexto hace evidente algo que en el texto bíblico no se manifiesta, esto es, que la extrema abnegación puede ser

una característica enfermiza. Si bien Andreas Pum sufre la referida y lógica conversión nihilista, y Mendel Singer, después de afirmar su incompreensión de los designios divinos, es testigo de un milagro que lo induce a confiar en la esencia inescrutable de Dios, Herr Sonntag se presenta como uno de los amigos de Job, no para inducir a Herr Fanta a buscar entre sus faltas, sino para que acepte su desgracia positivamente. En este sentido, recuerda al discurso de Elihu en defensa de Dios, para quien el sufrimiento es el medio para alejarse del mal⁷²:

«Entonces les pone su obra al descubierto y sus culpas nacidas del orgullo. A sus oídos pronuncia una advertencia, y manda que se vuelvan de la iniquidad. Si escuchan y son dóciles, acaban sus días en ventura y en delicias sus años» (Jb 36, 7-11).

Según Jung, Cristo surge como consecuencia de la necesidad de Dios de compensar la superioridad moral de Job, que aquí se muestra como una enfermedad moral⁷³. La similitud con el pensamiento inicial de Andreas Pum es evidente: los llamados «infieles» son los «impíos» de los que habla Herr Sonntag. En el caso de Herr Fanta, que se enfrenta a una situación jobiana, la enfermedad pasa a ser causa de la impiedad: tan insostenible se hace que precisa de negar a Dios, de manera que responde a su cuidador: «Ich bin kein gottesfürchtiger Mensch. Nein, nein, das fehlte mir gerade noch, dass ich glauben sollte, Gott habe mich gestraft mit Eiter und Gestrank, und mir an die Brust schlagen und aufs Jenseits hoffen. Das kann doch Ihr lieber Gott nicht verlangen, Herr Sonntag, das doch nicht!»⁷⁴. En definitiva, la enfermedad física de Herr Fanta, semejante en sus abscesos a la tradicional imagen de Job infecto, y que además le hace perder miembros, se convierte en el foco del mal moral que rodea a este personaje: sospecha que su mujer le es infiel y, con su trato cruel hacia ella, la induce precisamente a serlo.

De la misma manera, en la novela de Döblin el mal físico incurable es causa de la decadencia moral de los hombres, como ocurre con Franz Biberkopf: «Dem Mann ist vor einiger Zeit der Arm abgefahren worden, das war mal ein anständiger Mann, läßt sich eidlich bezeugen, jetzt

⁶⁹ ROTH, J., *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*, op. cit., p. 8 («ningún médico puede curarle si Dios no quiere», *Job. Historia de un hombre sencillo...*, p. 15).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 149 («—[...] Creo, padre, que en cuatro semanas podremos marcharnos a Europa. —¿Mirjam?»

—Hoy mismo iré a verla, a hablar con los médicos. Todo irá bien, padre. Tal vez nos la llevemos con nosotros. ¡Tal vez se cure en Europa!», *Job. Historia de un hombre sencillo*, op. cit., p. 217).

⁷¹ UNGAR, H., *Die Verstümmelten*, op. cit., p. 92 («El sufrimiento no es castigo, Herr Fanta. El castigo no existe. Sólo los impíos creen en él. No hay más consuelo que el de saber que uno debe hacer y soportar tanto lo bueno como lo malo. El creyente lo acepta de buen grado, y el impío, a regañadientes. Un día lo comprenderemos todos. Todo sucede por Cristo», UNGAR, H., *Los mutilados...*, p. 115).

⁷² También en SAWYER, J. F. A., op. cit.

⁷³ JUNG, C. G., *Respuesta a Job...*

⁷⁴ UNGAR, H., *Die Verstümmelten*, op. cit., p. 92 («Yo no soy un hombre temeroso de Dios. No, no, sólo me faltaría tener que creer que Dios me había castigado con pus y mal olor, y darme golpes en el pecho y esperar en el Más Allá. ¡Eso no puede pedirlo su buen Dios, Herr Sonntag, eso no!», *Los mutilados...*, p. 114).

ist er Lude, wollen wir noch erörtern, durch wessen Schuld»⁷⁵, dice la voz narrativa. Y es que no solamente las enfermedades parecen no tener remedio, sino que el cuerpo comienza a padecer males que no se pueden restituir, como las mutilaciones. ¿Cuál es la consecuencia de su proliferación?

En la década de los años veinte confluyen dos hechos importantes: por un lado, el aumento de víctimas civiles como consecuencia de un conflicto tan sangriento como la Primera Guerra Mundial, que continúa la antigua figura del «mutilado de guerra», privado de «algún miembro o sentido a causa de la defensa de la patria, el rey o la “verdadera religión”»⁷⁶; y, por otro lado, los avances médicos que permitieron una menor mortandad por causas que antes eran intratables, como la pérdida de miembros. En contrapartida a la magnitud de los conflictos bélicos, los avances científicos se desarrollaron en mayor medida y surgieron terapias de rehabilitación física y psicológica⁷⁷.

En *La rebelión* se muestra claramente el problema que supone para el Estado recibir a tantos hombres con taras de guerra que, al no ser soldados, deben volver a integrarse en la vida civil, con grandes dificultades laborales:

«Sie waren blind oder lahm. Sie hinkten. Sie hatten ein zerschossenes Rückgrat. Sie erwarteten eine Amputation oder waren bereits amputiert. Weit hinter ihnen lag der Krieg. Vergessen hatten sie die Abrichtung; den Feldweibel; den Herrn Hauptmann; die Marschkompanie; den Feldpediger; Kaisers Geburtstag; die Menage; den Schützengraben; den Sturm. Ihr Frieden mit dem Feind war besiegelt. Sie rüsteten schon zu einem neuen Krieg; gegen die Schmerzen; gegen die Prothesen; gegen die Lahmen Gliedmaßen»⁷⁸.

Se trata de un motivo común en los novelistas del momento, como en una de las primeras escenas de *Sin novedad en el frente* de Erich Maria Remarque (1929), en

que el protagonista cuenta de la manera más directa y cruda: «Ich trete Müller gegen das Schienbein, denn er brächte es fertig, Kemmerich zu sagen, was uns die Sanitäter draußen schon erzählt haben: daß Kemmerich keinen Fuß mehr hat. Das Bein ist amputiert»⁷⁹. Esta misma realidad atterradoramente cercana a un soldado se muestra fantasmagórica al inicio de los años 30 en *Fabian* (1931), de Erich Kästner: «In der Provinz zerstreut sollte es einsame Gebäude geben, wo noch immer verstümmelte Soldaten lagen»⁸⁰.

A medio camino entre Remarque y Kästner se hallan los personajes que tratamos. Andreas Pum, excombatiente que perdió parte de su pierna en la guerra, no reniega de su gobierno en tal situación, sino que espera con ansia la recompensa de este como maná de Dios:

«Andreas denkt, ehe er einschläft, an die Prothese, die ihm der Oberarzt versprochen hat. Es wird eine tadellose Prothese sein, wie sie der Hauptmann Hainigl trägt. Man merkt gar nicht, daß ihm ein Bein fehlt. [...] Die Prothesen sind eine großartige Erfindung der hohen Herren, der Regierung, die es sich wirklich etwas kosten läßt»⁸¹.

En el gran bullicio que es la novela de Döblin aparece un personaje, Johann Kirbach, que cuenta: «gesund und schaffensfreudig, wurde meinem arbeitsreichen Streben durch einen rechtsseitigen Schlaganfall ein Ziel gesetzt. Jedoch erholte ich mich wieder so weit, daß ich allein stundenweit gehen konnte, um meinen Beruf auszuführen»⁸². La guerra ha hecho de los ciudadanos trasuntos de Job, pero con un final negativo en el que la figura de poder (Dios/Estado) no restituye la suerte del afectado: para Andreas Pum, «die Prothese kam nicht»⁸³ mientras que Johann Kirbach, tras ser atropellado, explica: «daß ich auf Lebzeiten ein Krüppel bin und nie wieder gehen kann. Ich beziehe keine Rente oder sonstige Unterstützung»⁸⁴. No hay, pues, una recompensa por el sacrificio realizado en la contienda ni un auxilio ante las adversidades.

⁷⁵ DÖBLIN, A., *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf*, op. cit., p. 432 («Hace algún tiempo al hombre le aplastaron el brazo, era un hombre decente, eso se puede jurar, ahora es un chulo, ya discutiremos por culpa de quién», *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, op. cit., p. 354).

⁷⁶ JIMÉNEZ PÉREZ, G. y SERRATO CALERO, M. de las M., «Del padecimiento a la diversidad. Un camino hermenéutico», *Revista Española de Discapacidad (REDIS)*, 2, 2 (2014), pp. 185-206, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4904094>, op. cit., p. 189.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 190.

⁷⁸ ROTH, J., *Die Rebellion*, op. cit., p. 5 («Estaban ciegos o tullidos. Cojeaban. Tenían la espina dorsal deshecha a balazos. Esperaban una amputación o ya la habían sufrido. La guerra quedaba muy atrás. Habían olvidado el adiestramiento; el sargento; el capitán; la columna de marcha; el cura castrense; el cumpleaños del káiser; el rancho: las trincheras: los asaltos. Su paz con el enemigo estaba sellada y rubricada. Se aprestaban ya a una nueva guerra; contra los dolores; contra las prótesis; contra los miembros paralizados», *La rebelión*, op. cit., p. 7).

⁷⁹ REMARQUE, E. M., *Im Westen Nichts Neues*, Berlin, 1929, p. 20 («Doy a Müller un golpe en la espina, porque es capaz de contarle a Kemmerich lo que nos han dicho los enfermeros antes de entrar: que Kemmerich ya no tiene pie, le han amputado la pierna», REMARQUE, E. M., *Sin novedad en el frente*, Barcelona, 2014, p. 20).

⁸⁰ KÄSTNER, E., *Fabian: die geschichte eines moralisten*, Köln, 1961, p. 60 («Se decía por ahí que en provincias había edificios solitarios donde aún tenían internados a soldados mutilados», KÄSTNER, E., *Fabian*, Barcelona, 1988, p. 66).

⁸¹ ROTH, J., *Die Rebellion*, op. cit., p. 10 («Andreas, antes de dormirse, piensa en la pierna ortopédica que le ha prometido el médico jefe. Será una prótesis perfecta, como la que lleva el capitán Hainigl. No se nota que le falta una pierna. [...] Las prótesis son un magnífico invento de los señores de arriba, del gobierno, algo para lo que realmente no hay que ahorrar gastos», *La rebelión*, op. cit., pp. 13-14).

⁸² DÖBLIN, A., *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf*, op. cit., p. 360 («sano y activo hasta el estallido de la Guerra Mundial, una parálisis del lado derecho vino a poner término a mis laboriosos esfuerzos. Sin embargo me repuse lo suficiente como para poder andar solo durante horas, a fin de desempeñar mi profesión», *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, op. cit., p. 305).

⁸³ ROTH, J., *Die Rebellion*, op. cit., p. 11 («la prótesis no llegó», *La rebelión*, op. cit., p. 15).

⁸⁴ DÖBLIN, A., *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf*, op. cit., p. 360 («quedé lisiado para el resto de mi vida y sin poder andar. No disfruto de pensión ni de ninguna otra ayuda», *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, op. cit., p. 306).

3. UN SIGLO XX JOBIANO

¿Por qué es tan propicio el arquetipo de Job en este siglo y, concretamente, en esta década? ¿Qué se extrae de la composición del libro de Job que ayude a entender su actualización? ¿Qué hay de universal y qué de particular en las trasposiciones, en sentido amplio, de este arquetipo?

Resulta difícil datar una obra como el libro de Job, de composición abierta y dilatada. Posiblemente pertenezca al período posexilico del pueblo de Israel, en torno a los siglos v y iv a. C.⁸⁵, cuando «la nación israelita había sido testigo de su fracaso como entidad político-religiosa y tenía impresa a fuego en su alma la sospecha de que había sido injustamente abandonada por su dios»⁸⁶. Por su parte, Sawyer relaciona el libro de Job con el período de composición de Isaías:

«The period in biblical history when the most original discussions about suffering appear to have taken place is the Babylonian Exile in the sixth century BCE. At least one author during that time of national crisis questioned the teaching that suffering is always punishment for sin, and introduced some new ideas into the debate»⁸⁷.

En el año 597/587 a. C. cae Jerusalén⁸⁸ y comienza el cautiverio de los judíos en Babilonia. Este exilio pone en tela de juicio el dogma sobre el que se asentaban como nación, a saber: «la seguridad de la elección eterna de Sión, por parte de Yahvé, como su asiento terreno, y sus promesas incondicionales a David de una dinastía que no tendría fin»⁸⁹. El temor de haber sido abandonados por Dios o de que su poder fuera menor que el de los dioses de otros pueblos surgió, pero los profetas tomaron la tragedia como un castigo merecido de su dios nacional por los pecados del pueblo de Israel. Este era interpelado directamente por su dios y poseía un papel de responsabilidad respecto a los propios actos de la divinidad que lo identificaban como tal y lo hacían protagonista de su propia trascendencia: «YHWH has chosen Israel to be his people, and requires from Israel a conscious decision for or against him [...] this picture of God has its roots in the prophetic tradition»⁹⁰.

Interpretada en este contexto, la voz de Job como metonimia de su propio pueblo es aquella que se alza en

protesta por la respuesta de Dios, con quien no ha cometido ninguna impiedad. Busca en su alma faltas, pero no las halla y, cuando su abnegación es completa, aún sufre más. Es probable que tenga su origen en un relato popular extranjero sobre la abnegación y paciencia para con Dios, al que se le añadieron posteriormente elementos, como la esposa o el Satán⁹¹. En el texto no se habla de Alianza, al igual que en otros tantos libros de la Biblia, de manera que el sentimiento que parece encarnar Job en relación a su pueblo pasa por una situación universalizada⁹². ¿Por qué se revela tan propicia para el contexto de la posguerra? ¿Qué hay en Job, precisamente de universal, que lo hace emerger? ¿Es, quizá, el lugar homólogo que el individuo parece tener, sin olvidar la distancia cultural e histórica?

En primer lugar, el sentido que adquiere el poder en el siglo xx parece hacer propicia la trasposición de Job ante Dios. En el mundo occidental, el poder ha seguido el camino de la secularización para regresar a una identificación progresivamente análoga con Dios. No en vano, Fazio Fernández subtitula su obra sobre la *Historia de las ideas contemporáneas como una lectura del proceso de secularización*⁹³. La organización social del Antiguo Régimen se basa en el poder absoluto del rey cuyo origen es divino; por ello, este se halla limitado solamente por las leyes divinas y naturales, de manera que en contrapartida no puede ser en ningún caso arbitrario⁹⁴. En este sentido, Hobbes construye su teoría política afirmando que el conjunto de los súbditos cede sus derechos individuales al Estado-Leviatán, el dios mortal supeditado al inmortal⁹⁵. El paso al Nuevo Régimen implica que los hombres pasan a ser ciudadanos cuya subjetividad se sitúa entonces en el centro del pensamiento. El proceso de secularización, indica Fazio, toma el camino del «racionalismo y el empirismo [que] se mueven tendencialmente hacia la afirmación de la autonomía absoluta del hombre y de su aislamiento respecto al Creador y a las criaturas»⁹⁶.

Con el pensamiento romántico y la teoría de Hegel, el Estado comienza a erigirse como un aglutinador del interés ciudadano universal, con la trascendencia que le da el espíritu del pueblo. Este, identificado con su cultura en sentido amplio, trasciende a los individuos en pos de hacerse guía de su época. Como se ha indicado, la deidad que antes era

⁸⁵ ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L., *op. cit.*; TREBOLLE, J. y POTTECHER, S., *op. cit.*

⁸⁶ MORLA ASENSIO, V., *op. cit.*, p. 32.

⁸⁷ SAWYER, J. F. A., *op. cit.*, p. 8.

⁸⁸ KRATZ, R. G., «The Growth of the Old Testament», en LIEU, J. M. y ROGERSON, J. W. (Eds.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford, 2009, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199237777.001.0001.

⁸⁹ BRIGHT, J., *La historia de Israel*, Bilbao, 2003, pp. 448-449.

⁹⁰ KRATZ, R. G., *op. cit.*, p. 10.

⁹¹ ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L., *op. cit.*

⁹² La teología de la Alianza parece provenir del exilio o de momentos previos, por ser un modelo desconocido a los antiguos profetas, según ASSMANN, J., *Poder y salvación: teología y política en el Antiguo Egipto, Israel y Europa*, Madrid, 2015, p. 57.

⁹³ FAZIO FERNÁNDEZ, M., *op. cit.*

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ HOBBS, T., *op. cit.*

⁹⁶ FAZIO FERNÁNDEZ, M., *op. cit.*, p. 75.

el pilar absoluto deja su lugar central a realidades contingentes, gracias a las ideologías políticas que actúan análogamente a la propia religión, producto del giro antropocéntrico que venía gestándose desde el Humanismo. Berlin rastrea el origen del nacionalismo promovido por Fichte en la filosofía de Kant y su idea de la autonomía, con la que el racionalismo pasa a ser un fin en sí mismo encarnado en «un nuevo absolutismo»⁹⁷:

«En el ámbito de la política, esto adoptó la forma de la glorificación del verdadero sujeto del desarrollo social, cualquiera que se pensase que fuera –el Estado, o la comunidad, o la Iglesia, o la cultura, o la clase social–, pero, sobre todos ellos, la nación, concebida como la verdadera fuente y realización perfecta de la vida social»⁹⁸.

El nacionalismo objetivo⁹⁹, que subyace a las relaciones estatales y de poder en Alemania, exige de su pueblo una respuesta que podemos comparar con la del pueblo elegido, una vez que ambas unidades se colocan en el centro como encarnaciones de la nación/Estado. El pueblo de Israel es el interlocutor directo de Dios, que pasa a reconocerse como la nación en el cumplimiento de su ley. Según Hegel, el espíritu del pueblo hace de la alemana una nación especial, elegida, mientras que Fichte había rechazado al individuo como el verdadero yo a favor de la nación y, finalmente, del «Estado político»¹⁰⁰. No en vano, Berlin afirma que este proceso «es una versión laica de la vieja Casa Judeo-Cristiana de Israel, la comunidad mística de los fieles que son parte unos de otros»¹⁰¹.

La cuestión alemana, como la judía, es de hecho más compleja que un mero mito. Se trata del problema de la inadecuación entre la nación cultural y el estado nacional¹⁰² y que viene consolidándose hasta que «la guerra puso de manifiesto, por primera vez de manera inequívoca, que en Alemania se había formado una comunidad nacional, por encima de todo tipo de diferencias»¹⁰³. Todo ello está íntimamente unido al Tratado de Versalles, que proclamaba a Alemania como la culpable del conflicto bélico, el cual había dado a luz un nuevo patriotismo: «Tuvimos que perder la guerra para ganar la nación»¹⁰⁴.

Pero la Primera Guerra Mundial es, como el castigo que Dios interpone a su pueblo por las supuestas faltas, un sacrificio exigido por el poder que va a tener consecuencias.

Las secuelas pueden ser demasiado crueles y demostrar que el propio poder es limitado e incapaz de ponerles remedio, como en el caso de los mutilados. El giro antropológico parece concentrarse en hacer ver la precariedad del propio Dios/Poder, en el sentido de que su condición inescrutable, puesta de relieve en el final del relato bíblico, se torna vacuidad en un siglo que camina hacia el nihilismo. Se produce de esta manera una inversión de las causas, de forma que es el propio castigo el que impide a los personajes llevar a cabo su voluntad de honradez, encarnado en las consecuencias económicas de la guerra, que produjeron una enorme inflación que empobreció a la clase media, de la que se aprovecharon los políticos burgueses que llevaban por bandera el liberalismo económico¹⁰⁵.

Anthony de Jasay, en su análisis de la lógica del Estado, se pregunta si habría que inventar los estados en caso de no existir. Da dos teorías afirmativas, una la del contrato social, de Hobbes y su Leviatán, por la que de no existir el Estado no podría armonizarse el conflicto social; la segunda, de Engels, indica que el Estado es el instrumento de la clase poseedora para dominar al resto. «El móvil de una es el miedo, el de la otra la codicia; razones no morales, sino prudenciales»¹⁰⁶, afirma, lo que da la clave del problema al que se enfrenta el poder, que no solamente se comporta inmoralmente, sino que ontológicamente no puede justificar su existencia en términos morales.

4. LIBERTAD Y MORAL

La principal característica de Job, y mitema nuclear, es su relación con el poder, que nos ha permitido analizar el contexto nacional y estatal del pueblo de Israel y de la nación alemana. Uno de los cambios más significativos de un contexto a otro es el que supone el pensamiento antropocéntrico en el que se halla plenamente el siglo xx. Esta es la base para entender que Dios, como encarnación del poder, haya sido visto con cierto desengaño; aunque en el texto bíblico Job sea el protagonista, las intervenciones de Dios son tan extensas como las suyas y, finalmente, exponen su omnipotencia, de conformidad con el propio Job. Pero las actualizaciones del arquetipo no van a buscar el protagonismo de Dios, que, por otra parte, resulta aún más críptico, como en el caso del Cosmócrator de Savater, quien encarna «una forma de tiranía aún más sofisticada y

⁹⁷ BERLIN, I., *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia*, Barcelona, 1998, p. 350.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 351.

⁹⁹ Según FAZIO FERNÁNDEZ, M., ob. cit., hay dos formas de nacionalismo: el voluntarista, subjetivo o francés, en el que el pueblo se mantiene unido por su deseo de constituirse como tal, y el objetivo, en que la unión se basa en elementos como la raza, la lengua o el territorio.

¹⁰⁰ BERLIN, I., *op. cit.*, p. 348.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² ABELLÁN, J., *Nación y nacionalismo en Alemania: la «cuestión alemana» (1815-1990)*, Madrid, 1997, p. 15.

¹⁰³ *Ibid.* p. 118.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰⁵ KITCHEN, M., *El periodo de entreguerras en Europa*, Madrid, 1992, pp. 200-202.

¹⁰⁶ DE JASAY, A., *El Estado: la lógica del poder político*, Madrid, 1993, p. 46.

eficaz que la anterior»¹⁰⁷. La única obra del corpus estudiado en que Dios se hace presente como personaje es *Berlin Alexanderplatz*¹⁰⁸: en el fragmento titulado «*Gespräch mit Hiob, es liegt an dir, Hiob, du willst nicht*»¹⁰⁹ en el que se desarrolla un diálogo entre Job y su interlocutor, «nur eine Stimme»¹¹⁰, aquel pide ser sanado y la voz le contesta:

«“Gott und Satan, die Engel und die Menschen wollen dir helfen, du willst nicht.” Hiob ununterbrochen: “Nein, nein.” Er suchte die Stimme zu ersticken, sie steigerte sich, steigerte sich immer mehr, sie war ihm immer um einen Grad voraus. Die ganze Nacht. Gegen Morgen fiel Hiob auf das Gesicht.

Stumm lag Hiob.

An diesem Tag heilten seine ersten Geschwüre»¹¹¹.

Döblin hace suyo el estilo que Auerbach detecta en el Antiguo Testamento en contraposición a Homero, aquel realismo elevado dentro del ámbito cotidiano, en que Dios se encarna en su sola voz y reduce la acción, radicalmente presente pero siempre con un trasfondo pasado y futuro, a una pretensión teleológica de verdad. «La intervención sublime de Dios actúa tan profundamente en la vida diaria, que las dos zonas de lo sublime y lo cotidiano son fundamentalmente inseparables y no sólo de hecho»¹¹², indica Auerbach, de manera que la combinación de Döblin de una voz divina y un personaje como Franz, incapaz de zafarse de su vida de pecado en la nueva Babilonia que es Berlín, resulta natural. Todas las desventuras de Franz a lo largo de la novela con una pretensión épica, como en *Ulises* de Joyce, adquieren su sentido, sin embargo, en escenas desnudas de este tipo, que cuentan además con hipotextos bíblicos.

Barchugova y Panova indican, a propósito del fragmento referido, que Job/Franz sufre porque su ser destrozado no alberga ya deseo de libertad y ha dejado, por tanto, de ser él mismo. Dios, en tanto que fuerza antagónica, se presenta aún más arbitrario, como si el caos ya no fuese una desviación sino su atributo principal, lo cual posee una interpretación interesante para estas autoras: en un principio Job era temeroso de Dios y recibía la recompensa debida,

«But this world order does not give the opportunity to think about its basis, reasons, laws, and does not evoke the necessity of live dialog with God, of the aspiration to comprehend God. Only when the world order is broken and the Job's/Franz's “fair life” does not justify itself, the question “why” appears and the search of sense begins»¹¹³.

Acertadamente indican Trebolle y Pottecher que este diálogo entre Job y la voz indeterminada de Dios o Satán «muestra la confusión entre lo divino y lo satánico que caracteriza la época de las dos guerras mundiales y la dificultad de distinguir entre el bien y el mal»¹¹⁴. Se trata de las inversiones referidas entre Job y Dios: las buenas obras como origen de los males recibidos, la enfermedad como impedimento para alcanzar la virtud, la debilidad de Yahvé como encarnación del poder, y su imposibilidad para cambiar la suerte de lo provocado. Por ello, la atmósfera enfermiza de *Los mutilados* no está alejada del desenlace de Franz, en que «these blows of fate drive Biberkopf into insanity in which he encounters the personification of Death»¹¹⁵, similar a lo que sufre Andreas Pum.

Reveladoramente, esta escena señala a Franz/Job como culpable de su propia enfermedad porque «there is no wish, will power or freedom of thought inside him»¹¹⁶. Es decir, ahora Job tiene que hacerse cargo de una libertad que le era desconocida, lo cual nos remite de nuevo al problema de Dios-Poder con la moral. Desde esta perspectiva cobra sentido la apuesta con el Satán, como afirma Sawyer, para discernir si «the question of whether Job's innocence is motivated by self interest»¹¹⁷. Berlin destaca de la filosofía de Kant su afirmación de necesidad de libertad para que haya una moral: «Las leyes morales no nos son impuestas por algún ente exterior –ni siquiera por Dios mismo–, son, como había dejado claro Rousseau, impuestas por nosotros mismos sobre nosotros mismos, actuando racional y libremente»¹¹⁸. Sin embargo, se produce un cambio sustancial cuando los hombres comienzan a concebirse como medios, e indica que el origen remite, entre otros, a «la doctrina cristiana de la gracia frente a la naturaleza; a las ideas hebreas de la vida como sacrificio, si fuera preciso, a los mandamientos de Dios, sin tener en cuenta si nos traerá recompensas –felicidad o satisfacción

¹⁰⁷ SAVATER, F., *op. cit.*, p. 81.

¹⁰⁸ Dejando a un lado que el milagro final de *Job* de Roth se considere una teofanía.

¹⁰⁹ DÖBLIN, A., *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf*, *op. cit.*, p. 204 («Conversación con Job, depende de ti, Job, tú no quieres», *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, *op. cit.*, p. 202).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 105 («solo una voz», *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, *op. cit.*, p. 202).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 208 («Dios y Satán, los ángeles y los hombres quieren ayudarte, pero tú no quieres. –Job, incesantemente–: No, no. –Trató de ahogar aquella voz, ella aumentaba, aumentaba cada vez más, estaba siempre un tono por encima de él. La noche entera. Hacia el alba, Job cayó de bruces. Job se quedó echado, mudo. Este día sanaron sus primeras úlceras», *Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, *op. cit.*, p. 205).

¹¹² AUERBACH, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México D. F., 1950, p. 29.

¹¹³ BARCHUGOVA, V. R. y PANOVA, O. B., *op. cit.*, p. 445.

¹¹⁴ TREBOLLE, J. y POTTECHER, S., *op. cit.*, p. 204.

¹¹⁵ ROBERTSON, R., «From Naturalism to National Socialism (1890–1945)», en WATANABE-O'KELLY, H. (Ed.), *The Cambridge History of German Literature*, Cambridge, 1997, p. 363.

¹¹⁶ BARCHUGOVA, V. R. y PANOVA, O. B., *op. cit.*, p. 444.

¹¹⁷ SAWYER, J. F. A., *op. cit.*, p. 9.

¹¹⁸ BERLIN, I., *op. cit.*, pp. 338-339.

de nuestros deseos naturales—»¹¹⁹; en parte, pues, a la abnegación de Job. Y es que este es un medio de Dios y del Satán para demostrar sus propias teorías, una mera apuesta. Pero en un siglo que es plenamente consciente de la autonomía de Kant, los arquetipos de Job han de luchar por ser justos y piadosos dentro de su propia libertad, lo cual los lleva, según este razonamiento, a ser seres morales. De manera que son estas trasposiciones y no Job quienes son moralmente superiores a Dios; un dios, por otra parte, que pasa a ser indistinguible del propio mal que mana de él.

5. CONCLUSIONES

«The figure of Job bears witness to the irreducibility of the evil of scandal to the evil of fault, at least on the scale of human experience; the theory of retribution, which was the first, naive expression of the moral vision of the world, does not account for all the unhappiness in the world».

P. Ricoeur¹²⁰

El libro de Job, según indica Ricoeur, es una respuesta al problema de la moral en el mundo y del mal, conocido como teodicea. Cuando la pregunta es acertada, así ocurre en este caso, vuelve reiteradamente a plantearse, pero nunca conduce a una respuesta definitiva. En este trabajo se ha pretendido analizar el arquetipo de Job como una respuesta operativa en otros tantos contextos, verbigracia, el período de entreguerras.

Por una parte, la delimitación de los mitemas, como piezas que permiten adaptar el engranaje del mito a cada contexto, ha llevado a analizar el esquema básico del arquetipo y su variación. De aquí se ha extraído que lo que permite la trasposición del arquetipo es su lugar homólogo ante el poder en ambos contextos. Se trata de una misma entidad superior, en un principio identificada con Dios y secularizada posteriormente. Este poder pasa de convencer con su omnipotencia a presentarse limitado e incapaz de poner remedio al mal que ha impuesto y al sacrificio que ha exigido; así lo muestra la manera en que la enfermedad de Job es padecida y (no) curada. Esta enfermedad, si bien es anecdótica en el relato bíblico, se nutre como mitema de un desarrollo posterior en las distintas obras, en las que se identifica con otro tipo de males físicos, especialmente las amputaciones, tan vinculadas con la guerra. Este padecimiento cambia su lugar de prueba que acredita la virtud de Job a foco del caos que impide a aquel la consecución de su honradez. Por tanto, el Poder, como Estado o como Dios, queda desnudo en su justificación moral, que en el contexto contemporáneo se asocia, más que a la honradez, a la voluntad de su consecución. El problema de la teodicea deja de inclinarse del lado de la

ontológicamente contradictoria relación de Dios y el mal para centrarse en la elección, es decir, en la moralidad de la humanidad. El hombre que se halla en una situación jobiana ha sustituido en su centralidad al propio Dios en la cuestión de la teodicea, gracias al lugar nuclear que el giro antropocéntrico le ha otorgado. Ello participa también del camino que ha seguido colectivamente como nación paralelo al del pueblo judío, gracias a ideologías como el nacionalismo, que ha hecho de la ciudadanía alemana otro pueblo elegido, tanto para su encarnación teleológica como para su exigencia de abnegación.

Por otra parte, se trata de demostrar la operatividad de los arquetipos para enfrentar las situaciones históricas. Estos son creados cuando reiteradamente se repiten, lo que a su vez permite analizar con otra perspectiva los propios hechos históricos. En definitiva, el arquetipo es una forma bosquejada que sirve para hacer inteligible lo que, por cercano, por inmediato, aún no tiene nombre; y, en esa operación, el arquetipo queda irremediamente modificado con líneas nuevas.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J., *Nación y nacionalismo en Alemania: la «cuestión alemana» (1815-1990)*, Madrid, 1997.
- ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE DÍAZ, J. L., *Job: comentario teológico y literario*, Madrid, 1983.
- ASSMANN, J., *Poder y salvación: teología y política en el Antiguo Egipto, Israel y Europa*, Madrid, 2015.
- AUERBACH, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México D. F., 1950.
- BARCHUGOVA, V. R. y PANOVA, O. B., «The Book of Job: A Philosopho-Antropological Search in a German Intellectual Novel», *Social and Behavioral Sciences*, 154 (2014), pp. 441-445.
- BERLIN, I., *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia*, Barcelona, 1998.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1975.
- Biblia del peregrino*, ALONSO SCHÖKEL, L. (Trad.), Bilbao, 2001.
- BRIGHT, J., *La historia de Israel*, Bilbao, 2003.
- BULANDRA, A., *El Experimento Job: una lectura profana del «Libro de Job» del Antiguo Testamento*, Bucuresti, 2009.
- DAICHES, D., «God under Attack», en BLOOM, H. (Ed.), *The Book of Job*, New Haven, New York, Philadelphia, 1998.
- DE JASAY, A., *El Estado: la lógica del poder político*, Madrid, 1993.
- DÖBLIN, A., *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf*, Baden-Baden, 1980. [*Berlin Alexanderplatz. La historia de Franz Biberkopf*, Madrid, 2009].

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 343.

¹²⁰ «The Reaffirmation of the Tragic», en BLOOM, H. (Ed.), *The Book of Job*, New Haven, New York, Philadelphia, 1998, p. 10.

- DURAND, G., *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*, Barcelona, 1993.
- _____, «La mitocrítica paso a paso», *Acta Sociológica*, 57 (2012), pp. 106-118.
- FAZIO FERNÁNDEZ, M., *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*, Madrid, 2006.
- GARCÍA, O., *Joseph Roth (1894-1939)*, Madrid, 2008.
- GÓMEZ GRAY, A., «Carl G. Jung y Edmond Cros: el espíritu de la época y el sujeto cultural», *La Palabra*, 31 (2017) pp. 77-88.
- HOBBS, T., *Leviatán*, MOYA, C. y ESCOHOTADO, A. (Ads.), Madrid, 1979.
- JIMÉNEZ PÉREZ, G. y SERRATO CALERO, M. de las M., «Del padecimiento a la diversidad. Un camino hermenéutico», *Revista Española de Discapacidad (REDIS)*, 2, 2 (2014), pp. 185-206. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4904094>.
- JUNG, C. G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, 1984.
- _____, «Psicología y poesía», *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Madrid, 2014.
- _____, *Respuesta a Job*, Madrid, 2014.
- KÄSTNER, E., *Fabian: die geschichte eines moralisten*, Köln, 1961. [*Fabian*, Barcelona, 1988].
- KITCHEN, M., *El período de entreguerras en Europa*, Madrid, 1992.
- KRATZ, R. G., «The Growth of the Old Testament», en LIEU, J. M. y ROGERSON, J. W. (Eds.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford, 2009, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199237777.001.0001.
- MORLA ASENSIO, V., *El libro de Job: recóndita armonía*, Estella (Navarra), 2017.
- NÜRNBERGER, H., *Joseph Roth*, Valencia, 1995.
- OLMO LETE, G. del, *La Biblia hebrea en la literatura. Guía temática y bibliográfica*, Barcelona, 2010.
- _____, «La Biblia y su intertextualidad», *Estudios bíblicos*. LXI (2013) pp. 407-432.
- PILOIU, R. G., *History and Utopia: Central European Jewish Thought in the Works of Joseph Roth and Gyorgy Konrad*, Buffalo, 2006.
- REMARQUE, E. M., *Im Westen Nichts Neues*, Berlin, 1929. [*Sin novedad en el frente*, Barcelona, 2014].
- RICOEUR, P., «The Reaffirmation of the Tragic», en BLOOM, H. (Ed.), *The Book of Job*, New Haven, New York, Philadelphia, 1998.
- ROBERTSON, R. «From Naturalism to National Socialism (1890–1945)», en WATANABE-O'KELLY, H. (Ed.), *The Cambridge History of German Literature*, Cambridge, 1997.
- ROTH, J., *Die Rebellion*, Hamburg, 2012. [*La rebelión*, Barcelona, 1984].
- _____, *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*, Erscheinungsort, 2016. [*Job. Historia de un hombre sencillo*, Barcelona, 2007].
- SAVATER, F., *Diario de Job*, Madrid, 1983.
- SAWYER, J. F. A., «Job», en LIEB, M., MASON, E., ROBERTS, J. y ROWLAND, C. (Eds.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford, 2011.
- SCHMITT, C., *Teología política*, Madrid, 2009.
- SÜDHOFF, D., *Hermann Ungar. A Life and Works*, Smashwords, 2011.
- TALMON, S., *Text and Canon of the Hebrew Bible: Collected Studies*, Winona Lake, Indiana, 2010.
- TRALAU, J., «El Leviatán de Hobbes. La destrucción del Estado, Cristo y el vientre del cocodrilo», *Foro Interno*, 13 (2013), pp. 119-138.
- TREBOLLE, J. y POTTECHER, S., *Job*, Madrid, 2011.
- UNGAR, H., *Die Verstümmelten*, Norderstedt, 2018. [*Los mutilados*, Madrid, 2012].
- WAHNÓN, S., «Una sentencia justa para Josef K.: sobre El proceso de Kafka», *Isegoría*, 25 (2001), pp. 263-279.