

Dios y el mal: de la omnipotencia abstracta al compromiso del amor

«A veces se me reprocha que mi enfrentamiento con la problemática de la teodicea, así como la concepción de la teología que le subyace, es “racionalista”. Por lo regular sólo de una manera sumamente vaga puedo adivinar qué es lo que se esconde detrás de este reproche». Estas palabras, situadas en la introducción de uno de los más amplios tratados recientes sobre el problema del mal, podría personalmente suscribirlas a la letra punto por punto. Y, atenuando acaso el entusiasmo de su autor por la filosofía angloamericana, lo mismo podría hacer con las que líneas arriba las preceden en la misma página:

«Por lo que se refiere a estas preferencias, dependen de mi ideal y de las intenciones que me propongo acerca de la reflexión teológica y de filosofía de la religión, es decir, del esfuerzo por la claridad conceptual, la transparencia argumentativa, la coherencia lógica, el lenguaje sin pretensiones, la inteligibilidad general y la objetividad realista»¹.

¹ A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Friburgo/Basilea/Viena 1998, 13.

Los ideales, ya se sabe, nunca se cumplen del todo. Encima, por su misma naturaleza, el mal aparece como facticidad irreductible y contradictoria: como lo que no debería ser y, sin embargo, es. Sobre todo, cuando en la inquisición de las causas, en la búsqueda de las soluciones o en el desahogo de la protesta entra en contacto con el misterio religioso. De hecho, pocos problemas a lo largo de la historia se han mostrado tan proclives a la confusión y aun tan afectados por duras contradicciones internas. Lo dicho no pretende, pues, ser una promesa de realización cabal. Pero, al menos, quede constancia de que ésa es la intención y de que hacia ahí se dirige el esfuerzo de la propuesta.

1. El problema de fondo

Algo que no es poco, a pesar de todo. Pues resulta difícil encontrar un problema donde tanto las teologías como las filosofías, incluso las más abiertas, cedan con *tamña facilidad a los tópicos heredados y acudan al discurso emocional en lugar de enfrentarse al rigor del concepto*. Sin advertir que en el nuevo contexto cultural eso resulta sumamente peligroso:

«Porque una prohibición, sancionada religiosamente, de plantearse la cuestión de la teodicea hace el juego al ateísmo, igual que se lo hace una comprensión de Dios que excluye categóricamente los intentos de justificación y crítica racional de las convicciones de fe. Ante el tribunal de la razón lo que está en el “proceso” de la teodicea no es naturalmente Dios mismo, sino las convicciones de fe de unas personas que mantienen a pesar de todo la opinión, nada evidente, dada la enorme cantidad de mal y sufrimiento, de que existe un Dios bueno y todopoderoso»².

Si la reflexión no puede aspirar a la transparencia plena respecto al objeto, sí, en cambio, resulta obligado que

² *Ibíd.*, 62.

cada uno se haga al menos *responsable de la coherencia del propio discurso* acerca de él. Tarea, seguramente, más modesta, pero por eso mismo no sólo irrenunciable, sino de alguna manera factible³.

a) *El fantasma de la omnipotencia
y la ilusión del paraíso*

En este sentido, la cuestión del mal tiene algo de paradigmático para el pensamiento religioso en la actualidad. Por dos motivos principales. Primero, porque, al focalizar la reflexión en un punto decisivo, hace simultáneamente más aguda y más clara la necesidad de buscar una nueva coherencia, obligando a plantearla de modo expreso. Segundo, porque al ser una cuestión que atraviesa la entera historia de la religión y de la filosofía, permite situar con claridad la figura concreta que adopta para nosotros hoy.

En realidad, tengo la convicción de que en no haber comprendido esta necesidad radica el gran equívoco que

³ El esfuerzo por la precisión y por aclarar dificultades hacen que este capítulo resulte seguramente de lectura difícil. Me he ocupado del tema en otros trabajos (los dos primeros son de lectura más sencilla): *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Santander ²1995, 87-155 (original gallego, Vigo 1977); *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre*, Santander 1986, ⁴1997, 109-149 (original gallego, Vigo 1986; «Mal», en *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Madrid 1993, 753-761; «El mal en perspectiva filosófica», en *Fe Cristiana e Sociedad Moderna*, n. 9 (Madrid 1986) 178-194; «Dios, el Anti-mal»: *Communio. Revista Católica Internacional* 1 (1979) 39-48; «Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, "Ponerología", "Pisteodicea"», en M. Fraijó - J. Masía (eds.), *Cristianismo e Ilustración*. Homenaje al Prof. José Gómez Caffarena en su 70 cumpleaños, UPCO, Madrid 1995, 241-292; «El mal inevitable: Replanteamiento de la Teodicea»: *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69; «Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor»: *Razón y Fe* 236 (1997) 399-421.

oscurece de manera decisiva todo el planteamiento. Más en concreto, creo que éste está todo él viciado por la presencia de dos elementos perturbadores de muy difícil erradicación: un fantasma y una ilusión.

El primero es, en efecto, un auténtico *fantasma*, que perturba el entero discurso. Me refiero a *la concepción imaginaria y acrítica de la omnipotencia divina*, que la convierte en un poder abstracto y arbitrario, sin referentes objetivos y sin criterios de significatividad. Y lo más grave es que, al constituir un prejuicio no examinado, tiende a contaminar todas las posturas, incluso las más opuestas. En efecto, a primera vista, la afirmación abstracta de la omnipotencia divina y su negación igualmente abstracta (que habla con pasmosa facilidad de la «impotencia» y la «finitud» de Dios) parecen oponerse de manera radical. Sin embargo, cuando se las examina, poniendo ese prejuicio al descubierto, aparecen como caras de una misma moneda o, si se prefiere, como dos conceptos distintos pero deformados por tener en la base una misma «creencia» (en sentido orteguiano).

Hablar, refiriéndose a ella, de fantasma no es mero capricho. Porque la concepción corriente de la omnipotencia de un Dios que puede, sin más, hacer cuanto quiere en el mundo, constituye una larga y negra sombra en el imaginario religioso de la humanidad. Lo divino como lo potente y poderoso, como lo *tremendum* que responde a nuestros más oscuros instintos de poder, dominio y venganza, amenaza siempre desde los estratos más primitivos de nuestra psique. Como hemos visto en los dos primeros capítulos, ni siquiera la misma Biblia está libre de ese fantasma, hablando de un Dios capaz de pedir a un padre el sacrificio de su hijo, que «da la muerte y la vida» (1 Sm 2,6), «un Dios celoso, que castiga los pecados de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación» (Ex 20, 5), del que puede decirse: «no hay mal en la ciudad que

no lo haya causado el Señor» (Am 3,6). Todavía la epístola a los Hebreos puede exclamar: «¡Es tremendo caer en las manos de Dios vivo!» (Heb 10, 31).

Con este fantasma no criticado en el inconsciente, se comprende que surja una auténtica «resistencia» freudiana a desafiarlo. Más todavía, si a eso se une, reforzándolo, una retórica teológica del «misterio», que coquetea con el absurdo de suponer un fondo oscuro, terrible y aun maligno en Dios, y que ni siquiera se decide a renunciar a una fórmula tan ambigua, a pesar de su prestigio, como la de definirlo como *fascinans et tremendum*⁴. La resistencia puede entonces manifestarse, paradójicamente, en dos direcciones opuestas. O bien se afirma sin más, agarrándose acaso a los aludidos pasajes de la Escritura, que Dios, en su omnipotencia inescrutable, es el responsable directo del mal, el que «crea la tiniebla y la desgracia»⁵. O, por el contrario, se anuncia «la despedida del Dios todopoderoso», declarándole «finito e impotente»⁶.

Todo esto enlaza íntimamente –en relación de implicación y refuerzo mutuo– con el segundo elemento: la *ilusión del paraíso en la tierra*. En el sentido de dar por supuesto como algo evidente y que no se discute –y muchas veces negándose incluso a discutirlo– que es posible un mundo sin mal. Suposición fuerte, casi siempre ni siquiera advertida como tal y por tanto no criticada, porque el mito del paraíso echa sus raíces, tanto en los abismos ancestrales de prácticamente todas las tradiciones religiosas (desde el Génesis a los diferentes mitos etnológicos del

⁴ Algo he dicho en mi libro *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander 1998, 61-64.

⁵ W. Gross - J. Kuschel, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*» *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Maguncia 1992.

⁶ G. Schiwy, *Abschied vom allmächtigen Gott*, Munich 1996.

origen)⁷, como en el fondo pulsional del *psiquismo infantil*, para el que, en su «deseo de omnipotencia», todavía no sometido al «principio de realidad», todo resulta posible.

Hay que reconocer que eso dota a dicho presupuesto de una fuerte carga *simbólica*, que constituye su fuerza y aun su fascinación dialéctica. Pero, al ser trasladada sin crítica previa a un contexto *conceptual*, se convierte literalmente en una ilusión, es decir, en un híbrido de imaginación y concepto, incapaz de sostener el examen de la crítica. Apoyándose en ella, el pensamiento parece funcionar, cuando en realidad no hace más que envolverse cada vez más en una intrincada red de ambigüedades y contradicciones.

b) *El dilema de Epicuro*

Era inevitable que con el nacimiento de la filosofía, la cual consistió justamente en la aplicación de la razón crítica al confuso mundo de la mitología, la contradicción acabase por estallar⁸. Se formuló con toda claridad en el famoso dilema de Epicuro, que, sin poder alcanzar todavía la radicalidad actual, indica ya una clara conciencia de la dificultad: o Dios *puede y no quiere* evitar el mal, y entonces no es bueno; o *quiere y no puede*, y entonces no es omnipotente; o *ni puede ni quiere*, y entonces no es Dios⁹.

⁷Tema muy bien analizado por M. Eliade: «Bajo una forma más o menos compleja, el *mito paradisiaco* se encuentra un poco por todas partes en el mundo» (*Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires 1961, 75; cf. 37-56. 93-122 y *Mito y realidad*, Madrid 1968, 25-67).

⁸Entre la abundante literatura al respecto, cf. la clara y nutrida exposición de W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952.

⁹Versión simplificada. El texto completo es: «O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no

Desde luego, si siguen manteniéndose los aludidos presupuestos tradicionales, se impone reconocer que, en pura honestidad lógica, la disyuntiva resulta *invencible*. Porque, bajo el supuesto de la omnipotencia abstracta, si en el mundo hay mal, es que Dios *omnipotente* no quiere eliminarlo. E igualmente, bajo el supuesto de ser posible un mundo sin mal, si a pesar de todo lo hay, es porque el Dios *bueno* no puede evitarlo.

Pero entonces el *ateísmo* es la única solución lógica. Porque, en este segundo caso, dígase lo que se diga y acúdase a la retórica —piadosa o atea— que se quiera, un «dios» que *en sí mismo* fuese impotente y limitado, no sería Dios. Y, en el primero, un «dios» que, siendo posible, no quisiese evitar el inmenso horror del mal en el mundo, tampoco sería Dios; en realidad, no alcanzaría siquiera el estatuto de simple persona decente, pues nadie que posea un mínimo de humanidad dejaría, si estuviese en su mano, de acabar con el hambre de millones de niños, con el espanto de los crímenes y las guerras o con los tormentos de la enfermedad y la muerte.

En este sentido y en este contexto, la lógica más elemental está al lado del dilema. Y nótese que, en el fondo, el recurso al «misterio» equivale a un reconocimiento de que es imposible negar la contradicción. Pues, una vez puesta al descubierto la estructura del razonamiento, no puede ocultarse que, *en este punto concreto*, no se trata del misterio de lo real en sí mismo. Se trata simplemente del choque entre dos *afirmaciones humanas*, apoyadas, como queda visto, en presupuestos teóricos muy concretos. La

puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere —y esto es lo más seguro—, entonces ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina» (*Epicurus*, ed. de O. Gigon, Zürich 1949, 80; Lactancio, *De ira Dei*, 13 [PL 7,121]).

prueba está en que, cambiando esos presupuestos, desaparece esa contradicción.

Lo que sucede es que, mientras las contradicciones se movieron en el seno cálido de la evidencia tradicional de lo divino, podían ser absorbidas en la vivencia religiosa, pues en ella la fuerza viva de lo simbólico, unida a la plausibilidad social, podía más que la evidencia intelectual de los conceptos. El mismo Epicuro pudo seguir creyendo en la existencia de los dioses, simplemente debilitándolos y diluyendo su entidad mediante el recurso de relegarlos a su olimpo, despreocupados de la suerte de los humanos¹⁰. En el cristianismo la imagen cálida de un Dios *Abbá* y la «evidencia vivencial» de la cruz lograron mantener la cercanía del amor divino por encima de cualquier posible contradicción lógica.

Pero la *quiebra cultural de la Ilustración* ha trastocado todos los parámetros, y ya no es posible mantener tan pacíficamente la dicotomía entre la vivencia y el pensamiento, entre la emoción y el concepto. El *ateísmo* se ha convertido en posibilidad real para el pensamiento, y ya no permite ocultar la terrible dureza de la apuesta: la contradicción lógica amenaza con romper las barreras de la vivencia religiosa y el *problema de la teodicea* –que siempre estuvo de algún modo presente– cobra toda su seriedad y dramatismo¹¹. Ahora la alternativa real no consiste

¹⁰ Lactancio se da ya perfectamente cuenta de la gravedad de la apuesta, y sitúa exactamente la cuestión en este punto: «Sé que la mayoría de los filósofos que defienden la providencia, se ven confundidos por este argumento y contra su voluntad se ven constreñidos a la consecuencia de que Dios no se preocupa de nada, que es adonde Epicuro quiere ir a parar principalmente» (*Ibid.*).

¹¹ Este aspecto no lo había percibido yo con tanta claridad en mis reservas a la afirmación de Ricoeur de que la teodicea empieza con Leibniz: «El mal inevitable: Replanteamiento de la Teodicea»: *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69, en 38-39 y (versión algo más am-

en escoger entre distintas variantes de la concepción religiosa, sino que pone en juego el ser o no ser de la religión misma.

2. La figura actual del problema

Esta nueva situación coincide, pues, con el nacimiento de la modernidad. Por eso la discusión ha participado de sus extremismos polémicos y de la típica confusión que caracteriza todo tránsito entre paradigmas. Sin embargo, la perspectiva histórica ganada desde entonces permite ya, y aun exige, si no una imposible «solución», sí al menos un grado indispensable de claridad, objetividad y coherencia en los planteamientos. De ahí que estas reflexiones, más que entrar sin más en una discusión inmediata del problema, intentarán clarificar las cuestiones de fondo. Aunque, para evitar el peligro de abstracción, será mejor tratar de apoyar la argumentación en el análisis del funcionamiento concreto de algunas propuestas típicas¹².

a) Entre el dios impotente y el dios sádico

Así pues, aunque la fuerza y dureza del problema era de algún modo evidente desde antiguo, sólo pudo despla-

plia) «Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, “Ponerología”, “Pisteodicea”» en M. Fraijó - J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, Madrid 1995, 241-292, en 244-245. Este estudio está en la base de cuanto digo aquí, aunque en determinados puntos he procurado aportar algunas precisiones.

Allí mismo, en diálogo con mi tesis, pueden verse los trabajos de J. Muguerza e I. Sotelo. M. Fraijó, que también participó en el debate, recoge su aportación, ampliándola, en *A vueltas con la religión*, Estella 1998, 117-162.

¹²La bibliografía sobre el tema es inacabable. Aparte de la citada en las notas, cf. B. L. Whitney, *Theodicy. An annotated Bibliography on the Problem of Evil 1960-1991*, Bowleen Green 1998.

garse en toda su crudeza ante la razón moderna, que, emancipada, no estaba dispuesta a renunciar a sus derechos. Entonces el carácter irrefutable de la alternativa no podía seguir oculto. Síntoma, como tantas veces, ha sido al respecto la postura kantiana, que habla ya del «fracaso de toda teodicea». La pena es que, al no criticar los presupuestos, su papel quedó limitado a dejar en evidencia la contradicción del planteamiento *tradicional*, sin alcanzar a la verdadera propuesta de uno nuevo, y por eso acaba acudiendo al refugio –en el fondo, filosóficamente fideísta y bíblicamente fundamentalista– de la «teodicea auténtica»¹³.

Con el fantasma de la omnipotencia abstracta y arbitraria en el trasfondo, unida a la ilusión de un posible paraíso en la tierra, no quedaba más remedio que escoger entre las alternativas del dilema.

Pierre Bayle todavía se resistía a hacerlo, pero agudizó la contradicción con tal viveza que hizo inminente el desenlace. Extendió, con toda razón, el dilema al recurso moralizante del pecado de Adán¹⁴ y, sobre todo, minó con tal fuerza las escapatorias *religiosas*, que –al no cambiar el planteamiento, como hizo Leibniz– bastó la conmoción del terremoto de Lisboa para que resultase imposible evitar la consecuencia. Voltaire hablará ya con toda claridad,

¹³ *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* A 202; Weischedel (ed.), Francfort del M. 1978. Sólo el prestigio de Kant y la no revisión de los presupuestos ha hecho que la distinción se dé, generalmente, por obvia; pero, en el fondo, especulativamente no logró avance alguno y teológicamente supone una concepción demasiado positivista de la revelación.

¹⁴ «Si previó el pecado de Adán, y no tomó medidas muy seguras para evitarlo, carece de buena voluntad para el hombre (...). Si hizo todo lo que pudo para impedir la caída del hombre, y no pudo conseguirlo, no es todopoderoso, como suponíamos» («Réponses aux questions»..., en *Oeuvres Diverses*, III, p. 668; citado por J. P. Jossua, *Discours chrétien et scandale du mal*, París 1979, 18).

escogiendo sin ambages una de las alternativas, la que niega la omnipotencia:

«Cuando el único recurso que nos queda para disculparlo [a Dios] es confesar que su poder no pudo triunfar sobre el mal físico y moral, ciertamente yo prefiero adorarlo como limitado a como malo»¹⁵.

Lo grave en esto es que la consecuencia lógica se compra a un precio terrible. Al no examinar críticamente el concepto de omnipotencia, manteniendo su fantasma, la coherencia de la fe en Dios sucumbe a la fuerza destructora del dilema. Dentro del nuevo contexto, para una conciencia cultural largamente educada por el monoteísmo, un *dios-limitado* se convierte, fatalmente, en un *no-dios*. Repitamos: de mantener la consecuencia, el ateísmo resulta inevitable.

La otra alternativa –negar la bondad de Dios– no se saca *todavía* de manera expresa, aunque en pensadores como Schopenhauer la serpiente empieza ya a asomar la cabeza. Hará falta llegar a Cioran para hallarla formulada con toda claridad: Dios es omnisciente y todopoderoso, pero, visto el evidente predominio del mal en el mundo, se trata «de un dios desgraciado y malo, de un dios maldito»¹⁶. Ignacio Sotelo, que se remite a él, muestra con fuerza que se trata exactamente de una misma lógica presente en los dos razonamientos alternativos¹⁷. Y desde

¹⁵ *Dictionnaire Philosophique*, 2, 1598.

¹⁶ Cf. *Le mauvais Demiurge*, París 1969, 9-26 (trad. cast.: *El aciago demiurgo*, Madrid 1974). El juego, no siempre pretendido coherente, de Cioran entre el «dios bueno» pero débil y anémico y el «demiurgo malo» no interesa aquí: lo tomo sobre todo como cifra de una posibilidad teórica y de una actitud práctica. En R. Saffranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Munich/Viena 1997, pueden verse alusiones a otros autores como Sade (190-212) Flaubert, Baudelaire, Conrad, Sartre... (213-231).

¹⁷ «Notas sobre el problema del mal»: Iglesia Viva, 122-127 (el mismo texto en *Cristianismo e Ilustración*, 224-228).

luego es, bien mirado, la lógica que sustentaba la negación atea. En efecto, negar a Dios porque, de existir, no podría consentir el mal en el mundo, equivale a afirmar que, *en caso de existir y consentirlo*, ese sería un dios-malo, es decir, un no-dios.

En rigor conceptual, tan contradictorio es un dios-finito como un dios-malo; pero la primera contradicción resulta más fácil de soportar que la segunda. Por eso Voltaire podía considerarse teísta, mientras los otros se sentían obligados a confesarse ateos. Y por eso esta lógica tiende a aparecer de modo indirecto y encubierto, pero muy real.

No es difícil descubrirla ya en el *dualismo*, que introduce el mal en la divinidad, al tiempo que, dividiéndolo, suaviza el impacto, pues de ese modo afecta sólo a una parte de la misma (al principio malo). De modo más claro –y también más ambiguo– idéntica lógica emerge en ciertas teorías que, como en Schelling, con claras y fuertes raíces en Jakob Böhme, introducen el mal en el interior mismo de Dios, aunque relegándolo al fondo abisal de su naturaleza y declarándolo vencido y reconciliado en su libertad¹⁸. Una visión que no deja de ser grandiosa; pero que, en definitiva, ha operado una trascendentalización infinita del mal, internalizando en Dios un dualismo metafísico de nuevo cuño, que hace incoherente y contradictoria su idea, y que desde luego no refleja al Dios que en el cristianismo ha sido desvelado como «consistiendo en ser amor» (cf. 1 Jn 4,8.16)¹⁹.

Algo que, como queda dicho, debiera hacer más cautos a los que recurren con facilidad acrítica al tema bíbli-

¹⁸ Sobre todo, a partir de *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), ed. Suhrkamp, Francfort del M. 1975.

¹⁹ Cf. el amplio tratamiento de los diversos «dualismos» en A. Kreiner, *Gott im Leid*, 79-124.

co de la «ira de Dios» o a la socorrida y estática simetría de lo «fascinante y tremendo» en la definición de lo santo. Y es curioso observar cómo un fundamentalismo en la lectura de la Biblia puede seguir alimentando este equívoco. Porque una cosa es reconocer –lo cual es innegable– que «el Antiguo Testamento contiene modos de hablar de Dios, que no debilitan la responsabilidad de Dios por el mal ni la proyectan sobre el hombre, sino que la afirman. Porque el mal es retrotraído directamente a Dios y con ello se le hace *responsable del mismo*»²⁰. Y otra cosa muy distinta es pensar que esas afirmaciones «retratan» el verdadero *ser* de Dios y no son simplemente falsas *proyecciones* sobre él de una revelación todavía en camino²¹.

Y es que, una vez formulado con toda claridad, para una cultura que ya se «ha atrevido a pensar» la fuerza lógica del dilema no puede ser ya contenida ni por el *fideísmo* filosófico o teológico ni por el *voluntarismo* del tabú religioso. O se quiebra el dilema en sí mismo, mostrando la inanidad real de su lógica aparente, o, *de manera irremediable*, todos los razonamientos quedan heridos de muerte por el rigor de su consecuencia. Los esfuerzos por

²⁰ W. Gro und K.-J. Kuschel, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*» *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Maguncia 1992, 13. Un libro excelente por su información; pero, en mi parecer, una ocasión perdida *teológicamente*. Que la Biblia *dice* eso, nadie puede discutirlo. La cuestión es el alcance teológico y la intención profunda de *todo el movimiento* de la historia santa. También Dios «manda» muchas veces matar a inocentes (cf. el *herem*), y nadie cree que eso esté revelado. Pierde también la oportunidad cuando –pudiendo hacerlo a propósito de G. Greshake, que sostiene una opinión parecida a la mía– discute todos los argumentos menos el verdaderamente decisivo: ¿es posible un mundo sin mal? (cf. 181-184; cf. 175-196).

²¹ Recuérdense cómo en el capítulo sobre Isaac se mostraba que los gnósticos fueron en este punto más lúcidos, negándose a atribuir esos textos al Dios verdadero (aunque se quedasen a medio camino, al inventarse un dios secundario o demiurgo intermedio).

evitarla cobran entonces un claro rostro de remedios de urgencia, de parches de un paradigma irreversiblemente roto.

b) *El imposible refugio
en un fideísmo encubierto*

En efecto, las posturas que, a pesar de todo, se niegan a sucumbir a la fuerza lógica del dilema, cumplen una importante función religiosa: salvan la confianza radical en Dios, pues de algún modo intuyen que, en última instancia, ella se apoya en una percepción oscura pero firme de la fidelidad divina; percepción más honda que el juego conceptual de las teorías. Lo malo es que, negándose a afrontar la dificultad en su propio terreno y pretendiendo al mismo tiempo tener validez teórica o sistemática, incurren en contradicciones inevitables.

Contradicciones que, repitámoslo, de ordinario se recubren con un confuso recurso al «misterio». Pero ese recurso no hace más que ocultar el hecho de que entonces no se trata del misterio auténtico, el que nace de la insondable profundidad de lo real, sino simplemente del «misterio» artificial producido por las propias afirmaciones al respecto, incapaces de mantener su coherencia. De ese modo, la *responsabilidad intelectual* por aquello que se afirma es sustituida por una *retórica* muy típica de este problema. Retórica respetable sin duda en cuanto, como queda dicho, preserva a su manera la vivencia religiosa, pero, a la larga, con el inconveniente de exponerla a la erosión implacable de la nueva situación cultural.

De ahí dos fenómenos significativos. El primero, las contradicciones entre las distintas posturas que, a pesar de su común aire de familia, tienden a refutarse entre sí, pues, como tantas veces, *la inconsecuencia lógica que no son capaces de ver en sí mismas se les hace patente observando a*

*las otras*²². El segundo fenómeno se refiere al hecho curioso de que, de manera encubierta, estas posturas reproducen la misma estructura dilemática de las anteriores (las cuales, por eso mismo, nos sirven ahora de excelentes «reveladores» de lo que, de otro modo, pudiera pasar desapercibido). Será mejor aclararlo con algunas indicaciones concretas.

La postura más corriente parte primariamente de la *omnipotencia* abstracta como asunción generalizada e indiscutida: Dios podría, si quisiera, evitar todo el mal del mundo; si no lo hace, es por «motivos misteriosos»; de todos modos, demuestra su bondad en cuanto que *después* trata de poner remedio, aun a costa del sacrificio de su Hijo.

Pero ya se ve lo difícil que resulta hoy asegurar la consecuencia de tal postura, tironeada dilemáticamente entre dos alternativas imposibles. O bien afirmar teóricamente una verdad que en realidad se está negando de raíz: como queda dicho, ¿quién, con una mínima decencia, se negaría, si estuviese en su mano, a barrer del mundo el hambre de los niños, el dolor incurable o el horror de las guerras, *fuesen cuales fuesen los misteriosos motivos* que tuviese para hacerlo? O bien exponerse a incurrir en un cierto cinismo involuntario, pues no tiene sentido remediar a tan altísimo precio un mal que podía haberse evitado previamente; lo expresa bien, a otro propósito, un epigrama cruel: «El señor don Juan de Robres, / de caridad sin igual, / hizo este santo hospital / y también hizo a los pobres»²³.

²² Esto aparece con singular claridad en las dos obras citadas al comienzo: Gross-Kuschel, que defienden la omnipotencia, impugnan duramente a las teorías del «Dios sufriente y limitado» (cf. *o. c.*, 170-196). G. Schiwy, que defiende esta última, impugna no menos enérgicamente la de ellos (cf. *o. c.*, 123-142).

²³ Como varias veces lo he citado de manera inexacta, indico ahora la procedencia. Pertenece a Juan de Iriarte (no el fabulista Tomás), entre los años 1702-1771. Antes, en el siglo XVI, Alexio Ve-

La otra, más reciente en su tematización explícita –y empujada sin duda por la imposibilidad de la anterior–, parte primariamente de la *bondad* divina, desdibujando la omnipotencia o negándola sin más. Esto segundo es lo que hace, por ejemplo, Hans Jonas: bajo el terrible impacto de Auschwitz –de ser evitable tal horror, ¿qué razón podría tener Dios para consentirlo y no evitarlo?–, reconoce que nosotros «no podemos sostener la vieja doctrina (medieval) de un poder divino absoluto e ilimitado»²⁴. Recurre entonces (y tal vez no sea casual este tirón «esotérico») ²⁵ a la vieja idea cabalística del *Zimzum*, según la cual Dios limita su infinitud y omnipotencia para dejar lugar a las creaturas ²⁶;

negas, *Agonía del tránsito de la muerte*, había escrito: «Allí se verá [al morir] la fábrica de hospitales, si nació del socorro de los pobres o de habellos hecho primero». Tomo los datos de J. M. Iribarren, *El porqué de los dichos*, Pamplona 1994, 251-252.

Vale la pena recordar estas cosas, pues muestran bien cómo la conciencia normal capta exactamente las contradicciones, por mucho que se disimulen. Lo cual vale también para el discurso teológico, cuando pretende cubrir con el «misterio» lo que es contradicción creada por él.

²⁴ *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Francfort del M. 1987, 33.

²⁵ Cf. las consideraciones de A. Wellmer, «El mito del Dios sufriente y en devenir. Preguntas a Hans Jonas», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Valencia 1996, 266-272. Partiendo de Schelling, también J. Habermas ha prestado atención a este tema: cf. G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid 1996, 117-121.

Fuerte, y creo que justificada, es también la reacción de W. Oellmüller, «No callar sobre el sufrimiento. Ensayos de respuesta filosófica», en J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodicea*, Estella 1996, 83-4, que habla de «un retorno de especulaciones gnósticas y míticas»; recuerda también la dura protesta de K. Rahner contra las especulaciones de H. U. von Balthasar y J. Moltmann en este punto.

²⁶ *Ibid.*, 45-47. Habría que añadir, aunque con otras matizaciones, tanto la filosofía como la teología del proceso, que han conver-

de ahí su conclusión: «¡Éste no es un Dios omnipotente!»²⁷.

De ordinario, no se dice tan claro, sino que, como he dicho, se opta por un cierto desdibujamiento, hablando o bien de un Dios que «sufre» (sin entrar en precisiones) o, con Bonhoeffer, de un Dios «impotente y débil», de un «Dios sufriente»²⁸.

Pero también aquí aparece que, pese a toda su fuerza emotiva, este recurso resulta igualmente incapaz de soportar la prueba de la coherencia. Un dios-limitado en sí mismo, por mucho «misterio» en que se envuelvan las expresiones, acaba siendo un *infinito-finito*, una contradicción. Y añadirle *sufrimiento* (cosa distinta es la «com-pasión» por el *otro*, aunque el lenguaje se nos naufrague de todos modos) puede hacer más asimilable emotivamente la contradicción; pero, lejos de solucionarlo, agravaría el problema de la creatura. Desde perspectivas bien diferentes, pero con idéntica agudeza y energía, lo han señalado tres autores de signo tan distinto como Rahner, Metz y Tilliette. Éste afirma que tal concepción «parte de una intención conmovedora, pero de una reflexión rápida», puesto que

tido esta limitación en motivo central de su concepción teológica. A nivel más especulativo es sobre todo Hartshorne el que ha insistido en la idea: cf. principalmente Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany 1984; un buen resumen –también de la discusión crítica– puede verse en J. Vanhoutte, «God as Companion and Fellow-sufferer. An Image Emerging from Process Thought», en *Teodicea oggi?*, dirigida por M. Olivetti, en *Archivio di Filosofia* 56 (1988) 191-225, principalmente 215-225.

²⁷ *Ibid.*, 33. «Pero Dios calló. Y entonces digo yo: no intervino, pero no porque no quiso, sino porque no pudo» (p. 41).

²⁸ Carta de 16-7-44 (*Widerstand und Ergebung*, ed. Siebenstern 1967, 178). En carta del 21-8-44 indica expresamente su oposición a lo que llamo omnipotencia abstracta y arbitraria: «El Dios de Jesús no tiene nada que ver con un Dios que pudiese y tuviese que hacerlo todo, tal como nosotros nos lo pensamos» (*Ibid.*, 196).

«es preciso saber a qué se expone un antropomorfismo que a la miseria del hombre añade la impotencia de Dios»²⁹. Metz, por su parte, se pregunta si, en definitiva, ese tipo de discurso «no es sencillamente una sublime duplicación del sufrimiento humano y de la impotencia humana»; si no implica desconocer la diferencia de Dios, transfiriéndole el «*mysterium* negativo» propio y exclusivo de la creatura; si, finalmente, eso «no conduce a una perpetuación eterna del sufrimiento»³⁰. Y Rahner recurre todavía a una expresión más fuerte, casi brutal —«primitiva», dice él—, afirmando que Dios no nos podría librar de la basura si también él estuviese enterrado en ella³¹.

A una mirada educada en la historia, no le resulta difícil percibir que esta situación dilemática y aporética de las posturas en su conjunto reproduce, concentrada en un punto muy sensible, *la situación general de la fe en la entrada de la modernidad*, tal como había sido diagnosticada por Hegel en su análisis de la dialéctica de la Ilustración³². La posturas extremas reflejan la opción de la Ilustración radical: la de una razón que, renunciando a su profundidad infinita, se hace funcional y pragmática (y

²⁹ «Aporétique du mal et de la espérance», en *Teodicea oggi?*, dirigida por M. Olivetti, en *Archivio di Filosofia* 56 (1988) 431.

³⁰ *El clamor de la tierra*, 20-21; cf. 19-23; así como J. B. Metz - E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid 1996, 61-64.

³¹ Véase el durísimo texto alemán: «Um —einmal primitiv gesagt— aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott —um es einmal grob zu sagen— genauso dreckig geht» (P. Imhof - H. Biallowons, *K. Rahner im Gespräch*, I: 1964-1977, Munich 1982, 246); cf. más datos en Splett, J., *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Knecht, Francfort del M. 1996, 297-299; A. Kreiner, *Gott im Leid*, 165-190.

³² Cf. principalmente el c. VI de la *Fenomenología del Espíritu* (trad. cast. de W. Roces, México 1966, 317-392); *Glauben und Wissen*, ed. Suhrkamp, Werke 2, 287-433.

aquí sería muy interesante traer a colación los análisis de Odo Marquard acerca de la «funcionalización» del mal y aun de su «desmalización», una vez negado Dios)³³. Las otras se asemejan al extremo fideísta de la «Ilustración insatisfecha», que mantiene la profundidad de la fe, pero sin mediarla con la crítica de la razón.

De esta manera, el avance de la historia, al clarificar las perspectivas, impide ignorar las contradicciones, pero ayuda también a buscar las salidas reales. La «razón razonante» ha chocado con sus propios límites, viendo que no por eliminar a Dios ha eliminado el mal, sino que, por el contrario, acaso lo ha agravado hasta los extremos inconcebibles del Gulag, Hiroshima y el Holocausto (también aquí tiene su simbolismo el hecho de que el gran diagnóstico al respecto lleve por título «La dialéctica de la Ilustración»)³⁴. Por su parte, la fe –siempre más lenta en la movilidad histórica– se ve también obligada, a pesar de todo, a reconocer lo insostenible de posturas que con claridad creciente aparecen como un auténtico «fideísmo insatisfecho».

Esto es tan importante, que vale la pena confirmarlo todavía aludiendo a dos propuestas concretas.

*c) Acentuación de la incomprendibilidad
y negación de la teodicea*

Con su habitual agudeza y penetración, Jean Pierre Jossua abordaba hace poco tiempo el problema³⁵. Sus re-

³³ En la «Introducción y vista global» del art. «Malum»: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5 (1980) 652-656.

³⁴ M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947) (trad. cast. de J. J. Sánchez, Madrid 1994).

³⁵ «¿Repensar a Dios después de Auschwitz?»: *Razón y Fe* 233 (1996) 65-73; el trabajo había sido publicado en el número de enero 1996 de la revista *Études*.

flexiones giran en torno a la propuesta de Hans Jonas y, no sin aludir al dilema de Epicuro («pues estos temas son menos nuevos de lo que parece»: p. 67), llega a la esquematización fundamental: en definitiva, se trata de «el choque entre los atributos de bondad, poder y comprensibilidad». Teniendo en cuenta al Dios de la Biblia, afirma que no pueden negarse ni la *omnipotencia*, pues «la Biblia atribuye a Dios, el Creador, el poder de realizar sus designios» (69), ni la *bondad*, pues ella es la nota esencial del Dios bíblico, como se manifiesta en la compasión de Jesús, ya que a través de él «era la compasión del propio Dios la que aparecía aun en lo más hondo del mal» (72-73). Pero entonces la fuerza de la alternativa resulta tan evidente que, para escapar a ella, se ve obligado a recurrir a la *incomprensibilidad* divina.

Lo cual, evidentemente, es justo en sí mismo, *siempre que esa incomprensibilidad no se introduzca demasiado pronto*, como consecuencia de dejar sin pensar el presupuesto fundamental: el de un Dios que *podría*, pero no quiere. Jossua no lo dice tan claro, pero lo da siempre por supuesto y por eso necesita situar *ya ahí* el «misterio»: «Se hace necesario, por tanto, llegar a una especie de debilidad voluntaria y aceptar el “misterio” de los caminos de Dios en las razones de la elección» (69). De ahí que tome como modelo la actitud del rabino Jossel Rashower, quien *da siempre por supuesto* que los horrores del gueto de Varsovia podrían ser evitados por Dios, pues obedecen a «ese tiempo incomprensible en que el Todopoderoso desvía su mirada de los que le suplican»; por eso cree que se trata de un «castigo», de un «juicio de Dios»; en consecuencia, «no acaricia el bastón que le golpea, y no alaba a Dios por aquellos actos que Dios tolera»; pero al final, «se inclina ante su grandeza y le ama siempre, *aunque fuese a pesar de él*» (subrayado mío)³⁶.

³⁶ *Ibíd.*, 71. Termina con una cita literal, que personalmente encuentro escalofriante (y, en ese sentido, confirmadora de la falsedad

Lo malo es que, si eso fuese realmente así, el dilema renacería con toda su fuerza, y no habría manera de escapar a la alternativa de negar la bondad, si se quiere preservar el poder. De hecho, al afrontar esta dificultad de fondo, el discurso de Jossua reintroduce todas las dificultades y no puede extrañar que resulte francamente atormentado³⁷: las expresiones se hacen fuertes y aun conmovedoras, pero, en honesto rigor conceptual, no son ya capaces de convencer³⁸.

La imposibilidad de salir de esta situación aporética, si no se cambian radicalmente los presupuestos, se confirma enérgicamente desde otro intento al que vale la pena aludir brevemente. Jossua reconocía la fuerza del dilema e intentaba buscar la salida mediante el recurso a la incomprendibilidad. Terrence W. Tilley, en el fondo, no encuentra otra salida que la de negar la legitimidad misma de la teodicea, en la que, desde el mismo título, ve tan sólo una fuente de males³⁹. Apoyándose en la teoría de los «actos

del presupuesto): «Le amo, pero amo aún más su ley. Y en esta ocasión aunque yo me equivocase continuaría adorando su ley».

³⁷ El autor no quiere volver al esquema tradicional, pues «la idea de una omnipotencia incondicionada es no sólo una incoherencia lógica, sino también un fantasma cuyas raíces infantiles se pueden captar con facilidad». Pero tampoco vale el recurso a la impotencia, pues «la idea de un Dios débil es también, en sí misma, un fantasma proyectivo» (*Ibid.*, 69). En cuanto a la *bondad*, todo el texto resulta admirable por su intención de «revisión desgarradora» (p. 70), pero, en mi parecer, confirma la imposibilidad objetiva del intento.

³⁸ Algo parecido, aunque a través de la «fragilidad humana» se ha acercado más al reconocimiento de la inevitabilidad, cabe decir del tratamiento de P. Ricoeur: cf. la excelente exposición de J. Masiá, «El mal: Aporía para el pensamiento y reto para la acción»: *Razón y Fe* 233 (1996) 471-480. De ahí la continua oscilación entre la proclamación de la necesidad de «pensar de otro modo» (473-474. 477) y de renunciar a toda explicación (476-477. 478-479).

³⁹ *The Evils of Theodicy*, Washington D.C. 1991.

de lenguaje», muestra –con razón– que demasiadas veces se desnaturalizan los textos clásicos sobre el mal, al leerlos desde la abstracción de un contexto post-ilustrado. La teodicea no sólo pierde así toda fuerza de convicción, sino que se convierte por principio en un discurso dañino y «destructor», que encubre los males reales y, encima, crea otros por vía ideológica⁴⁰. Sólo caben el discurso tradicional y la lucha práctica contra los males reales.

Creo que es acertada la alerta hermenéutica del autor y comparto su preocupación por un abordamiento realista y prático del problema, pero confieso que no acabo de comprender el sentido total de su propuesta. La radical descalificación de *toda* teodicea parece reducir esa propuesta a un pragmatismo fideísta, que se niega a reconocer las nuevas preguntas nacidas en la modernidad⁴¹. Tengo la impresión de que la clave radica en una conciencia aguda de la inconsistencia de las argumentaciones corrientes. En cualquier caso, eso es lo que resulta significativo por el vigor con que las ataca, escogiendo justamente el punto decisivo: la incapacidad de los esfuerzos actuales por mantener la bondad de Dios.

Vale la pena indicar el nervio central de su crítica. Se concentra en el argumento de que Dios comparte los riesgos de su creación, lo cual descartaría su responsabilidad moral, asegurando su bondad. Tilley responde: «¿Pero es así? ¿Por qué el hecho de compartir un riesgo con otros convierte en moral inducir ese riesgo? ¿Disminuye esto

⁴⁰ «No resuelve los problemas del mal y crea males» (*Ibid.*, 5; cf. 235; cf. 221-255).

⁴¹ Eso que el autor había reconocido en la Introducción que «minar y contrarrestar la práctica de la teodicea exige desarrollar argumentos dentro de la academia, no abandonar la academia» (p. 3); pero se limita a negar el derecho a la argumentación –simplificándola hasta la caricatura–; no pasa a elaborar argumentos en respuesta a las nuevas preguntas.

nuestra indignación moral contra un conductor borracho que “comparte el riesgo” de llegar salvos a casa con los otros en el coche? Dios ha puesto también en peligro a aquellos que amo». Y, dado que algunos pueden resultar perdedores, el problema real es entonces

«cómo perdonar a Dios por jugar a los dados con las vidas no sólo de mis seres queridos, sino también con toda la vida del universo (prescindiendo ya de la mía)»⁴².

Tilley está arguyendo directamente contra David Griffin⁴³, un representante de la teología del proceso (que en esta cuestión, como en otras, busca superar los esquemas tradicionales), y por eso no estoy seguro de que tenga razón contra él. Interesa el argumento en sí mismo, pues difícilmente cabe negar su validez, mientras se mantenga el presupuesto aludido. A él es preciso referirse ya de manera expresa en lo que sigue⁴⁴.

*d) Transición: la necesidad
de un nuevo planteamiento*

El énfasis, acaso un tanto repetitivo, de las consideraciones anteriores iba dirigido a hacer patente una dificultad en el *planteamiento de fondo*, que no puede solucionarse con simples operaciones de poda en las ramas. Se ha producido un cambio en la situación histórica, que, como queda visto, induce una radicalización de la pregunta. Ésta ya no se mueve sin más dentro del ámbito religioso, sino que más bien lo cuestiona como tal: el problema se ha *secularizado*, y la religiosa es ahora *una* entre las posibles respuestas. Eso es justamente la que ha abierto la posibi-

⁴² *Ibíd.*, 230.

⁴³ *God, Power, and Evil. A Process Theology*, Filadelfia 1976.

⁴⁴ A. Kreiner, *Gott im Leid*, 49-78, bajo el epígrafe de *Reductio in mysterium*, analiza y critica otras posturas similares.

lidad del ateísmo. Pero, por lo mismo, abre también nuevas posibilidades para la respuesta religiosa, que, al quedar particularizada, recobra la especificidad auténtica de sus conceptos y sus razones.

Intentaré mostrarlo en dos pasos. El primero –la *ponerología*– analiza el problema del mal en sí mismo, con anterioridad estructural a cualquier cuestionamiento religioso o ateo. Ese cuestionamiento, con el tipo de respuesta que en cada caso se adopte, constituye un segundo paso –la *pisteodicea*–, que debe afrontarse a partir del primero.

3. La «ponerología» como mediación indispensable

a) *La secularización del problema*

«Ponerología» –del griego *ponerós*, malo– es una palabra que me he atrevido a introducir, para obligar de alguna manera a que el pensamiento se detenga en su proceso, haciendo una escala, cuya necesidad la secularización ha hecho tan evidente como inevitable. Porque la nueva situación exige tratar ante todo el problema del mal *en y por sí mismo*, con anterioridad (al menos estructural) a cualquier consideración de tipo religioso. En efecto, el mal en la dura multiplicidad de sus diversas figuras atañe a las personas *en cuanto humanas*, con independencia de que sean religiosas o irreligiosas. Está ahí desde que nacemos, afectándonos como daño que hacemos o que padecemos, como dolor físico u opresión social, como culpabilidad o desgracia, como catástrofe natural o crimen organizado... Las tomas de postura religiosas o irreligiosas son ya *respuestas* de distinto signo al idéntico interrogante que su terrible presencia nos plantea a *todos*.

Pero por eso mismo, previos a la respuesta, deben estar el análisis y la elaboración del interrogante mismo, sin

dar nada por supuesto. *Unde malum?* ¿De dónde viene el mal? ¿Como se origina en sus distintas formas, qué mecanismos explican su eficacia y qué posibilidades hay de darle sentido y ponerle remedio?

Sólo la fuerza y la inercia de los planteamientos recibidos de la tradición han podido ocultar la necesidad de este cambio elemental, que, por lo demás, se ha impuesto a todos los niveles. De hecho, así procedemos *de ordinario*: ante cualquier fenómeno, lo normal es buscar su explicación *en el mundo*, es decir, en el entramado de la causalidad histórica y mundana. Con el mal no tiene por qué ser distinto: ante una inundación o un terremoto, lo primero es buscar sus causas naturales; ante un dolor físico, sus desencadenantes fisiológicos; y ante un crimen, sus motivaciones psicológicas o sus condicionamientos sociológicos. Ése es justamente el espacio donde, respecto de este problema, se mueven las distintas *ciencias* con sus correspondientes praxis.

De entrada, con la *filosofía* debe suceder lo mismo, sólo que en su plano y, de ordinario, contando con los resultados obtenidos por las ciencias. Lo propio del filósofo consiste justamente en seguir profundizando hasta acceder a ese nivel radical donde surge la pregunta por las causas últimas, por las condiciones de posibilidad de que tales cosas sucedan. No ya este o aquel mal, sino *la raíz última de todos ellos*, el por qué de la posibilidad misma del mal. Pero, insistamos, *a este nivel* una filosofía ubicada conscientemente en un mundo secularizado debe proceder sin interferencias religiosas, es decir, ateniéndose a los datos abiertos por la realidad misma que plantea el problema.

En este sentido, soy de la opinión de que fue Leibniz—influido seguramente por el obispo William King⁴⁵ y sin

⁴⁵ Cf. J. Hick, *Evil and the God of Love*, Londres ²1978, 148-154; T. W. Tilley, *o. c.*, 2. 224-229.

mantener siempre en toda su pureza la distinción de planos, puesto que en su tiempo no podía ser todavía plenamente consciente del cambio profundo que introducía— el primero en *iniciar* un planteamiento correcto. Su contraposición al fideísmo de Pierre Bayle —más vital y apasionado, pero, a pesar de las apariencias, mucho menos renovador⁴⁶—, y, sobre todo, los excesos racionalistas de su propuesta, unidos a la rutina de los historiadores y al injusto descrédito que sobre él arrojó el *Cándido* de Voltaire —brillante acaso como ejercicio literario, pero filosóficamente deleznable— ocultaron su verdadero significado. Sin embargo, a pesar de todas las apariencias, el fondo más original de su propuesta consistió justamente en hacer posible un planteamiento verdaderamente secular del problema, levantando la hipoteca religiosa que pesaba sobre él.

Es cierto que habla de Dios, pero lo hace, casi siempre, en su debido plano, a otro nivel estructural. De entrada, busca la respuesta en el análisis de la realidad mundana en sí misma. Y la encuentra en su *limitación*. Ésta no es el mal, como desafortunadamente puede sugerir la denominación de «mal metafísico» (cual si se tratase de un tipo de mal al lado de los otros), sino la *condición de posibilidad* que hace *inevitable* la aparición de los males concretos (los males reales, clasificados con razón en «físicos» o «morales», según dependan o no de la libertad).

⁴⁶Cf. mi trabajo «O diálogo Bayle-Leibniz acerca do mal: Unha encrucillada decisiva na historia do problema», en *Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y Político en la Ilustración Francesa*, Santiago 1992, 105-119; y la excelente ambientación del período subsiguiente hecha por A. Villar, *Voltaire-Rousseau en torno al mal y la desdicha*, Madrid 1995.

W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, III, Gotinga 1993, 681, ha confirmado este diagnóstico, acentuando su importancia histórica y señalando que «en sí es independiente de la tesis» del mejor de los mundos posibles (algo en lo que hace tiempo vengo insistiendo).

No se trata de que un mundo finito sea malo, sino de que no puede existir sin que en su funcionamiento y realización aparezca *también* el mal.

b) *La inevitabilidad del mal*

Fundamentar en detalle esta afirmación exigiría un espacio que aquí no está disponible. Pero después de lo dicho acaso basten unas insinuaciones fundamentales. El hecho mismo de la secularización, al acentuar la autonomía y legalidad intrínseca de las realidades finitas, muestra también el carácter infranqueable de sus límites, que no pueden ser anulados, so pena de anularlas a ellas mismas. Y eso implica necesariamente carencia e insatisfacción, disfunción y fallo, choque y conflicto. La conciencia ordinaria lo expresa bien cuando habla de que «no se puede hacer la tortilla sin romper los huevos» o de que «nunca llueve a gusto de todos». La filosófica sabe con Spinoza que *omnis determinatio est negatio* —«toda determinación es (también) negación»—; y Hegel, que lo cita aprobándolo, acentuará la fuerza de ese principio al concebirlo dinámicamente como el trabajo inevitable y doloroso de lo negativo en la constitución de la realidad.

Y, desde luego, resulta muy difícil escapar a esta evidencia: una realidad finita y en realización es necesariamente carencial y está inevitablemente abierta al choque y a la competencia. En el mundo natural, unas cualidades excluyen a otras (si eres varón, no puedes ser mujer; si escoges una posibilidad, tienes que matar otra) y lo que uno acapara, demasiadas veces tiene que ser a costa del otro, a menudo hasta la tragedia. Tal sucede con la vida, que debe pagar su maravilla con la destrucción de otras vidas: *mors tua vita mea*, «tu muerte es mi vida».

Tampoco se escapa la culminación de la vida en el mundo humano. También la *libertad* tiene que afrontar

la dura necesidad de realizarse entre fallos, deficiencias y conflictos: como limitada que es, una elección excluye necesariamente la contraria; además, no puede ser totalmente dueña de sí misma ni en el conocimiento de los motivos ni en el esclarecimiento de la inacabable complejidad de sus condicionamientos ni en el dominio de su fondo instintivo. La libertad humana no es mala, pero no es capaz de estar siempre a la altura de su exigencia: en su ejercicio acaba siendo también «culpable». Por eso Heidegger afirma que está siempre en «deuda» (*Schuld* = deuda y culpa) consigo misma; y Jaspers dice que la culpa es una «situación límite», es decir, irrebalsable y siempre presente.

Tengo la impresión de que, una vez rota por la reflexión expresa la inercia histórica del presupuesto, esta nueva visión está imponiéndose de manera creciente en la reflexión filosófica sobre este punto⁴⁷. Existen *dificultades*, ciertamente. Se objeta, por ejemplo: el mal es inevitable, pero no «tanto mal» ni, al menos, el mal «injustificable»; o también: el mal resulta inevitable en este mundo, pero no tiene por qué resultar en cualquier mundo posible⁴⁸. No cabe negar el impacto emotivo de la primera objeción

⁴⁷ En realidad, J. Gómez Caffarena, con su habitual rigor y hondura, había hecho ya una reflexión muy cercana a esta, que debe ser recordada («Metafísica religiosa», en J. Gómez Caffarena - J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973, 430-442); únicamente que, cambiando el enfoque, no hizo la misma aplicación a la libertad (*Ibid.*, 443-485). Me alegra comprobar que ahora él mismo reconoce su acuerdo «en lo esencial» con esta propuesta («Dios en la filosofía de la religión», en J. Martín Velasco - F. Savater - J. Gómez Caffarena, *Interrogante: Dios*, Madrid 1996, 82).

⁴⁸ Acerca de algunas objeciones me he ocupado hace ya años en «El mal, entre el misterio y la explicación»: *Razón y Fe* (abril 1989) 359-376.

ni el virtuosismo lógico desplegado en la segunda, sobre todo por la analítica anglosajona⁴⁹.

Con todo, una consideración atenta difícilmente escapa a la impresión de que ambas obedecen más que nada a las típicas resistencias que Kuhn descubre para toda «revolución científica»: el viejo paradigma, cuando es cuestionado por nuevas evidencias, se defiende con parches de compromiso ante el nuevo que se impone. En efecto, por lo que toca a la primera objeción, no es difícil ver que el

⁴⁹Cf. E. Romerales, *El problema del mal*, Madrid 1995; F. Conesa, *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona 1996.

En este sentido, no me convence la refutación que intenta J. Muguerza («La profesión de fe del increyente: Un esbozo de [anti]teodicea», en *Cristianismo e Ilustración*, 199) apoyándose en la distinción entre «imposibilidad lógica» e «imposibilidad fáctica». Desde luego, sería llevar agua a nuestras rías gallegas pretender recordarle a Muguerza que la distinción no es tan obvia como aparece a simple vista. Simplemente quiero insistir en el hecho de que, de ordinario, para determinar la primera imposibilidad es preciso leerla en la segunda; y que es, por tanto, en ésta donde ha de concentrarse el análisis. ¿Es contradictorio en el espacio euclídeo un triángulo cuyos ángulos valgan más o menos que dos rectos? Una persona inexperta seguramente no verá contradicción: sólo cabe afirmarla después de un análisis expreso y a veces muy dificultoso. Paralelamente: que un mundo finito-perfecto sea contradictorio no puede decidirse en abstracto, tomar postura sólo cabe hacerlo después de un cuidadoso estudio de la realidad concreta; pero entonces, es ahí donde hay que decidir la discusión. J. Gómez Caffarena lo dice muy bien: «Podemos *concebir* “otros mundos posibles”; pero para *afirmar* su posibilidad real se requiere más que el concepto» (*l. c.*, 83).

Por lo demás, ¿no será un *lapsus* significativo que Muguerza –alertado, sin duda, inconscientemente por el bien probado rigor de su agudeza analítica– traduzca el ejemplo heideggeriano del «hierro de madera» –*hölzernes Eisen*– por «amalgama de madera y hierro», para afirmar que no sería una contradicción lógica? Eso es evidente, pero justo porque entonces se *unirían* dos realidades finitas (habría algo compuesto de hierro y de madera); el problema está en *identificar* dos propiedades finitas en una misma realidad (habría un hierro que *sería* madera).

mal, justo porque es «lo que no debe ser», resulta *siempre* excesivo e injustificable, aunque lo sea en grado distinto. En cuanto a la segunda, si la raíz de la inevitabilidad del mal está en la finitud, cualquier mundo posible, al ser necesariamente finito (en sentido filosófico), estará expuesto a sus ataques, aunque las características puedan ser muy diversas (de haber vida sensible evolucionada en otros planetas, no podemos ciertamente predecir la figura concreta de los males que la aquejan; pero podemos estar seguros de que los tendrá, en forma de límites, de dolores, de conflictos, de enfermedades...).

La imaginación, alimentada por los mitos religiosos y reciclada continuamente por el deseo de omnipotencia infantil, tiende a ignorar esto, creando «paraísos», es decir, proyectando un mundo perfecto donde el mal no existe y los distintos «dioses» pueden solucionarlo todo. Pero la reflexión, a poco que aplique con mínimo rigor el trabajo del concepto, difícilmente puede dejar de ver que eso es imposible, y que, en el extremo, un mundo finito-perfecto es una contradicción: un auténtico círculo-cuadrado⁵⁰. No es, pues, que se trate de este o de aquel mundo: vale lo mismo para la tierra que para un hipotético planeta habitado o para cualquier universo posible, pues afecta a la realidad *en cuanto finita*. Es la finitud en sí misma la que es incompatible con la perfección plena y la exclusión de todo mal.

De todos modos, cumple dejar bien claro que esto no significa que la realidad finita sea mala sin más: es «bue-

⁵⁰ Insisto siempre en esta comparación, tanto por su justeza como por su fuerza de mostración intuitiva. En efecto, la abstracción matemática, al «reducir» la realidad a su sola dimensión de figura, permite ver cómo una propiedad (ser círculo) excluye *necesariamente* a la otra (ser cuadrado). La realidad concreta hace esto infinitamente más complejo, pero, en mi opinión, no anula la identidad estructural.

na», pero no de modo total y acabado; lo cual significa –en un solo concepto, aunque la precisión naufraga irremisiblemente– *buena-afectada-por-el-mal*, pues tiene que contar con su mordedura, irse realizando en lucha contra él, sin lograr nunca la victoria plena y sin poder, siquiera, excluir la posibilidad y en muchos aspectos la seguridad del fracaso. La finitud no es el mal. Es tan sólo su condición de posibilidad: *condición* que hace inevitable su aparición *en algún punto o momento*; pero que no equivale sin más a su *realización concreta*. De otro modo, jamás existiría el bien, que, sin embargo, existe y es/debiera ser lo normal (por eso asombra tanto el fallo)⁵¹.

La realización del mal sólo pasa al acto cuando determinadas condiciones se muestran incapaces de ser conciliadas entre sí. En el mal físico, por simple limitación material, como cuando el choque de dos placas tectónicas –por no ser posible que ocupen el mismo lugar– produce un terremoto o cuando dos animales se matan al competir por la misma hembra o la misma comida. En el mal moral, cuando una libertad, tensa entre dos opciones, al no ser totalmente dueña de sí misma ni de sus circunstancias, cede y escoge la peor⁵².

⁵¹ Lo expresa bien el famoso dicho de que un solo árbol que cae hace más ruido que todo un bosque creciendo. Y, por la misma razón, es bien conocido el hecho de que la felicidad es poco «literaturalizable»; la desgracia se presta mucho mejor.

⁵² W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, II, Gotinga 1991, 199, que ve esto bien, oscila al exponerlo. Acepta que la «limitación» (*Beschränktheit*) o «finitud» (*Endlichkeit*) está en la raíz del mal (*Übel* = mal en general). Pero luego considera que «no es suficiente subrayar la limitación de la creatura como *fundamento de la posibilidad* [cursivas mías] del mal moral (*des Bösen*)»; si no –argumenta–, el mal moral quedaría reducido a un mero error. Concluye: «La raíz del mal moral debe buscarse más bien en la rebelión contra el límite de la finitud, en la negativa a aceptar la propia fini-

Aquí se insinúa además un tema tan difícil como importante, que sería preciso estudiar con más detalle, si el espacio lo permitiese: el *carácter constitutivamente procesual* de la finitud, el hecho de que «ser (finito) es tiempo»; tiempo como *conatus essendi*: tomado, por un lado, en su mortal seriedad de realización en proceso siempre abierto y nunca asegurado y, por otro, en su gloria y dignidad de no deber rendirse nunca, empujando siempre un poco más allá los recios muros con que el mal tiende a cercarnos⁵³.

tud (...). No la limitación, sino la autonomía (*Selbständigkeit*), para la que fue creada la creatura, constituye el fundamento de la posibilidad del mal moral».

No es imposible interpretar *in bonam partem* este texto; pero creo que todo quedaría más claro distinguiendo, como hago aquí, entre *posibilidad* y *realización* (aparte de un cierto salto inaclorado entre mal en general (*Übel*) y mal moral (*Böse*). De otro modo, se mantiene la pregunta: ¿de dónde viene, si no es de su limitación, el hecho de que la libertad humana pueda rebelarse contra su justa autonomía? Además, exagerando: si la autonomía como tal (no en cuanto finita) fuese el fundamento del mal moral, habría que concluir que Dios, máximamente autónomo, sería máximamente malo.

De todos modos, en la página siguiente retoma de nuevo el planteamiento de principio: «Igual que el sufrimiento y el dolor, también la posibilidad del mal moral pertenece a la finitud de la existencia finita...». «Si el creador quiso un mundo de existencias finitas y si quiso la autonomía de estas creaturas, entonces tuvo que contar con la caducidad y el sufrimiento en él, pero también con la posibilidad del mal moral como consecuencia de la autonomización (*Verselbständigung*) (*Ibid.*, 200). La exposición será todavía más precisa en el tratamiento ulterior del problema en *Systematische Theologie*, III, Gotinga 1993, 677-694.

⁵³ Por aquí pasa la respuesta a la objeción que me hace Muñerza (*Ibid.*) de que según mi propuesta no valdría la pena hacer algo por «mejorar» el mundo, pues el mal se haría así «necesario». Eso sería verdad, si finitud equivaliese a mal; no, si, como es el caso, las realidades finitas son buenas pero *finitamente* buenas y por tanto, a un tiempo, *perfectibles e inevitablemente* expuestas al mal. La consecuencia es entonces luchar, también a un tiempo, con *realismo* y sin *utopías totalitarias* (es decir, con *esperanza*).

c) «Lógica del a pesar de» y «de la superación»
vs. «lógica del para» y del «fatalismo»

Aunque la dificultad del problema y la envolvente complejidad de los datos a tener en cuenta hacen difícil el percibir esta implicación, cabe afirmar que se va imponiendo con evidencia creciente, y, desde luego, son cada vez más los autores que la proclaman. En cualquier caso, a partir de este momento la exposición se va a construir sobre ella. Y además intentará hacerlo *con toda consecuencia*. Lo cual significa ante todo la exclusión radical a este nivel de cuestiones que sólo tienen lugar ulteriormente, *supuesta* esta necesidad estructural, pero que de ordinario interfieren en el razonamiento mezclando los niveles del discurso. Tengo la impresión de que es en él donde incluso las posturas que afirman con más decisión la inevitabilidad del mal en todas sus formas, acaban abriendo un portillo a la inconsecuencia, o al menos a la ambigüedad.

La raíz última es siempre una especie de *contaminación teleológica*, es decir, la introducción de algún tipo de *finalidad*, que «explicaría» la necesidad del mal como medio para otra cosa. Incurren en esto incluso aquellas teodiceas «ireneas» en terminología de John Hick, que ven el mal como inherente al proceso de constitución de la realidad, sobre todo de la libertad y la persona humanas. Armin Kreiner, al iniciar su estudio, indica con acierto que, a pesar de sus diferencias, a la «estructura fundamental» de estas teorías pertenece el hecho de que «los males cuentan siempre como medios necesarios para la obtención de fines buenos»⁵⁴.

Pero con eso se introduce una honda fisura en la coherencia del razonamiento. Los motivos pueden ser di-

⁵⁴ *Gott im Leid*, 207.

versos: filosóficos o teológicos, de defensa o de ataque; el resultado acaba siendo el mismo: la anulación del carácter «inevitable» del mal, que es algo *fáctico e indeducible*, y su sustitución por el de «necesario para», que en definitiva lo *deduce* de aquello *para* lo que es necesario. Y ciertamente no es fácil moverse entre las numerosas trampas conceptuales que acechan a cada paso.

Al hablar de la totalidad de lo real, es muy fácil confundir las «condiciones de posibilidad» con los «medios» para algo. Pues si digo, por ejemplo, que Dios creó un mundo finito con mal *para* que sea posible la libertad; que creó la libertad falible *para* conseguir virtudes de una calidad superior..., estoy implicando la posibilidad contraria: Dios pudo, pero no quiso, crear un mundo y una libertad perfectas; y no lo quiso *para* así conseguir esto o lo otro... Con lo cual, sin confesarlo, se está rompiendo la necesidad estructural que previamente se había afirmado. La razón está en que si Dios crea un mundo con mal como medio para un fin determinado, se está implicando que podría existir un mundo sin mal (sólo que Dios no quiso hacerlo porque prefirió ese fin). De hecho, en este preciso punto radica de manera decisiva la fuerza –y la debilidad– de la argumentación de John L. Mackie contra la postura teísta... así entendida⁵⁵.

Es preciso, aunque –repito– nada fácil, buscar otro modo de razonar, otra lógica. Acaso la que cabría llamar «lógica del a pesar de»: Dios quiere el mundo por sí mismo, *a pesar de* la finitud y lo que ella comporta, pues la finitud no es un «medio para», sino *la cosa misma en concreto*, es su único modo posible de *existir*. Pero gracias a eso el mundo *es* y *es bueno* (aunque de manera finita e im-

⁵⁵ *El milagro del teísmo. Argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios*, Madrid 1994, principalmente, 185-186. 191-210.

perfecta). Lo es dinámicamente, afirmándose a pesar de sus límites, y en esa afirmación *superándolos* continuamente, aunque padeciéndolos también en nuevas formas y sin poder transgredirlos del todo.

Como se ve, esta lógica, lejos de encerrar en una visión fatalista, abre por sí misma a la *esperanza*: el mal se impone como un inevitable «a pesar de»; pero justamente «a pesar del mal» el ser y el bien son y se afirman. El «no deber ser» del mal se revela así como el dinamismo de la realidad hacia su máxima realización *posible*. Se conjuga, pues, por su misma estructura con una segunda lógica: la «lógica de la superación» o «lógica del mucho más». La cual ha tenido una magnífica traducción *filosófica* en E. Bloch con su dialéctica del *todavía no*, como llamada siempre adelante, actualizando –a pesar de la resistencia y la negatividad– las latencias y posibilidades de lo real efectivo. Y *teológicamente* ha tenido su versión paulina en la dialéctica del *polo mallon*, del «mucho más»: si el pecado y el mal hacen estragos, «mucho más» logran el bien y la salvación (Rom 5,10.15.17); de modo que «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rom 5,20) y «los sufrimientos del tiempo presente no son nada comparados con la gloria que se va a manifestar en nosotros» (Rom 8,18) ⁵⁶.

Lo curioso es que, en el fondo, esto está dicho ya desde hace mucho tiempo en la tradición teológica. Pero en ella operan generalmente otros motivos, que le impiden sacar las consecuencias y acaban llevando a la debilitación de esa lógica. Está sobre todo la lectura fundamentalista –¡entonces inevitable, hoy no!– del *paraíso* y del *pecado*

⁵⁶ P. Ricoeur ha insistido repetidamente en esta «economía de la sobreabundancia», en esta «lógica del exceso» (cf. por ejemplo, «La liberté selon l'espérance», en *Le conflit des interprétations*, París 1969, 393-415, en 401).

original (a veces, también de la salvación escatológica; pero éste es otro tema, como veremos). Llevados por ella, como por algo incuestionable, los autores se sentían obligados a mantener la posibilidad de un mundo-perfecto, si Dios quisiese (puesto que, de hecho, lo había habido). Entonces, lógicamente, tenían que buscar razones para explicar *por qué y para qué* lo había creado así. Por lo demás, es una asunción que, de ordinario, los adversarios de la teología aceptan con toda facilidad, pues así les resulta mucho más fácil –aunque tal vez no tan lógico– combatirla⁵⁷.

Todo esto lleva a insistir de nuevo en la importancia de tomarse en serio el paso previo que, acaso un tanto bárbaramente, estoy llamando «ponerología»: el mal es ante todo y sobre todo un problema *humano* que debe ser estudiado por sí mismo mediante un discurso universal, estructuralmente previo a toda opción ideológica de tipo global, religiosa o no religiosa. Es la consecuencia de su *secularización*, que, como en tantos problemas, se impone a partir de la Ilustración.

4. La «pisteodicea» cristiana

El rodeo ha sido largo, pero era preciso, si no queremos girar siempre en la rueda de los mismos argumentos. De hecho, espero que, aparte de situar el problema en la justa altura histórica de un mundo secularizado, se han

⁵⁷ Claro en Mackie, que la da por supuesta, aunque, por otro lado, razona muy bien contra ella: «Sin duda un mundo creado –(...) “mundo real, terrenal, cis-mundano”– no podría encontrarse libre de las que se considerarían simples limitaciones e imperfecciones: no podría, como Dios, ser infinitamente perfecto; pero nada se ha dicho para mostrar que en un mundo terrenal son lógicamente necesarios los males no absorbidos [finalísticamente], deplorables y reales que los propios teístas condenan siempre» (o. c., 253).

ganado dos cosas: 1) se ha creado una distancia crítica que, al hacer común el problema, abre la posibilidad paritaria de las distintas soluciones: las distintas «pisteodiceas»; 2) al partir «desde abajo», del análisis de la realidad accesible en sí misma, se nos proporciona un *criterio* para acercarnos con realismo al misterio (real) de la omnipotencia divina.

a) *La apuesta de las «pisteodiceas»*

En efecto, la ponerología hace evidente la necesidad de distinguir netamente el segundo paso: si la realidad es *inevitablemente así*, se impone examinar las consecuencias para su comprensión radical: ¿tiene sentido un mundo, bueno a su modo y aun grandioso, pero también expuesto a tanto horror?, ¿vale la pena una existencia cuyas realizaciones y alegrías deben contar necesariamente con tan alto precio de angustia, culpa y sufrimiento? Obsérvese que la pregunta es universal, afecta a *todos* sin distinción y nadie puede escapar a la necesidad de responderla de alguna manera. Las diferencias aparecen justamente en la respuesta, *consisten* en la respuesta. Aparece bien claro cuando la pregunta, como en Auschwitz, adquiere su máximo dramatismo:

«De un rabino judío que estuvo en un campo de concentración y sobrevivió, se cuenta que un ateo le preguntó después de la guerra: “¿Cómo puede alguien que ha sobrevivido Auschwitz creer todavía en Dios”. El rabino replicó: “¿Cómo puede alguien que ha sobrevivido Auschwitz *no* creer todavía en Dios?”»⁵⁸.

También aquí, para obligar al pensamiento a detenerse, me ha parecido oportuno introducir una palabra nueva: «pisteodicea», que viene de *pistis*, «fe». Pero fe enten-

⁵⁸ Tomo la referencia de O. H. Pesch, *Heute Gott erkennen*, Maguncia³1988, 126, que no indica la fuente.

dida aquí todavía en sentido racional y filosófico: como el modo de configurar últimamente el sentido de la propia vida en el mundo. Tan «fe» es al respecto la actitud atea como la agnóstica o la religiosa, pues, concretadas al problema que nos ocupa, esas actitudes constituyen distintos modos de situarse ante el problema del mal. En principio, todas son igualmente legítimas y ninguna puede pretenderse única *a priori*. Sólo cabe el diálogo de las razones, en el pluralismo de las ofertas de sentido. En última instancia, sopesados los pros y los contras, cada uno tiene que «apostar» razonablemente por aquella visión que le resulta más convincente.

Simplificando, eso implica, positivamente, mostrar las *razones* de la propia «fe» y, negativamente, afrontar las *objeciones* que la harían incoherente. De nada vale refutar al otro, si yo no logro dar sentido a mi vida frente a enigma del mal⁵⁹; de nada vale afirmar que mi «fe» tiene sentido, si de verdad no me atrevo a examinar con lucidez su coherencia.

Y hay que reconocer que en este punto la historia ha espesado el ambiente con una carga emotiva, que demasiadas veces hace fracasar la lógica más elemental. «Existe Auschwitz, por tanto no puede haber Dios», repite –el

⁵⁹Nietzsche enunció muy bien el principio: «Sabemos que la destrucción de una ilusión no proporciona todavía verdad alguna, sino que añade únicamente un trozo de ignorancia, una ampliación de nuestro “espacio vacío”, un crecimiento de nuestro “desierto”» (*Aus dem Nachlass*: Schlechta III, 446).

En este sentido, a pesar de su indudable agudeza, resulta decepcionante el tratamiento del problema que hace J. L. Mackie, *El milagro del teísmo*, 180-210: con el pretexto de que es al creyente a quien le toca el peso de la prueba, jamás afronta personalmente el problema en sí mismo; el resultado es un tratamiento en exceso logicista, que no siempre oculta su parcialidad.

enésimo— Primo Levi en una entrevista⁶⁰. Y uno esperaría la continuación del razonamiento: «No hay Dios, *por tanto* Auschwitz es comprensible; o incluso: Auschwitz no puede existir». Pero no, la lógica se interrumpe en el mismo momento de enunciarla. Por otro lado: «Acaso Dios está sordo, ¿cómo puede consentir esto?», comenzaba más o menos, según las noticias de prensa, su homilía el sacerdote en la misa celebrada a raíz de la violación y el brutal asesinato de unas niñas belgas. Y uno esperaría la conclusión: «lo consiente, luego está sordo, es decir, no puede existir». Pero no, la misa continúa, dirigiéndose al Dios vivo en quien se cree.

Esto precisaría, obviamente, más largas y cuidadosas precisiones. Pero, después de todo lo dicho, tengo la esperanza de que el lector comprenderá bien la importancia de lo que esté en juego (y acaso se le hará más claro el fundamento de mis reticencias ante las «explicaciones» frente al dilema de Epicuro). En cualquier caso, aquí, para terminar y ciñéndome ya a la *pisteodicea cristiana*, intentaré decir lo fundamental. Y aun este punto admite dos entradas.

Una, que, sin suponer todavía ni la fe ni el ateísmo, busca por este costado un acceso a la existencia de Dios. Se pregunta, en efecto, si un mundo tan duramente afectado por el mal y sus horrores es últimamente comprensible, vale la pena y tiene sentido. Muchos ateos encuentran aquí la razón de su ateísmo; y su tarea entonces es la de explicar cómo desde él dan algún sentido a la existencia y cuál o simplemente si la consideran absurda. Pero otros puede haber que por aquí lleguen a la fe, si piensan

⁶⁰ La tomo de la reseña en El País, 21-10-96, del libro de F. Camon, *Primo Levi*, Madrid 1996.

que sólo contando con la existencia de Dios, es posible afrontar con sentido último y esperanza realista un mundo inevitablemente afectado por el mal. Santo Tomás lo dijo de manera concentrada: *Si malum est, Deus est*, «si hay mal, hay Dios»⁶¹. En un segundo momento será ne-

⁶¹ *Suma contra los Gentiles*, 3, 71.

Entonces conviene precisar bien la lógica de este discurso. Se trata de la «experiencia de contraste», de esa «especial fuerza cognoscitiva de signo crítico y productivo» que tiene el sufrimiento humano (E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 800; cf. 800-805 y *El futuro de la fe*, Salamanca 1972, 41-68, entre otros lugares). Hay, pues, *conexión lógica*, pero se da justamente *en el rechazo real*: es una lógica «a la contra», una lógica del «a pesar de»: el mal hace al mundo tan horrible, que éste sólo me resulta comprensible contando con la presencia salvadora de Dios (a Ortega seguramente le gustaría hablar aquí de un *modus tollendo ponens*: la negatividad del mal lleva a la posición de Dios). Éste es el sentido en que cabe decir, con santo Tomás, *si malum est, Deus est* y no el que parece atribuirme J. Gómez Caffarena (*l. c.*, 83 n. 16), a pesar de mis observaciones expresas (cf. *Replanteamiento actual de la teodicea*, 260-262: «Lógica del a pesar de vs. lógica del para»).

En realidad, tengo la impresión de que, en el dinamismo profundo del pensamiento, esta «conclusión» es la que está ganando más terreno: lejos de justificar el ateísmo, tiende a mostrar a Dios como la verdadera vía de posible solución. Cuando con Horkheimer en «la nostalgia de que el verdugo no triunfe sobre sus víctimas» se presiente una posible remisión a lo absoluto, o cuando con la teología de la liberación sólo en Dios se ve garantizada la vida de los no-hombres, o cuando con la teología crítica se ve en él la única posibilidad de sentido en una historia sangrante por el sufrimiento irredento de las víctimas, se está confirmando esa intuición.

Insiste muy bien en este aspecto M. M. Olivetti, *Compassione o Teodicea*, que he podido ver *pro man*. Incluso un Ionesco ha podido afirmar: «Sin embargo, creo en Dios a pesar de todo, porque creo en el mal. Si hay mal, hay también Dios» (E. Ionesco, ABC, 17-12-1993, 3; citado por M. Gelabert, *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Valencia 1995, 8).

Redactado ya el libro recibo la obra de M. Cabada, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid 1999. En las pp. 534-536 hace un excelente estudio de esta

cesario entonces explicar la coherencia de ese sentido, mostrando que al admitir la existencia de Dios no se incurre en contradicción con la existencia del mal.

La segunda entrada se sitúa ya aquí desde el principio: *supuesta por otros caminos la fe en Dios, mostrar que el mal no rompe su coherencia*. Aunque, de todos modos, no creo que sea posible evitar una cierta circularidad, aquí me centraré en este enfoque. Y trataré sobre todo de examinar el punto decisivo que ha estado en la base de toda la discusión: qué consecuencias tiene la existencia del mal para una justa comprensión creyente de Dios y de la omnipotencia divina.

b) Una omnipotencia concreta y comprometida

El realismo de «la ponerología» no sólo ha abierto el espacio igualitario de las distintas «pisteodiceas», sino que ha logrado además algo decisivo: minar por la base el dilema de Epicuro. Porque, al cambiar el planteamiento del problema, deja al descubierto los presupuestos tradicionales, permitiendo detectar donde reside la trampa lógica. En concreto, aparece con claridad en su carácter de *pre-juicio* –es decir, de asunción acrítica y no examinada– el supuesto fundamental sobre el que descansaba toda la fuerza del dilema: que el mundo podría ser perfecto⁶². Pues, en ese caso, efectivamente, si Dios no lo hizo así, tendría que ser o porque no pudo o porque no quiso, y, en consecuencia,

cuestión, con interesantes referencias. Toca también brevemente los problemas de la «ponerología» (630 nota 106) y de la inevitabilidad del mal moral (539-540): habrá que esperar mejor ocasión para un interesante diálogo.

⁶² Confieso que sigo sin poder entender cómo, afrontando reflexivamente el problema, se sigue sin dar importancia a esta pregunta crucial; o, peor, se acusa de «racionalismo» la insistencia en exigirlo, sea cual sea el *resultado* de la discusión.

o sería finito o no bueno. Pero si un mundo-perfecto es una contradicción –recuérdese: en puridad *filosófica*, previamente a toda opción religiosa o irreligiosa–, el dilema carece sencillamente de sentido. Sería lo mismo que preguntar si Dios no pudo o no quiso crear círculos-cuadrados. En realidad, cuando se hace ese tipo de preguntas, se habla sin hablar, porque la corrección sintáctica de la frase oculta su inanidad semántica, su total sinsentido.

Hablando con propiedad, no es que Dios «no pueda» crear y mantener un mundo sin mal, sino que eso sencillamente no es posible. Por lo mismo no existe un verdadero cuestionamiento. La omnipotencia es *vox relativa*: poder-hacer significa necesariamente poder-hacer-*algo*; si ese algo no existe, carece de sentido hablar de poder o no-poder a su respecto. Decir que Dios «no puede» hacer círculos-cuadrados, no afirma ni niega nada acerca de su omnipotencia, sino que enuncia únicamente la inexistencia de un objeto sobre el que poder ejercerse. La afirmación «Dios no puede hacer un mundo finito-perfecto» aparece así sencillamente como un sinsentido, un mero *flatus vocis*: hablar al viento. Un ejemplo «tonto» acaso aclare algo: que una madre profesora de matemáticas «no pueda» enseñar trigonometría a su hijito de un año no dice nada contra su saber, su amor o su capacidad pedagógica: enuncia simplemente la incapacidad del niño para aprender eso.

Y no sobra insistir, aduciendo otro ejemplo propuesto por F. J. Tipler en su libro, tan inteligente como teológicamente disparatado, acerca de «la física de la inmortalidad». Desde la misma consideración de la ciencia física considera «lógicamente imposible» un mundo sin mal, y para hacerlo más intuitivo, aduce la «falacia del colegial», que suena así: «Si Dios es omnipotente, entonces él podría hacer una piedra tan pesada que ni él mismo podría levantarla. Mas si ni siquiera él puede levantarla, ¡entonces no es omnipotente!». A lo que responde con toda ra-

zón: «La omnipotencia de Dios no se encuentra limitada por la habilidad humana de decir tonterías. La omnipotencia de Dios sólo quiere decir que él puede realizar cualquier cosa que no sea lógicamente imposible»⁶³.

La pregunta ha cambiado, pues, de manera radical. Dada su decisión de crear, *no es posible* que Dios evite estas consecuencias en la creatura: equivaldría a anular con una mano lo que ha creado con la otra. No es, por tanto, que haya algo que *Dios* no puede hacer, es más bien que el ser de la *creatura* «no da más de sí», como diría Zubiri. Entonces resulta in-sensato preguntar: «¿por qué Dios no ha creado un mundo-perfecto?» Sí, en cambio es lícito y, vistos ciertos horrores, puede convertirse en derecho desgarrado, cuestionarse: «¿por qué Dios, sabiendo que, de crear un mundo, este iba a estar inevitablemente mordido por el mal, lo ha creado a pesar de todo?»⁶⁴ Ésa es la verdadera cuestión, con la que todo creyente actual ha de confrontar la coherencia de su fe⁶⁵.

⁶³ *La física de la inmortalidad. Cosmología contemporánea: Dios y la resurrección de los muertos*, Madrid 1996, 333; cf. 330-336.

⁶⁴ W. Pannenberg en su exposición más madura del problema, al final de su teología sistemática, pone la misma pregunta: «Si ni siquiera la omnipotencia de Dios puede producir un mundo de existencias finitas autónomas (*selbständiger*) sin sufrimiento, ¿no sería mejor que no existiese un tal mundo» (*l. c.*, 681-682).

⁶⁵ El no haber tenido en cuenta el doble nivel del problema –ponerología y piteodicea–, reduciendo la exposición de mi postura al primero, es lo que ha llevado a mi amigo Juan Antonio Estrada a atribuirme la extraña afirmación –contradicha *en todos y cada uno* de mis escritos al respecto– de que «la teodicea no tenga nada que ver con Dios» o que pueda realizarse «sin referencia necesaria a la problemática religiosa» (*La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid 1997, 218). Tan extraño como afirmar que mi planteamiento «rehusa hablar de la muerte porque se mueve en el terreno de la especulación abstracta, de la misma forma que rehuye hablar del sufrimiento concreto y prefiere la teorización sobre el mal». Todo esto, y aun otras cosas más, en una misma página.

De ese modo no desaparecen ni la hondura del misterio ni la fuerza abisal de la pregunta. Más bien quedan reforzadas, pues ahora afectan no sólo a la admiración por la *existencia* —«¿por qué hay algo y no más bien nada?»—, sino que además puede espantar por el *modo* de ser esa existencia: ¿por qué hay algo *así* (tan duramente herido por el mal) y no más bien nada? La cuestión se hace definitivamente densa, y comprendemos que afecta con profunda radicalidad a nuestra visión de Dios: *todo debe ser pensado y remodelado de nuevo a la áspera luz de esta forzosidad.*

Pero al menos la consideración se hace concreta y real. Ahora el pensamiento no se pierde en una disputa abstracta en torno a los atributos divinos —esa auténtica *gigantomajía peri ton onomáton* en que tantas veces se ha convertido la teodicea—, sino que cuenta con un criterio en la realidad. Esa realidad humilde y menesterosa, pero que constituye el único lugar desde donde —«desde abajo»— podemos proyectar y construir, con sumo cuidado, los significados con que de algún modo intentamos referirnos al misterio divino. (Esto debieran advertirlo los que temen ver en esta postura «racionalismo» o poco respeto al «misterio». Al revés: en realidad, esta postura es la más humilde, puesto que no piensa

A pesar de la extensión que dedica, y que agradezco, al tratamiento de mi postura (212-224), soy absolutamente incapaz de verme reflejado en él. Ha sido una pena esta ocasión perdida de una discusión seria acerca de un problema que a todos nos afecta. El lector que esté interesado, puede ver la apasionada concretez con que he tratado la cuestión desde mi primer trabajo al respecto: *Recupera-la salvación, Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, ed. SEPT, Vigo 1977 (Trad. cast.: *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Encuentro, Madrid 1979; Sal Terrae, Santander ²1995) hasta la parte final de este capítulo (fundamentalmente escrita el año 1994 y publicada en 1995: dos años antes del libro de Estrada).

desde Dios, sino de lo que acerca de él y su misterio permite entrever la estructura de la realidad mundana).

La fe nos dice –no se olvide que estoy hablando ya dentro de la «pisteodicea cristiana»– que Dios sólo ha podido crearnos por amor, con el único fin de hacernos partícipes de su felicidad. Y reflexivamente podemos percibir su coherencia, porque vemos que la historia no es una «prueba» a que nos somete para salvarnos, sino, simplemente, *la inevitable condición de posibilidad* para poder realizar esa salvación. La razón es clara: para que Dios nos «salve», es decir, para que pueda hacernos definitivamente plenos y felices, tenemos que existir, y existir como finitos, como seres que crecen y se realizan *ellos mismos* en la historia de su libertad. Y comprendemos igualmente que, para ser, no podemos dejar de estar expuestos a todas las amenazas inherentes a la finitud: cualquier mal es, en principio, posible. Pero sabemos también lo definitivo: que el sentido está asegurado, puesto que vivimos envueltos por el amor creador de Dios, apoyados por su presencia siempre activa y con la esperanza de su victoria final sobre la culpa, el sufrimiento y la muerte. En esta perspectiva, san Agustín había enunciado un principio tan fundamental como elemental (al menos restándole todo posible resto de finalismo):

«porque el Dios omnipotente –cosa que confiesan los mismos no creyentes: él es quien tiene el sumo poder sobre las cosas–, siendo como es sumamente bueno, no permitiría que hubiese algún mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y tan bueno como para poder sacar bien incluso del mal»⁶⁶.

⁶⁶ «...neque enim deus omnipotens - quod etiam infideles fatentur: rerum cui summa potestas - cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret et de malo» (*Enchiridion de fide, spe et caritate*, c. 3).

c) *La nueva imagen de Dios
desde la experiencia del mal*

Tomar en serio esto abre auténticos abismos para una comprensión religiosa que quiera ser a un tiempo crítica y sensible a la hondura del misterio. Pues es justamente aquí donde, sin renunciar a la coherencia ni acudir apresuradamente al «misterio», aquellos valores descubiertos por la nueva sensibilidad, lejos de quedar negados, resultan liberados en toda su potencialidad renovadora.

El *poder de Dios* –acaso debiéramos decir: su *poderosidad*– sigue intacto en su inmensidad misteriosa, pero ahora se nos va desvelando en su rostro verdadero. Dios no es «impotente», pero ha dejado de ser el regidor que todo lo manipula, para revelársenos como el creador capaz de entregar la creatura a sí misma (algo que, como muy bien han visto Schelling y Kierkegaard⁶⁷, sólo él –justo por ser omnipotente– puede hacer): su poder consiste en dejarla ser de acuerdo con su legalidad intrínseca,

⁶⁷Habla directamente de omnipotencia, pero, para nuestro propósito, hay clara equivalencia: «Pero si verdaderamente se quiere concebir la omnipotencia, se verá que comporta justamente la determinación de poder retomarse a sí misma en su exteriorización, de modo que justo por eso lo creado, gracias a la omnipotencia, puede ser independiente. Por eso un hombre no puede hacer completamente libre a otro; aquel que tiene el poder está el mismo ligado por él y por esa razón tendrá siempre una relación falsa con aquel al que quiere hacer libre (...). Solamente la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se da, y esta relación constituye justamente la independencia de aquel que recibe (Tomo la trad. de S. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, Brescia 1962, 272).

Respecto de Schelling, W. Kasper resume así su pensamiento maduro: «Dios es tan absoluto y tan libre, que puede poner al otro sin ganar nada por ello; tan libre, que él puede ser todo y, sin embargo, le concede al otro espacio, sin absorberlo [a la letra; sin serlo él mismo]. Y justo en esta absolutez y libertad, sólo determinables dialécticamente, se muestra la auténtica divinidad de Dios» (*Das Absolute in der Geschichte*, Maguncia 1965, 237).

aunque no porque, como en Epicuro, se desentienda de nuestros problemas ni tampoco en el ensimismamiento apático del dios aristotélico, sino acompañándola en el respeto exquisito de su libertad y en la entrega de un amor incansable⁶⁸. La progresiva profundidad con que la experiencia bíblica fue comprendiendo esto, hasta llegar al *Ab-bá* de Jesús de Nazaret, muestra que no se trata de meras palabras, sino de una intuición muy sólida y realista.

Por otro lado, desaparece la *apatía divina*. El mal, ciertamente, no se introduce en Dios, que es proclamado «el solo bueno» (Mc 10,18), el que «habita en una luz inaccesible» (1 Tim 6,16)⁶⁹. Pero tampoco le es ya externo sin más: la creatura no es un producto ajeno hecho a base de una materia preexistente y eterna, sino que «sale» de Dios; Dios es distinto de ella, pero, como Nicolás de Cusa lo dijo de modo admirable, sólo en cuanto «no distinto», en cuanto *non aliud*⁷⁰. De manera que el mal le afec-

⁶⁸ Este aspecto ha sido admirablemente resaltado por un autor que merecería más atención entre nosotros: G. Morel, *Questions d'homme*. II *L'Autre*, París 1977. También insiste con acierto en este punto, a pesar de ceder a la interpretación de la «finitud» de Dios, G. MacGregor, *He who lets us be. A Theology of Love*, Nueva York 1987, que insiste en que «Dios no controla a sus creaturas; graciosamente las deja ser» (15 y *passim*).

⁶⁹ En el carácter no bíblico de esa debilidad e impotencia de Dios insisten con razón W. Gross y K. J. Kuschel, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*», 184-197.

⁷⁰ *De non aliud*, principalmente: 2, 6, 14. «Porque lo distinto (*aliud*), puesto que es distinto de algo, carece de aquello de lo que es distinto. Pero lo no-distinto (*non-aliud*), porque no es distinto de nada, no carece de algo ni fuera de él puede haber algo» (*Philosophisch-Theologische Schriften, Studien- und Jubiläumsgabe*, II, Viena 1982, 464: «*Aliud enim, quia aliud est ab aliquo, eo caret, a quo aliud. Non-aliud autem, quia a nullo aliud est, non caret aliquo, nec extra ipsum quidam esse potest*»); cf. la excelente exposición de este tema en W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, Milán 1989, 145-173.

ta como algo realmente suyo, aunque no en el «plano oscuro» de una naturaleza abisal, sino en la clara mediación personal de quien se ha escogido como amor y en ese amor se ha hecho vulnerable. También aquí la intuición religiosa ha visto más claro de lo que de ordinario pensamos. San Pablo –ni siquiera inventando *da capo*, sino prolongando una intuición de la religiosidad estoica– proclama la no-separación, al reconocernos como «también de su linaje» (Hch 17,29)⁷¹. Y el destino del Crucificado muestra hasta qué punto el dolor se introduce en la más honda intimidad divina.

A pesar de todo, no se niega sin más todo espacio a la *queja de Job*. Su grito es la queja del hombre y la mujer abrumados por el dolor: «¡maldito el día en que nací!» (Job 3,3), ¿«para qué dar la luz a un desdichado?» (3,20); puede incluso llegar hasta el punto de pedir un juicio con un testigo neutral, que «juzgue entre hombre y Dios como se juzga un pleito entre hombres» (16,21). Porque el amor de Dios, que *es* siempre real, no siempre resulta evidente para nuestra percepción inmediata: muchas veces el mal se interpone como un nubarrón espeso, y puede *parecernos* lo contrario. Nada menos que los evangelios interpretaron⁷² que para el mismo Jesús la confianza del «en tus manos pongo mi vida» (Lc 23,46) tuvo que pasar por la sensación *subjetiva* del «¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Y cada día puede ser preciso reconquistar esta convicción bajo el embate del mal y la oscuridad de la crisis.

⁷¹La expresión se apoya en Arato (s. III a. C.) y Cleantes (s. IV-III a. C.).

⁷²«Interpretaron», porque, muy probablemente, estas palabras no son históricas, sino que pertenecen a la teología –muy primitiva, eso sí– de la comunidad. Para una sintética exposición del problema, cf. S. Légasse, *El proceso de Jesús*, I, *La historia*, Bilbao 1995, 148-151.

Sin embargo, es preciso insistir: reconquistarla ya desde la fe en Jesús crucificado y resucitado. Por fortuna, *el libro de Job no es el último de la Biblia*. La imagen de Dios por él alcanzada supone un avance magnífico, pero no es todavía el *Abbá* de Jesús⁷³. Su fuerza radica en la superación del «fundamentalismo» deuteronomico –digámoslo así–, que moralizaba el mal hasta el extremo: el desgraciado lo es por su culpa, donde hay mal, hay pecado castigado, argumentaban los amigos. El autor del libro consiguió –y no fue poco– romper esa falsa evidencia. Por eso, en la teofanía final, Dios no da la razón a los amigos.

Sin embargo, *el resultado es ante todo negativo*. Centrado en la grandeza oscura e incomprensible de la omnipotencia, el libro llega tan sólo al silencio de quien ya no juzga ni replica. Por eso ha podido escribirse con razón:

«Aquí es cuando el libro de Job, una de las cumbres poéticas de la literatura universal, a pesar de su belleza literaria, decepciona al lector»⁷⁴.

⁷³ Este estar todavía en camino del libro de Job es subrayado con realismo por W. Oellmüller, *l. c.*, 639; cf. también X. Pikaza, *Dios judío, Dios cristiano. El Dios de la Biblia*, Estella 1996, 171-177.

⁷⁴ Véase la cita completa: «Lo importante es que las tesis propuestas, una vez examinadas en el libro, aparecen como respuestas insuficientes. De ahí su conclusión y lo que constituye el mensaje de la obra. El sufrimiento no tiene una explicación que pueda ser alcanzada por el hombre. Su comprensión le sobrepasa. Aquí es cuando el libro de Job, una de las cumbres poéticas de la literatura universal, a pesar de su belleza literaria, decepciona al lector. Ha logrado plantear con radicalidad y crudeza las cuestiones del sufrimiento del inocente. Cuando el lector espera que el autor sea capaz de responder, con nitidez pareja con la radicalidad de su planteamiento, a las cuestiones que él mismo ha suscitado, suele sentirse decepcionado porque no es ahí adonde le conduce el libro. En su tenor actual, Dios quita la razón a los amigos que, por defender la justicia divina, no han sido honestos con la verdad del dolor humano, pero tampoco da la razón a Job que, por defender al inocente que sufre, se ha atrevido a hacer responsable a Dios de su sufrimiento. Job reconoce su osadía: “Me siento pequeño, ¿qué replica-

Job no abre todavía sobre el abismo de luz y de amor que se manifestó en la vida de Jesús, sobre todo en la impotencia histórica de la cruz y en la victoria escatológica de la resurrección. *Job no era todavía una figura cristiana*. En aquella situación sus quejas, desafíos y «blasfemias» podrían tener sentido; después del evangelio serían sencillamente una falta de fe en el Dios que *ya* se nos ha revelado como amor sin condición y sin vuelta. Pensemos en que el mismo Jesús pudo *todavía* ser asaltado por la duda en la cruz; pero, paradójicamente, *gracias a él nosotros estamos en ventaja sobre él*: una vez que Jesús ha superado la duda y que su confianza fue confirmada por Dios en la resurrección, para nosotros se ha abierto *ya* la certeza de la fe; de suerte que tras las nubes, siempre acechantes, de la oscuridad histórica podemos estar seguros del incansable sol de amor que tras ellas, aunque a veces parezca eclipsado por el mal, nunca se apaga ni nos abandona jamás.

Lo cual no significa negar que hay en el libro de Job un valor permanente, en cuanto que la *claridad de principio* es todavía claridad sólo «en esperanza» (Rom 8, 24) y «la creación entera gime hasta el día de hoy» (Rom 8, 22). Una claridad, por tanto, siempre amenazada por el asalto de la *oscuridad existencial*, de suerte que debe ser siempre reconquistada de nuevo, tratando de rehacer el camino que va de Job a Cristo⁷⁵.

ré?, me taparé la boca con la mano”, mientras Dios remite la imposible comprensión del sufrimiento al misterio, mayor aún si cabe, de la misma creación» (J. R. Busto, *El sufrimiento. ¿Roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Madrid 1988, 22-23. Remite sobre todo a los estudios de J. Vermeulen, *Job, ses amis et son Dieu*, Leiden 1986 y *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza*, Santander 1990, 219-222. 265-267. 309-310, cuyo estudio le parece «definitivo» (*Ibid.*, 20, nota 19).

⁷⁵Sobre la presencia permanente de Job —con sus glorias y sus ambigüedades— cf. la amplia exposición de G. Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Maguncia 1994.

Con todo, no me cansaré de repetirlo: ciertas consideraciones teológicas acerca de la necesidad *antropológica* de la queja y la rebeldía ante Dios deberían medirse con sumo cuidado, pues pueden convertirse en un antropocentrismo barato: para la fe auténtica, el centro y el criterio último del diálogo no somos nosotros sino Dios y su amor infinito. A quejarnos tenemos siempre derecho en cuanto expresión de *nuestro* dolor. Pero la queja se hace falsa e injusta cuando –bajo el viejo esquema imaginario de que él podría, si quisiese, evitarnos ese dolor– implica una *acusación indirecta contra Dios*. Y que no se trata de un peligro puramente abstracto lo muestran ciertas interpretaciones, que, mientras se mantenga el presupuesto, de un Dios que *no quiere* evitar el mal o que incluso lo manda, difícilmente pueden ser refutadas.

Tal vez lo más radical en este sentido lo haya expresado Carl Gustav Jung, en un ensayo de enorme influencia, cuya tesis de fondo es que «Job quedó a mayor altura moral que Yavé»⁷⁶; idea que repetirá Ernst Bloch: «Un hombre puede ser mejor, portarse mejor que su Dios»⁷⁷. Y otros pasan a la rebeldía, hasta hablar de «perdonar a Dios» como un personaje del dramaturgo Archibald MacLeish o a la rebelión total, como Fritz Zorn, que le «declara la guerra total» y le insulta como «déspota y tirano» o incluso el «Dios cocodrilo» y el «gran cerdo del universo»⁷⁸. Más cerca de nosotros, desde idéntico presu-

⁷⁶ *Antwort auf Job* (1952), en *Gesammelte Werke XI*, Olten 1973, 434.

⁷⁷ *Atheismus im Christentum*, 106 (cf. c. IV 24).

⁷⁸ *Mars*, Francfort 1979, 225. 166. Hay traducción del libro: *Bajo el signo de Marte*, Barcelona 1992; el verdadero nombre del autor es Fritz Angst, un joven suizo, de familia burguesa, que murió de cáncer a los 32 años: el libro es expresión de una rebeldía real.

Para todo esto, con muchos más testimonios, cf. la obra citada de G. Langenhorst, 255-318. A propósito de Fritz Zorn, comenta

puesto, José Saramago pone a Jesús gritando en la cruz contra Dios: «Hombres, perdonadle, porque él no sabe lo que ha hecho»⁷⁹.

Buscar la *auténtica* coherencia de la fe, no es un juego lógico del que podamos dispensarnos. Lo verdaderamente *humano* ante el Dios de Jesús –si de verdad se cree en él– es el reconocimiento respetuoso, agradecido y confiado de que su compasión es tan grande que nuestro mal le afecta en su amor antes incluso de que nos afecte a nosotros (igual, pero mucho más, que el dolor o la enfermedad del niño afectan a su madre⁸⁰). Lo contrario puede acabar haciendo mucho daño, pues en la concepción corriente del cristianismo perviven tercamente restos de concepciones que chocan de frente contra este eje de su experiencia más profunda: lo verdaderamente humano no es reforzarlos desde nuestros prejuicios, sino «convertirlos» desde la luz de la revelación en Cristo.

con acierto que debe hacer pensar: «¿Blasfemia? No debe olvidarse quien escribe esto: un enfermo terminal de 32 años, que intenta pensar conjuntamente con su situación los atributos tradicionales “omnipotencia” y “bondad”. La conclusión unívoca de Zorn de la historia de Job así descrita: ¡*Rebeldía!*» (p. 307; entiéndase: *así*, es decir, bajo el presupuesto de que «Dios podría, si quisiese...»).

⁷⁹ *El evangelio según Jesucristo*, Alfaguara, Madrid 1998, 513. En realidad, como indica V. Pérez Prieto, que me ha sugerido este texto, el libro de Saramago es sobre todo un alegato contra el cristianismo (mal)interpretado como una «historia de sufrimiento» causado por Dios. Cf. la presentación crítica que de esta obra hace M. Longa Pérez en «Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología», XXIX (1992) 186-188.

⁸⁰ Lo dice ya Isaías: «Pero dice Sión: “Yavé me ha abandonado, el Señor me ha olvidado”. ¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (49,14-15). ¿Y no hemos oído nunca a nuestras madres decirnos, cuando nos veían sufrir: hijo mío, quién me diese que me doliera a mí y no a ti?

Las consecuencias para la teología y para la vivencia se agolpan en este punto y constituyen una de las tareas urgentes de la religión en la nueva situación cultural. Sin embargo, un tratamiento apresurado correría el peligro de caer en lo banal. Remitiendo a reflexiones más detalladas⁸¹, prefiero terminar examinando con cierto detalle dos dificultades que tal vez han asaltado ya más de una vez la mente del lector.

5. La salvación final: objeción formidable y posibilidad extrema

a) *Planteamiento de la dificultad*

En efecto, la visión aquí propuesta no puede negar dos objeciones de hondo calado. La primera aparece espontánea: si Dios piensa exclusivamente en el bien del hombre y si al final va a darle la felicidad plena de la bienaventuranza, ¿por qué no lo hace ya desde el principio, ahorrándole todos los sufrimientos de la historia? Unida a ella, pero ya en un plano más hondo y reflexivo, aparece la segunda, que constituye sin duda *la objeción más formidable* –hay que reconocerlo– contra el principio fundamental de todo este planteamiento: parece que la *finitud* no puede hacer inevitable el mal, puesto que los bienaventurados siguen siendo *finitos* y, sin embargo, son por definición inmunes a él. Nada menos que un autor tan sensible como Edward Schillebeeckx da como obvia la validez irrefutable de esta objeción, a pesar de situar expresamente la raíz del mal en la finitud de la creatura:

«La finitud no implica por sí misma sufrimiento y muerte. Si así fuese, la fe en una vida superior y supraterránea –que

⁸¹ Principalmente *Replanteamiento actual de la Teodicea*, 274-292.

no deja de ser una vida de seres *finitos*— sería una contradicción intrínseca. Las creaturas nunca serán Dios»⁸².

Refiriéndose de manera expresa a mi postura, Manuel Fraijó resume bien las dos objeciones y su mutua conexión:

«Queda, naturalmente, una gran incógnita: ¿por qué tanto anuncio de gloria futura y tanto cúmulo de miseria para la hora presente? Se habla de “la forzosidad óptica del mal”. Un mundo finito implicaría necesariamente la presencia del mal. Pero, que yo sepa, el cristianismo no promete la superación de la finitud. También ese mundo futuro, libre del mal, seguirá siendo finito. No parece, pues, que la clave esté en la finitud. Se objetará que la finitud futura será una finitud “sanada”. Pero debe ser lícito seguir preguntando: ¿Por qué no se nos adelanta, en forma de “anticipo”, esa sanación? ¿Por qué el futuro escatológico, que seguirá siendo finito, se verá libre de un mal que, se afirma, es connatural a la finitud?»⁸³.

Desde luego, no cabe desconocer —ni lo he hecho en mis tratamientos al respecto— la fuerza enorme de estas objeciones, que afectan incluso a aquellos que, en definitiva, aceptan esta visión (o al menos la implican en todo su razonamiento)⁸⁴. Pero tampoco es bueno abandonar sin

⁸² *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, 818. También A. Peperzak, que añade el caso Jesús: «Il n'est pas claire cependant que Dieu ne saurait pas faire une règle générale de la façon d'aimer Jésus» (*l. c.*, 64; cf. 59), a pesar de haber expuesto con precisión las razones de la inevitabilidad del mal (57-62).

⁸³ *A vueltas con la religión*, Estella 1998, 145. La pena es que, mediante el simple recurso a hablar de «Leibniz y sus seguidores», no entre en la discusión. Se limita a una remisión a la «postura bíblica» (pero la *teología* tiene por función intentar *pensar* el anuncio evangélico) y a descalificar el intento de «explicación» (¿es que negarse a discutir no equivale a aceptar sin más otra «explicación», la tradicional, tan teoría y tan discutible como la otra?).

⁸⁴ Pienso, por ejemplo, en tratamientos como los de: J. Tejerina Arias, «El mal es inhumano. Notas para una antropología del mal»: *Acontecimiento* (Instituto Emmanuel Mounier) 13 (1998) 27-34, en

más la discusión, dejando de examinar las *razones* que expresamente se dan, demasiado a menudo con una cómoda, apresurada y no matizada acusación de «leibnizianismo». De ese modo se incurre en el peligro de «sacralizar» inconscientemente el *pre-juicio* heredado, sin advertir que está apoyado en razones tan humanas y por tanto tan *discutibles* como las que se critican.

El intento de una respuesta detallada pediría muchas páginas. Pero acaso unas indicaciones sean suficientes para insinuar el camino de la «solución».

La primera tiene carácter metodológico, pero –o, más bien, por eso mismo– es muy importante. Consiste en advertir expresamente que el *único lugar legítimo* para la discusión de estas dificultades es la «pisteodicea»; antes, en la «ponerología» están totalmente fuera de lugar. Por una razón evidente: la bienaventuranza o salvación escatológica pertenece ya a la *respuesta religiosa* y por tanto *presupone la fe*. No es un dato obvio del que se parte para poner en cuestión una evidencia filosófica, sino por el contrario un *misterio* –ahora sí– al que se llega: en consecuencia, más bien es en él mismo donde la reflexión tiene que tantear difícil y oscuramente en busca de la posible inteligibilidad.

De modo que, en rigor, sólo puede ser problema para el creyente que ya ha aceptado, por éste u otros caminos,

pp. 31-32; A. Andrés, «Ontología y teología del Mal»: Acontecimiento 13 (1998) 35-41, en 36. 38; J. R. Busto, «El sufrimiento», 11; J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la crisis de Dios hoy*, Estella 1998, 220-221; L. M. Armendáriz, *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana*, Bilbao 1999, 18; cf. también *supra*, nota 30, acerca de P. Ricoeur y J. Masiá.

Distinto es el caso de M. Gelabert, *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Valencia 1995, 101-113; J. Gómez Caffarena, *Dios en la filosofía de la religión*, que, examinándola críticamente, aceptan la lógica de la propuesta.

la posibilidad de una salvación plena. Entiéndase bien, para *todo* creyente, también para el que objeta. Pues, sea cual sea su «teoría» acerca del mal en el mundo, debe buscar una conciliación de ese *hecho* con la *posibilidad* de su superación en la gloria, sin que ello niegue ya aquí en la historia la bondad o la omnipotencia de Dios. Por lo mismo resulta también obvio que *directamente* este tipo de objeción no es legítimo para quien no cree, puesto que ese «dato» no existe para él; sólo puede tener un valor *indirecto* como argumento *ad hominem*, a fin de mostrar la posible incoherencia del creyente, que afirma el carácter inevitable del mal en un mundo limitado.

De todos modos, hecha esta precisión, resulta igualmente obvio que para la «pisteodicea» cristiana la objeción es pertinente y exige ser afrontada. Aunque, como es natural, ha de serlo ya con los recursos de la *lógica específica de la teología*, la cual en este caso busca ante todo lograr un «cierta inteligencia» analógica que, por un lado, la muestre como razonable y no absurda, y, por otro, la introduzca en el intercambio positivo de sentido que se da entre los diversos elementos en el mundo de la fe. En tal sentido, la tarea, siendo difícil, no resulta imposible⁸⁵.

b) ¿Por qué no antes?

Si al final sí, ¿por qué no ya ahora? La pregunta surge la primera, como objeción obvia y espontánea. Por eso no sorprende que sea ya muy primitiva, aunque expresamente se presentase a propósito de la salvación: si Dios ama a todos, ¿*cur tam sero?*, ¿por qué tan tarde la venida del sal-

⁸⁵ Con algo más de amplitud algo he dicho en *Creo en Dios Padre*, Santander 1992, 145-149; aquí matizo algo y resumo esquemáticamente.

vador?⁸⁶ Pero también de manera igualmente intuitiva surge espontánea la primera respuesta: no siempre lo que es posible en un momento dado lo era también antes.

De hecho, la primera réplica a la objeción propuesta por Celso⁸⁷ —«en los siglos anteriores, ¿dónde estaban los cuidados de una tan grande providencia?»— se remonta nada menos que al siglo II, a san Ireneo de Lión, que no por casualidad es el Padre de la Iglesia con un sentido más dinámico e «histórico» de la salvación y la fe. Apunta ya al núcleo de la cuestión, pues responde partiendo de la *necesaria mediación del tiempo* y de su «pedagogía» en la constitución de la realidad finita. Lo que es posible al final, no siempre lo es al principio: la madre, por mucho cariño que ponga, no puede dar carne al niño de pecho:

«Si alguno de vosotros afirma: “no podía Dios desde el principio hacer al hombre perfecto?, que sepa que Dios ciertamente es todopoderoso, pero que es imposible que la criatura, *por el hecho de ser criatura*, no sea muy imperfecta. Dios la conducirá por grados a la perfección, como una madre que debe primero amamantar a su hijo recién nacido, y le va dando, a medida que crece, el alimento que necesita... Sólo quien no ha sido producido es también perfecto, y ése es Dios. Fue necesario que el hombre fuese creado, después creciese, se hiciese adulto, se multiplicase, adquiriese fuerzas, y después llegase a la gloria y viese a su Maestro... Más insensatos que los animales, reprochan a Dios que no los hiciese dioses desde el principio»⁸⁸.

⁸⁶ Véase el tratamiento que hago en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, 318-324: «Cur tam sero?»

⁸⁷ La misma objeción está también en Porfirio, Símaco y Juliano el Apóstata: cf. las referencias en H. de Lubac, «Predestinación de la Iglesia», en *Catolicismo*, Barcelona 1963, 177-203.

⁸⁸ *Adv. haer.*, IV, 38, 1. El subrayado es mío, para que se vea que se trata de un razonamiento hondo y riguroso, que no merece ser despachado rápidamente como una ocurrencia «leibniziana».

Sólo –una vez más– el mito del paraíso, que anida incólume en nuestro imaginario, ha podido anular la fuerza de esta razón. Porque cuando se piensa en toda su radicalidad que la persona es lo que ella *se hace*, lo que llega a ser en el lento y libre madurar de su propia historia, se intuye *la imposibilidad de que pueda ser creada ya hecha*: un hombre o una mujer, creados adultos de repente, constituidos de golpe en la claridad de la conciencia, no serían ellos mismos, sino algo fantasmal, auténticos «aparecidos» sin consistencia incluso para sí mismos. Serían una contradicción. O, si se quiere, serían exactamente igual que el infante que acaba de nacer: también para ellos todo se iniciaría en ese momento y a partir de ahí empezarían a ser ellos mismos.

La cultura moderna con su énfasis en la libertad ha hecho esto evidente. Wolfhart Pannenberg lo acentúa con agudeza en un texto un tanto difícil, pero admirablemente certero:

«La autoconsistencia [o autonomía: *Selbständigkeit*: A. T. Q.] no es posible sin temporalidad. La creatura no sólo necesita de una cierta duración como forma de su propia existencia, sino que la autoconsistencia de la configuración activa de su propia existencia necesita también la diferenciación de los modos del tiempo, a saber, la diferencia con el presente de un futuro hacia el que se puede obrar, pero también la del pasado de experiencias ya adquiridas, en relación con las cuales la autoconfiguración creatural gana su perfil. Tal vez pueda permanecer en la eternidad el fruto de una vida llevada autónomamente (*selbständig*), en cuanto la existencia temporal es recogida en la simultaneidad del presente eterno. Pero sin la presencia de la diferencia del tiempo respecto de la eternidad, no sería en modo alguno pensable el proceso de formación de una creatura autoconsistente y centrada en sí misma»⁸⁹.

⁸⁹ *Systematische Theologie*, III, 691.

Más significativo todavía es ver que ya mucho antes no sólo Ireneo, sino «la gran tradición, desde el comienzo de la patrística hasta Tomás y mucho más acá de él» negó la posibilidad de que Dios pueda crear una libertad finita y ya perfecta⁹⁰. Refiriéndose a esta tradición, Hans Urs von Balthasar saca la consecuencia: «La creación incluso de un ángel intemporal en el *estado* de una visión sobrenatural de Dios, que implica la libertad, es intrínsecamente contradictoria»⁹¹. El tiempo de la historia, pues, no es una opción de Dios, que podría habernos creado felices pero no quiso, sea para someternos a una «prueba» (¡!) sea por cualquier otra finalidad⁹².

La conclusión de todo esto resulta clara, y la objeción se muestra menos sólida de lo que podía hacer presentir su apariencia. El tiempo de la historia, con su exposición a las terribles mordeduras del mal, no es ni la «avaricia» de un dios que podría habérselo ahorrado, ni siquiera

⁹⁰ Cf. H. de Lubac, *Surnaturel*, París 1946, 189; cf. 187-321; también, para la escolástica, P. Richard, «Impéccabilité»: DThC 1267-170.

⁹¹ *Theodramatik*, IV, Einsiedeln 1983, 362; cf. *Theodramatik*, II/1, Einsiedeln 1976, 195-201.

⁹² Aquí, como he dicho al hablar de la «lógica del a pesar de», reside cierta debilidad en la obra excelente de J. Hick, *Evil and the God of Love*, que, como queda señalado, con su teodicea de corte «ireneano», sostiene una postura muy afín a la aquí presentada. Acudiendo a una metáfora de John Keats (p. 259 nota 1), habla del mundo como «el valle donde se hacen las almas» (*the vale of Soul-making*), es decir, como la condición de posibilidad para que se realicen las personas; pero al no distinguir con cuidado los planos (secular y teológico), tiende a mezclar elementos *finalísticos* que debilitan la consecuencia de su postura (pues, en ese caso, Dios siempre podría disponer de otros medios para los mismo fines o renunciar a esos fines); elementos que, de hecho, prestan el flanco a los ataques (cf. las sucintas referencias de B. L. Whitney, *What are they saying about God and evil?*, Nueva York 1989, 42-46; cf. también Id., *Evil and the Process God*, Nueva York 1985).

una prueba o una condición para hacer «méritos». Es sencillamente la *necesidad intrínseca* de nuestra constitución como seres finitos: o somos así o no podemos ser en absoluto⁹³. En una palabra, si Dios creándonos, por amor y por tanto exclusivamente para nuestra felicidad, no nos ha creado ya completamente felices, es sencillamente porque eso *no es posible*.

c) *Finitud y salvación*

Pero ya queda dicho que la dificultad verdaderamente poderosa es la segunda: si la finitud es la raíz que hace inevitable el mal, ¿resulta concebible una salvación perfecta? Por un lado, no podemos negar la finitud, que es lo más evidente; por otro, *creemos* en la salvación, que, consistiendo en la liberación de todo mal, parece anular esa misma finitud. Desde luego, conviene empezar insistiendo de nuevo en que se trata de un problema que no es exclusivo de esta visión, sino que afecta necesariamente a *toda* la teología. Los escolásticos, que no eludían este tipo de dificultades, lo sabían muy bien, sobre todo cuando trataban de la «visión beatífica»: partían siempre de la convicción de que se trataba de un *misterio estricto*, cuya comprensión consiste ante todo en mostrar su no contradicción⁹⁴.

⁹³ Acaso aquí cabría una profunda consideración de la lucha de Heidegger con el tema «ser y tiempo» / «tiempo y ser», que hasta cierto punto articula sus dos épocas principales. En todo caso, parece que queda firme la intuición: «el ente *es* tiempo» (y acaso también: «El Ser *da* tiempo»). Un tema fascinante.

⁹⁴ «Desde el simple punto de vista de la razón, la demostración de la posibilidad sobrenatural de la visión intuitiva no puede ser estrictamente establecida. Se trata aquí, en efecto, de un misterio propiamente dicho» (A. Michel, «Intuitive, vision»: DThC 7, 2361-2394, en c. 2354; cf. 2360-2361: «Démonstration négative de la possibilité de la vision intuitive»). Véase cómo este problema emerge continuamente en los tratamientos: A. Gardeil, «Béatitude»: DThC 2, 479-515; P. Bernard, «Ciel»: DThC 2, 1320-1425; A. Mi-

Y la verdad es que la pregunta nos llega desde las últimas estribaciones de la razón, allí donde ésta, en el seno de la experiencia religiosa, acaba acogiendo intuiciones o más bien barruntos que la sobrepasan hacia lo inefable. Nacen en ella, pues de otro modo no tendrían nada de humano ni comunicarían significado alguno; pero la obligan a ampliarse hacia lo en definitiva incomprensible⁹⁵. Nuestra esperanza radica en que en esa ampliación puedan asomar aquellos rasgos que impiden la contradicción y apoyan su peculiar y menesterosa inteligibilidad.

Es esta perspectiva, dos rasgos deben pasar al primer plano.

El primero nace en cierto modo de la misma dificultad: del carácter dinámico de la libertad. Pues ese carácter, que en su originación impone la necesidad de que se construya a sí misma a través de una historia inevitablemente expuesta al fallo y la deficiencia, la descubre también como *aspiración infinita*, insaturable con nada limitado, *abierta* a la plenitud sin fisuras⁹⁶. La *persona* –pues sólo ella entra aquí en causa– aparece así en una tensión única y peculiarísima, que cualifica lo específico de su finitud hasta introducirla de algún modo en el ámbito de la infinitud. Apoyándose en lo más dinámico del pensamiento de santo Tomás, Bernard Welte habla a este respecto de «infinitud finita» (*endliche Unendlichkeit*)⁹⁷.

chel, «Gloire»: DThC 6, 1320-1425; *Sacrae Theologiae Summa*. IV, *De sacramentis. De novissimis*, BAC, Madrid 1962, 863-910.

⁹⁵ En la necesidad de ampliarse que la teodicea impone a la razón insiste W. Sparr, «Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems», en *Das Böse*, 204-228, en 225-226.

⁹⁶ Es, en definitiva, la tesis de M. Blondel en *L'Action*, tan presente en K. Rahner y en todo el «tomismo trascendental».

⁹⁷ *Über das Böse. Eine theologische Untersuchung*, Friburgo/Basilea/Viena 1959, 15-17.

Hay que reconocer que de ese modo el pensamiento se acerca peligrosamente a los límites de la contradicción. Y entraría en ella, si con esa cualificación se llegase a negar la seriedad de la finitud y la imposibilidad de que pueda plenificarse por sí misma en las condiciones limitadas de la historia⁹⁸. Pero no es imposible ver que esa dialéctica, tan única y extremada, insinúa también una posibilidad distinta: la de acoger una plenificación que le fuese *regalada* y rompiese los límites de la historia. Y esto no es un recurso artificioso. De hecho, las *religiones*, es decir, la razón *humana* en su «función religiosa», así lo han intuido desde siempre (aunque, claro está, no siempre la hayan tematizado). Muy en concreto, la bíblica mantiene simultáneamente que «no se puede ver a Dios sin morir» (Ex 23,20), pero que le «veremos» en la comunión infinita de la gloria⁹⁹. Ya queda visto, además, cómo la misma *estructura del mal* en cuanto aquello que, siendo, aparece como «lo que no debería ser», parece encerrar también esa promesa, al menos como una posibilidad no descartable *a priori*.

El segundo rasgo se refiere a *la relación única entre el creador y la creatura*. Si esa relación fuese simétrica como

⁹⁸ De hecho, en una ocasión he hablado ya de «finitud *histórica*» (*El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas*, Sal Terrae, Santander 1991, 25).

⁹⁹ Una tensión consciente, que incluso se hace temática: «Aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él, porque Le veremos tal cual es», dice san Juan (1 Jn 3,2); «Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13,12); «pues caminamos en la fe y no en la visión... Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor» (2 Cor 5,7-8). Y es bien conocida la difícil y paradójica dialéctica con que san Pablo aborda el tema de la resurrección, hasta hablar de «cuerpo espiritual» (1 Cor 15).

entre dos cosas mundanas, en modo alguno cabría hablar de algún tipo de «infinitezación». Pero, al ser asimétrica y de fundamentación en el *ser* mismo de la finitud, no existe concurrencia de ningún tipo. Entonces no cabe afirmar que sea contradictorio que al intensificarse la presencia creadora fuera de los límites del espacio y del tiempo, la creatura participe, de algún modo, con tal fuerza en su infinitud, que resulte libre del mal.

No podemos «demostrarlo», pero sí señalar *experiencias reales* que ya ahora permiten adivinar lo plausible de esa posibilidad.

Wolfhart Pannenberg, continuando su reflexión acerca del tiempo de la creatura, intenta mostrar que ya en él, concretamente en el *fenómeno de la duración*, aparece «una anticipación de la eternidad», una «participación ilimitada y liberada de todas las barreras en la vida eterna de Dios»¹⁰⁰. De suerte que «la vida creatural es ya un pre-gusto de la eternidad mediante la presencia creadora del Espíritu divino» (692). Y descubre ahí la justificación del «muy bueno» de la creación en Gn 1,31, pues esa afirmación optimista no vale «simplemente en relación a su estado acabado en un tiempo determinado, sino en vista al entero camino de la historia, en el cual Dios está presente a sus creaturas con un amor preveniente, para conducir las finalmente, a través del peligro y el sufrimiento de la finitud, a la participación en su gloria» (693).

Palabras hondas, que merecen ser meditadas. Pero tal vez resulte más claro y accesible otro tipo de experiencia: la de la *comunión en el amor personal*, es decir, justamente en la más alta y más íntima de las experiencias humanas. En ella, por la maravilla única de la «reciprocidad de

¹⁰⁰ *Systematische Theologie*, III, 692.

las conciencias»¹⁰¹, se opera una especie de trasvase de identidades, donde lo del otro es mío y lo mío del otro. Desde su juventud Hegel intentó abrirla en su profundidad especulativa; profundidad que permite entrever cómo en la comunión con Dios se hace posible esta última realización del hombre:

«Porque el amor es un diferenciar entre dos que, empero, no son simplemente diferentes entre sí. El amor es la conciencia y sentimiento de la identidad de estos dos, de existir fuera de mí y en el otro: yo no poseo mi autoconciencia en mí, sino en el otro; pero este otro, el único en el que estoy satisfecho y pacificado conmigo (...), en la medida en que él a su vez está fuera de sí, no tiene su autoconciencia sino en mí, y ambos no somos sino esta conciencia de estar fuera de nosotros y de identificarnos, somos esta intuición, sentimiento y saber de la unidad»¹⁰².

Hegel no ha hecho, que yo sepa, una aplicación expresa a nuestro problema concreto¹⁰³. Por eso asombra

¹⁰¹ Aludo al libro, tan instructivo a este respecto, de M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, París 1942.

¹⁰² *Filosofía de la Religión*, 192; cf. *Escritos de juventud*, México 1978, 261-166. 274-278. 335-338...); *Vorlesungen über die Ästhetik*, II, ed. Suhrkamp t. 14, 154-159. 182-190, que es donde amplía más tales ideas. Sobre la intensa tradición y significado filosófico de estas ideas, desde el platonismo a Hölderlin y al romanticismo, cf. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Francfort del M. 1975, 9-40

Acerca de su importancia decisiva para la teología, cf. J. Gómez Caffarena, *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid 1991 (que da otras referencias propias); A. Torres Queiruga, «Amor: fundamento y principio; vulnerabilidad y solidez»: *Sal Terrae* 81 (1993) 281-192 y M. Cabada Castro, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, Madrid 1994.

¹⁰³ Aunque algo dice a propósito de la identidad de lo divino y lo humano: «En su desarrollo éste es la progresión de la idea divina hasta el desdoblamiento supremo, hasta el polo contrario del dolor de la muerte que es la inversión absoluta, el amor supremo, lo negativo de lo negativo en sí mismo, la reconciliación absoluta, la superación de la anterior oposición del hombre a Dios y aquello

más todavía ver a san Juan de la Cruz, un místico especulativamente tan cauto, hacerlo con un atrevimiento admirable, eso que habla todavía de la experiencia en *esta* vida. No sólo dice que al darse Dios al alma, «en cierta manera es ella Dios por participación» y que, por ello, «la voluntad de los dos es una», sino que va más allá hasta lo inaudito: puesto que «verdaderamente Dios es suyo», ella «está dando Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva de el alma a Dios»¹⁰⁴.

Verdaderamente, en las últimas estribaciones del ser, allí donde, como subrayaron un Plotino o un Schelling, ya sólo en el «éxtasis de la razón» es posible algún atisbo, se ha producido lo en apariencia imposible: una cierta «infi-

por lo cual el final en cuanto desenlace es la gloria, la celebración de la asunción de lo humano en la idea divina» (*Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid 1985, 3, 66-67).

¹⁰⁴ *Llama de amor viva*, canc. III, 78 (*Vida y Obras Completas*, BAC, Madrid 1964, 913. Véase con más amplitud el texto magnífico: «... porque estando ella aquí hecha una mesma cosa con él, en cierta manera es ella Dios por participación, que aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es, como dijimos, como sombra de Dios. Y a este talle, siendo ella por medio de esa sustancial transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo al modo que [él] lo hace, porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera y entera dádiva de el alma a Dios. Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dárselo a sí mismo, y que, como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad; y así, dale a su querido, que es el mismo Dios que se le dio a ella; en lo cual paga ella a Dios todo lo que le debe, por cuanto de voluntad le da otro tanto como dél recibe» (913-914).

nitización» de la persona finita¹⁰⁵, pues, como anunció san Pablo, entonces «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28). Algo que únicamente es pensable desde la intimidad única de la relación *creador-creatura*, donde la diferencia es al mismo tiempo la identidad del *non-aliud*. Así, además, se comprende mejor cómo, al revés de lo que sucede en la hipótesis imposible de una creación en estado perfecto, no hay alienación de ningún tipo: lo que de ese modo se da es una potenciación inaudita de la *propia identidad*, y por tanto de la *propia libertad*, al ser plenificada la persona desde aquello que libremente ella *ha escogido ser*.

6. El Dios Anti-mal como núcleo de una nueva coherencia

a) *La necesaria y difícil coherencia*

La últimas reflexiones nos han acercado peligrosamente a los límites de lo razonable. Pero la excursión no habrá sido en vano, si en su misma demasía se nos muestra como un *kalós káindynos* platónico, como un «hermoso riesgo», que abre nuevos espacios al concepto, haciendo patente con más fuerza la necesidad de una profunda remodelación en el modo de ver a Dios. Un modo que, porque va contra los más íntimos fantasmas de nuestro inconsciente —lleno de ansias de omnipotencia infantil y de implacable voluntad de poder—, supone una auténtica «transmutación de todos los valores», tanto en la visión teórica como en la conducta práctica. Sólo esta dificultad a contracorriente explica que la teología cristiana, que tie-

¹⁰⁵ Quizá, mejor, una «eternización» como, para preservar más claramente la diferencia, dicen K. Barth (*Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zollikon 1959, 770-771) y E. Jünger, *Morte* (Brescia 1972, 169-173). Desde el punto de vista oriental quizá se pueda aclarar todavía más, cf. R. Panikkar, *El silencio del Dios*, Madrid 1970, 47-53, 71-80, 254-257.

ne en sus manos el tesoro increíble de esa experiencia religiosa que culmina en el *Abbá* de Jesús de Nazaret, siga manteniendo una idea de Dios que en tantos aspectos la contradice frontalmente.

Empezando por la visión del *pecado original*, que en sus versiones vulgares raya en lo monstruoso –un Dios que por la culpa de unos padres primitivos castigase por siglos de siglos a miles de millones de descendientes– y que en la misma teología renovada no acaba de desprenderse de los rasgos míticos que, de manera sutil pero eficaz, acaban reintroduciendo aquel horror. Desde la presente perspectiva, en cambio, no se pierde la intuición, pero aparece como el «trasfondo oscuro»¹⁰⁶, como esa inherencia inevitable del mal a la creatura finita. Inherencia que la hace incapaz de alcanzar la plenitud –la salvación– por sí misma, pero que no anula su dinamismo positivo, que la abre a la experiencia de la gracia y a la esperanza de la salvación.

Y lo mismo toda la fantasmagoría acerca del *demonio*, ese pariente pobre –a veces ridículo, a veces patético– del dualismo teológico, que no sólo afrenta la verdadera soberanía de Dios, sino que infantiliza en gran parte la concepción de la lucha humana contra el mal¹⁰⁷. Como símbolo, ayuda –o pudo ayudar– a comprender la fuerza del mal y el carácter a veces terrible e incomprensiblemente concreto de sus manifestaciones; como solución al pro-

¹⁰⁶ Así lo denomino en *Recuperar la salvación*, 153-165. En esta obra, justo desde esta nueva visión del mal, he intentado hace ya bastantes años una retraducción de los temas fundamentales arriba enunciados (de alguna manera, y perdónese esta intromisión subjetiva, toda mi obra teológica posterior tiene mucho de desarrollo de lo allí entrevistado).

¹⁰⁷ Cf. las síntesis excelentes de X. Chao Rego, «Isto é o demo. Informe teológico sobre Satán»: Encrucillada 69/14 (1990) 306-325 y M. Fraijó, *Satán en horas bajas*, Madrid 1993.

blema del mal, es totalmente ineficaz, pues siempre quedaría la pregunta: ¿quién tentó al tentador?

Por eso personalmente no puedo dejar de ver un resto de mitología *irracional* en objeciones como las que hablando de los grandes horrores de la historia, buscan, para explicarlo, un «algo más» aparte de la finitud en el mundo físico y en la libertad humana. Inconscientemente, eso equivale a un volver atrás de una de las mejores y más legítimas conquistas de la modernidad: el reconocimiento de la autonomía creatural en sus diversos órdenes, donde ni Dios ni el demonio fungen de «tapagujeros», sea para ayudar o para pervertir. De hecho, ningún historiador serio y actual busca por ahí la explicación de los «auschwitz» y los «gulags», igual que ningún científico acude al mismo recurso para explicar el horror de un terremoto o de una hambruna por sequía.

No hablemos ya de cierta insistencia en *el castigo y el infierno*, que desconoce el núcleo mismo del Dios bíblico, a quien ya Oseas llegó a intuir como incapaz de castigar, justo «porque soy Dios y no hombre» (Os 11,8-9) y que san Pablo casi «definirá» como «el que consiste en perdonar» (cf. Rom 8,33; léase 8,31-39: uno de los pasajes, en mi parecer, más sublimes de la literatura religiosa universal). El haber perdido de vista este «corazón de Dios», cuya ternura debiera mantenerse como presupuesto siempre enhiesto, previo a toda otra consideración filosófica o teológica, pudo llevar a exageraciones que por veces rayan en lo monstruosamente sádico¹⁰⁸.

¹⁰⁸Recuérdese que el mismo santo Tomás llega a afirmar que «para que la bienaventuranza de los santos les satisfaga más y den más abundantes gracias a Dios por ella, se les concede ver con todo detalle (*perfecte*) la pena de los impíos» (ST, Supl., q. 194, a.1; cf. Com. in Sent., l. IV, 2, 4, 3). No puede extrañar que autores como Nietzsche

Cumple, con todo, reconocer que, en general, la teología ha avanzado mucho en una hermenéutica más actual de estos temas. Pero por eso mismo hay que lamentar que siga demasiado prisionera de una conceptualidad envejecida, sin acabar de entregarse con toda consecuencia a la reinterpretación global que tiene pendiente desde la entrada de la modernidad. Tengo la impresión de que el tema del mal puede constituir un agudo revelador de resistencias ocultas e incoherencias inadvertidas. Insinuemos todavía algunos temas.

La *revelación* no puede verse ya por parte de Dios como el tacaño manifestar a cuentagotas y a unos pocos lo que podría haber dicho totalmente, desde el principio y a todos. Aparece más bien como su lucha amorosa e incansable por manifestarse cuanto puede, a todo hombre y mujer desde el comienzo de la creación, tratando de superar con paciencia incansable los límites de nuestra inteligencia o situación cultural y de vencer las resistencias de nuestra voluntad o las distorsiones de nuestro egoísmo¹⁰⁹.

Algo similar sucede, como ya queda insinuado, con el *milagro*: en cuanto recurso contra el mal llevaría, lógicamente, a negar la consistencia del mundo. Y teológicamente induce de nuevo la imagen del dios tacaño —¿por qué tan pocos?— o arbitrario —¿por qué a unos sí y a otros no?—. A poco que se observe, sólo la inercia tradicional o la persistencia de una lectura fundamentalista de la Biblia, sobre todo de los milagros de Jesús —por lo demás ya largamente superada, incluso en la exégesis moderada¹¹⁰—,

(*La genealogía de la moral*, 56) o A. Flew (*Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1976, 58) se ensañen con este texto (que, hay que decirlo, no representa lo mejor, ni siquiera lo normal, de santo Tomás).

¹⁰⁹ Cf. los desarrollos de los c. 1 y 4.

¹¹⁰ Véase, por ejemplo, un autor tan poco sospechoso como W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, 108-120; cf.: «*Jesús realizó*

puede seguir manteniendo este tipo de discursos y alimentando sus fantasmas.

Pero es acaso en la *dinámica positiva de la fe* donde la remodelación debe emprenderse con más vigor. Porque en esa perspectiva todo da la vuelta. Un Dios que crea única y exclusivamente por amor, que se vuelca sobre la creatura apoyándola «hasta la sangre» en su lucha contra las dificultades físicas y morales que se oponen a su realización, que acaba rescatándola en la generosidad inaudita de la comunión final..., ese Dios merece una teología abierta y generosa, que deje romper continuamente sus estrecheces por el asombro ante una gratuidad que nos sobrepasa sin cesar. El Dios verdadero es el Anti-mal¹¹¹, es decir, el que está siempre a nuestro lado contra el mal; ese mal que *idénticamente* se opone a nosotros y a él en su acción creadora y salvadora. Este Dios es, como magníficamente expresó Alfred North Whitehead, «el gran compañero, el camarada en el sufrimiento, que comprende»¹¹².

Acaso nada pueda mostrar mejor lo radical y a la vez fructífero de esta inversión que el tema de la *oración de petición*. Ante un Dios entregado sin reservas, empeñado contra el mal a favor de su creatura y siempre incitándola, potenciándola y atrayéndola hacia el bien, carece de sentido el «pedir» y «suplicar» (más todavía cuando se

acciones extraordinarias que maravillaron a sus contemporáneos. Hay que mencionar curaciones de diversas enfermedades y de síntomas que *entonces* se tenían por signos de curación de espíritus. Por el contrario, los llamados milagros naturales no es necesario considerarlos, con cierta probabilidad, como históricos» (111; el segundo subrayado es mío).

¹¹¹ Expresión querida a E. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, principalmente Cap. I de Parte II, 105-162.

¹¹² *Process and Reality*, Nueva York 1926, 532: «The great companion –the fellow sufferer who understands».

hace con un vocabulario y una insistencia que hieren cualquier sensibilidad medianamente alertada: ¿a qué instancia incluso oficial, no digamos ya a qué amigo, y menos a qué padre o madre, se dirige alguien hoy con un «escucha y ten piedad?»). Entiéndase bien: carece de sentido no por soberbia o autosuficiencia, sino por todo lo contrario: por comprender y confesar que Dios ya lo está dando todo y haciendo cuanto puede en nuestro favor; que, si algo falta, es siempre por nuestra incapacidad o nuestra resistencia; que nosotros, sí, necesitamos que nos repitan: «escucha y ten piedad». Vista a esta luz, con independencia de la intención subjetiva del orante, no cabe negar que la petición presupone la desconfianza en un dios reticente y en definitiva tacaño (pues nada le costaría concederle todo)¹¹³.

Sólo la fuerza de prejuicios inveterados y el miedo a una remodelación consecuente parecen explicar la resistencia, y aun una especie de violencia, con que muchos acogen esta propuesta. Cuando es obvio que nada subraya más la grandeza increíble del amor de Dios. Porque desde él resulta claro que el auténtico movimiento de respuesta por nuestra parte no debe ser la petición sino exactamente lo contrario. Él es quien nos está continuamente pidiendo que nos dejemos convencer y mover por su gracia: «Mira que estoy a la puerta y llamo» (Ap 3,20). Lo

¹¹³ Desde la perspectiva lingüística cabe mostrar lo mismo: «Se sabe que la misma oración puede enmascarar una objeción. Como alguien lo ha mostrado, el *Kyrie elèison* puede muy bien sobreentender que Dios podría no tener piedad» (A. Gesché, *l. c.*, 462; remite a É. Benveniste, «La blasphémie et l'euphémisme», en *L'analyse du langage théologique*, ed. por E. Castelli, París 1969, 71-74). Sobre el tema, con bibliografía, cf. A. Torres Queiruga, «Más allá de la oración de petición»: *Iglesia Viva* 152 (1991) 157-193; con algunas variaciones: «A oración de petición: de convencer a deixarse convencer»: *Encrucillada* 83/17 (1993) 239-254 y el libro *Recuperar la creación*, c. 6, 247-294.

nuestro es acoger y dejarnos convencer, tomar conciencia de que, justo porque se nos da totalmente, Dios nos entrega al realismo de lo posible en la historia y a la responsabilidad de nuestra decisión libre, sin ocultas dimisiones ni fantasías infantilizantes. (¿Qué sucede, si no, cuando se pide a Dios «que acabe con el hambre en Sudán» o «que haga buenos a nuestros gobernantes»...? ¿Qué otra cosa querría él y a qué nos empuja en todo momento con su presencia salvadora!).

b) La teodicea y la praxis liberadora

Queda todavía el costado *práxico*, que respecto del mal efectivo es, en definitiva, el final y decisivo. No voy a tocarlo ya en detalle, pues a él se dirige –o al menos eso debe hacer– toda auténtica elaboración teórica. Confesar a un Dios Anti-mal, activo y operante en la historia, no tiene sentido más que cuando se entra en su dinamismo. En la conducta de Jesús de Nazaret se ofrece el ejemplo más claro y al tiempo más duramente realista. *Crear es aquí, por definición, actuar*, insertándose en la acción creadora y salvadora de Dios, combatiendo lo que se opone a nuestra realización y a la de los demás.

No es casualidad que el amor al prójimo constituya el centro de la fe cristiana, el mandamiento más allá de todo mandamiento. Porque la lucha contra el mal se presenta en toda su urgencia, cuando nos llama desde el rostro del «otro», sobre todo desde el otro pobre, indefenso y oprimido. Emmanuel Lévinas lo ha proclamado con especial fuerza desde una filosofía que supo acoger la llamada de los antiguos profetas. Una llamada que alcanzó su culminación en Cristo, quien, él mismo pobre, protestó contra todo tipo de opresión –acaso lo único contra lo que protestó en su vida–, llevando al extremo el descubrimiento de la identificación de Dios con el sufrimiento de todos

los humillados y ofendidos, y con la acción de todos los que luchan contra él.

De hecho, la historia muestra que el cristianismo sólo resulta verdaderamente creíble cuando logra traducir esta convicción en praxis concreta y realista, sea en la entrega callada del servicio individual, sea en la configuración pública de la comprensión de la fe, como de modo ejemplar está haciéndolo la teología de la liberación. Y lo logra porque entonces «engancha» con lo fundamental humano, con aquel impulso radical que llama a todos los hombres y mujeres a luchar contra los destrozos del mal en la humanidad.

Aquí se nos ofrece el más auténtico lugar de *encuentro y diálogo para las diversas «pisteodiceas»*, sean creyentes, dubitativas o increyentes, pertenezcan a una religión o a otra. En definitiva, poco importa el ángulo de interpretación, si de verdad se obedece a la llamada profunda que nos une a todos. Que es la que, en última instancia, da la medida de nuestra humanidad. Haciendo eco a otras palabras fundantes –«porque tuve hambre y me disteis de comer»–, tenía que ser un místico, siempre relativizador de fronteras, el que lo expresase de modo definitivo: «A la tarde te examinarán en el amor»¹¹⁴.

Dicho esto y sin restarle un átomo de su seriedad, conviene, sin embargo, salir al paso de una posible simplificación. La relevancia práctica no sólo no anula la *necesidad de aclaración teórica*, sino que la postula desde su misma entraña. No ya únicamente por la tópica, pero no por eso falsa, evidencia de que muchas veces la mejor praxis es una buena teoría. Sino por algo mucho más profundo: mostrar el enraizamiento de la lucha contra el mal en las profundidades infinitas del amor de Dios y situarla a

¹¹⁴ San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, n. 59.

la luz de su victoria escatológica, ayuda a eliminar los dos extremos que continuamente la acechan por culpa de su misma dureza. Por un lado, el *titanismo* del propio proyecto, siempre proclive al odio y al totalitarismo, capaz de crear «gulags» en la ilusión de lograr, a la vuelta de la primera esquina revolucionaria, la utopía soñada. Por otro, la *desesperación* de constatar que, una tras otra, van cayendo las utopías y que el mal sigue renaciendo, implacable, en nuevas figuras...

Y seguirá hasta el fin de la historia. A la larga, ni el «mito de Sísifo» de Camus ni la pura «dialéctica negativa» de la Escuela de Francfort, tan nobles, útiles y aun necesarios, parecen verdaderamente capaces de alimentar una esperanza radical que permita asumir, sin desanimarse, la vuelta constante de los fracasos históricos.

Tal quiere ser, sin duda, la aportación fundamental de la *esperanza cristiana*. Pero, para sostenerse, esa esperanza necesita *también* una coherencia teórica. ¿Cómo sostenerla, por ejemplo, ante un Dios que, «pudiendo», no quiere eliminar el mal, por profundos y «misteriosos» que puedan ser sus motivos? ¿Cómo sostenerla ante un Dios «finito e impotente», que, por muy solidario que se lo predique, en definitiva sería tan incapaz como nosotros para acabar con el mal.

Por eso es muy importante prevenirse contra la apresurada acusación de que todo intento de coherencia y posible explicación «tiende en fin de cuentas a convertirse en una transfiguración ideológica de los factores causantes del mal y que por eso merece que teológicamente se desconfíe de ella»¹¹⁵. Peligro de ideologización lo hay siempre, evidentemente; pero lo hay en todas las posturas; también en la contraria, pues no en vano ella implica

¹¹⁵ A. Kreiner, *Gott im Leid*, 201.

igualmente, de manera inevitable y aunque no lo explicita, una teoría concreta:

«Así en el caso de que se entienda a Dios como aquel que envía el mal, eso lleva necesariamente a una connivencia con los factores y poderes causantes del sufrimiento, sobre todo a una connivencia con aquellas estructuras sociales y constelaciones políticas, bajo las cuales tienen que padecer las personas. Pero esto no significa otra cosa que una legitimación ideológica de estructuras políticas de poder, cuyas consecuencias de sufrimiento ya no son puestas como tales en cuestión, sino que son aceptadas como dadas por Dios. (...) La interpretación del sufrimiento que de ahí se deduce permitió ser manipulada a lo largo de siglos como “instrumento para la justificación de la injusticia y para la opresión”¹¹⁶.

c) *La teodicea y la vivencia religiosa*

P. Ricoeur ha señalado, finalmente, otro costado para la necesaria coherencia: el del *sentir*, es decir, el de la respuesta vivencial y emotiva al problema. No voy a seguirle en sus análisis¹¹⁷. Interesa su intención fundamental: señalar la necesidad de transformar los propios *sentimientos* de acuerdo con lo que Dios representa de verdad ante el mal. En ese sentido, existen tanto en el plano espontáneo como en el reflexivamente teológico expresiones y conceptos que deben ser examinados con todo cuidado y, muchas veces, eliminados de raíz.

Expresiones como «¿por qué Dios me manda a mí esto?» o «¿por qué lo permite?» están introyectando un ídolo. No digamos ya explicaciones como «si Dios se lo

¹¹⁶ *Ibid.*, 194-195; cf. sobre todo esto, 35-45. 191-206. La cita entrecorrida pertenece a D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart-Berlín 1984, 130.

¹¹⁷ «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, París 1994, 231-233.

ha llevado, es porque le hacía falta él» o «para librarle de este valle de lágrimas». En un ambiente todavía impregnado por la piedad tradicional, esas frases pueden acaso ser asimiladas. En un ambiente irreversiblemente secularizado son bombas de relojería, que acabarán estallando en resentimiento contra Dios, cuando no en ateísmo declarado. Y ya no es raro conocer gente que ha dejado de creer, a veces con profunda amargura, porque de pequeños alguien –con tan buena intención como poca cabezas– les dijo que Dios se había llevado a su mamá porque la necesitaba allá en el cielo...

Más importante todavía es la educación positiva, cultivando con sumo cuidado la sensibilidad para una justa reacción religiosa ante los golpes del mal. Éstos llegan por las mil causalidades de la interacción mundana o de la malicia humana. Pero hay que grabar profundamente en la sensibilidad la conciencia de que llegan siempre desde el otro lado de Dios, desde lo que se resiste y opone a su dinamismo creador y salvador. Él está incansable en nuestra orilla, con nosotros, com-padeciendo nuestro mal y luchando el primero contra él.

Eso no evita la oscuridad ni la tentación, y debe dejar todo el espacio necesario para la lamentación y el «trabajo del duelo». De lo que se trata es de situarlo todo en su debido lugar. Después de la cruz-resurrección de Jesús, hemos de esforzarnos –por el honor de Dios y por nuestro bien– en una consecuente asimilación subjetiva, que se centra en la confianza filial y en la esperanza que no cede ante la aparente clausura del horizonte por la terrible fuerza que a veces pueden cobrar el sufrimiento, la depresión o la angustia.

Si este cuidado se impone en lo espontáneo, es claro que con mucha más razón ha de procurarse en lo teológico. Aquí existe la responsabilidad de purificar los fan-

tasmas del ambiente y de romper los tópicos que continuamente los alimentan. Los principales quedan aludidos en el apartado anterior. Aquí quiero insistir en dos ejemplos que, en mi parecer, constituyen una buena muestra de lo profundos –y creo que a la larga dañinos– que pueden ser los malentendidos.

Al primero me he referido ya con anterioridad. Se trata de esa especie de moda que a raíz de la tragedia del holocausto se extendió entre algunos pensadores judíos y pasó a algunos teólogos cristianos: la de *creer en Dios a pesar de él* o la de ayudarle aunque él no nos ayude a nosotros.

Ya queda citado, a propósito de un trabajo de Jean Pierre Jossua, el caso del rabino de Varsovia, Yissek Racker, que, tomando los males que le afligen en los duros tiempos del nazismo como «castigo» o «juicio» de Dios, como «el tiempo en que el Todopoderoso aparta su rostro de aquellos que le imploran», se dirige él y le dice entre otras cosas: «¡Tú lo has hecho todo para que yo no crea en ti! Pero yo muero exactamente como he vivido: en una fe inquebrantable en ti». Tomo la cita de Jean Marie R. Tillard, que no sólo la repite a lo largo del texto, sino que se la apropia como cierre final de su, por otra parte, lúcida y excelente reflexión: «Creeré siempre en ti, a pesar de ti»¹¹⁸.

Y cabría citar igualmente el otro caso, no sé si real o parabólico, de aquel rabino al que, escapando de la inquisición, se le acumulan las desgracias y pierde a su mujer y a su hijo. Entonces, ya solo, desnudo y descalzo, se dirige a Dios:

¹¹⁸Su trabajo está recogido en el monográfico *Questions de Vida Cristiana* 190 (1998); allí tengo también un trabajo donde aludo a esta cuestión: *Som els darrers cristians... premodernes*, 22-28.

«Dios de Israel, he huido hacia aquí para poder servirte en paz, para observar tus mandamientos y santificar tu nombre; tú, en cambio, has hecho todo lo posible para que deje de creer en ti. Pero, si crees que vas a conseguir apartarme de mi camino, te aseguro, Dios mío y Dios de mis padres, que no lo conseguirás. Puedes golpearme y arrebatarme lo mejor y lo más precioso que poseo en el mundo; puedes torturarme hasta la muerte, pero yo creeré siempre en ti. Te amaré siempre, a pesar de ti mismo»¹¹⁹.

Lejos de mí minusvalorar lo que, más allá o por debajo de toda teoría, esas reacciones pueden estar indicando de fuerza cordial y de fidelidad profunda. Pero se impone criticar con lucidez lo que *objetivamente* hay también de grave deformación teórica, pues de ese modo no se afronta bien el problema del mal. A la larga quien sale perjudicado no es Dios, evidentemente, que lo comprende todo y no va a tomárnoslo a mal; los perjudicados se-

¹¹⁹Citado por R. Baumann y H. Haug (eds.). *Thema Gott. Frage von gestern und morgen*, Evangelisches und katolisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, 133-134 (tomo la referencia de M. Fraijó, en M. Álvarez [ed.], *Lenguajes sobre Dios*, Salamanca 1998, 58-59).

Más delicado es el caso, dado a conocer por Hans Jonas, de ETTY HILLESUM, joven judía holandesa gaseada en Auschwitz en 1943. Ella, en su diario, puede a veces dar la impresión de lo mismo: «...y si Dios ya no me ayuda, entonces debo ayudar yo a Dios». Pero el sentido parece ser el correcto de ayudarle en su trabajo con nosotros, donde él hace ya todo lo que puede: «...voy a todo lugar de esta tierra, a donde Dios me envía, y estoy dispuesta a dar en cualquier situación y hasta la muerte testimonio... de que no es por culpa de Dios si todo ha sucedido así, sino por la nuestra». «Sólo esto se me hace cada vez más claro: que tú no puedes ayudarnos, sino que nosotros debemos ayudarte a ti y con ello ayudarnos en última instancia a nosotros mismos» (H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Francfort 1988, 60; tomo la cita de Th. Schieder, *Weltabenteuer Gottes*, 238). Cf. P. Lebeau, *Un itinéraire spirituel, Amsterdam 1941 - Auschwitz 1943*, Namur-Bruselas 1999. El lector notará que no es preciso partir de la finitud de Dios, como pretende Jonas, para poder tomar en un sentido justo estos textos admirables.

ríamos nosotros, porque, en definitiva, ninguna persona puede creer de verdad en un Dios que fuese peor que ella.

Pero eso mismo puede mostrarse en un malentendido más sutil, puesto que afecta al modo mismo de orar, y que por lo mismo permite ver mejor las consecuencias de un enfoque inadecuado. Se trata de un comentario a unos versos de Antonio Machado tras la muerte de Leonor:

«Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería.
Oye otra vez, Dios mío, mi corazón clamar.
Tu voluntad se hizo, Señor, contra la mía.
Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar».

Los versos son, sin duda, literariamente magníficos, y como expresión inmediata de lo que el poeta *siente* merecen absoluto respeto. Pero me resulta muy difícil comprender que *en el plano teológico* un teólogo amigo pueda calificarla como «oración de las más puras que hayan salido de labios humanos». Admito que él detecta valores muy verdaderos y auténticos en esos versos y por eso prefiero citar sus palabras:

«Conmovidamente oración de quien sólo puede consentir desde su dolor en soledad. Poema hecho de humildad profunda, aquella que reconoce a Dios como origen, señor y dueño de nuestros destinos. Oración que no pregunta, ni pide razones, ni acusa. Oración que acepta dolorida, casi desesperadamente. Son estos versos el punto cumbre de la actitud creyente del poeta. Actitud semejante a la de Job y a la de Cristo mismo, en las cercanías de la muerte, pasando con lágrimas por la agonía de Gethsemani y aprendiendo en el dolor a ser Hijo (Heb 3,7-9)»¹²⁰.

Admirable, pero hay algo que la misma hondura y belleza de estas consideraciones puede estar introduciendo de modo inadvertido y acrítico en la imagen de Dios, falseándola peligrosamente. Porque ¿responde acaso a la

¹²⁰ O. González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Madrid 1996, 337.

verdad el pre-supuesto ahí implícito de que es el Dios de Jesús quien arranca la vida de Leonor, de cualquier ser querido? ¿Quiso acaso alguna vez ese Dios realizar su voluntad contra la nuestra, contra nosotros, contra nuestra felicidad? ¿Nos deja solos, ni siquiera un segundo, frente al mar del dolor y la desgracia?

¿No será más bien todo al revés, aunque en la oscuridad del dolor pueda *parecernos* lo contrario? Si en algo consiste la fe es justamente en descubrir a través de toda oscuridad la presencia de aquel que jamás nos abandona («aunque lo hicieran nuestro padre o nuestra madre»: Sal 26,10; Is 49,15). Y si Dios es amor infinito, es también él el primero en com-padecer nuestro mal, no abandonándonos un solo instante, sino situándose a nuestro lado contra el dolor, ayudándonos a soportarlo y dándonos el aliento de su esperanza. Su voluntad no es jamás el sufrimiento y la muerte; ésta es más bien «el último enemigo en ser vencido» (1 Cor 15,26) por él a favor nuestro.

Las mismas referencias bíblicas a Job y a Getsemaní no deben llevar a engaño. Espero que, después de todo lo dicho, resulte ya fácilmente comprensible que tienen otra lectura, más allá de lo alcanzado por el proceso revelador en el primer caso –Job no es *todavía* cristiano– y más allá de la mera letra en el segundo: Dios no quería la muerte de Jesús. A no ser que queramos seguir manteniendo la idea –tenebrosa y que tanto daño ha hecho– de un «dios» que, para perdonarnos, decretó la muerte del Hijo y exigió su sacrificio...

Ya se comprende que, en asunto tan serio y delicado, el interés de estas consideraciones no puede ser polémico. Tratan únicamente de alertar contra las trampas del lenguaje y contra su tremendo poder para configurar nuestro imaginario individual y colectivo, manteniendo, incluso contra la propia intención subjetiva, la imagen de un

Dios pasivo ante nuestro dolor o, peor, que lo manda y lo produce. Un Dios que, siendo confesado como amor activo y compasión sin medida, puede, sin embargo, ser descrito o invocado con palabras que lo internalizan en el inconsciente como todo lo contrario. En el extremo, para usar las duras palabras de un libro conocido, como «un dios sádico»¹²¹.

¹²¹ F. Varone, *El dios sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?*, Santander 1985.