

## 4

# Dios, el Anti-mal

### 1. Planteamiento general

- a) *Propósito: del escándalo  
a la manifestación suprema del amor*

A primera vista, nada más opuesto a cuanto acabamos de decir acerca del Dios de Jesús como Padre de amor y de bondad infinita que la presencia del mal en el mundo creado por El. Presencia terrible y asediante que se extiende a todos los tiempos y a todos los seres sin excepción. En forma de catástrofe cósmica, de enfermedad y sufrimiento orgánico, de padecimiento o deformación moral, el mal se alza como una barrera, en apariencia infranqueable, entre la sensibilidad espontánea del hombre y la bondad proclamada de Dios.

Para los que no creen, el mal constituye el gran argumento: «roca del ateísmo» lo llamó alguien<sup>1</sup>. Para los que tienen fe, una espina dolorosa, un tropiezo difícil, cuando no un escándalo incomprensible. Además, sobre el tema han llovido demasiadas palabras y demasiadas teorías. De ordinario, el que

---

1. G. Büchner, citado por H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid 1977, p. 547.

habla de él piensa que ya «sabe» la respuesta; o, por lo menos, afronta la cuestión desde presupuestos que ya la dan por resuelta.

La búsqueda de claridad resulta imprescindible. Acaso no tanto para encontrar una «solución» cuanto para abrirnos limpiamente a la *realidad* de los datos. Datos que no son independientes, porque, como lo muestra el largo y durísimo proceso del pensamiento bíblico en este punto —una cierta claridad no se logra hasta poco antes del nacimiento de Jesús—, la revelación va abriendo muy lentamente su camino a través de las preguntas de los «justos que sufren», de la reflexión de los sabios y del angustiado desconcierto de todos los creyentes. Razón y revelación constituyen una unidad. Unidad que en muchos aspectos es «circular», en cuanto que la búsqueda de la razón abre —o cierra— el lugar donde puede acontecer la revelación; y la revelación profundiza, confirma o desmiente las sospechas de la razón.

Esto explica de algún modo el proceso de nuestra reflexión, la cual tendrá primero una parte *más filosófica* que trate de ajustar los datos del problema o, mejor, del misterio. Su propósito principal consiste en sacar a la luz de la consideración expresa los *pre-juicios* que, de otro modo, se dan por obvios y supuestos. Sólo de esa manera resultará posible liberarse de las trampas de la imaginación, de la «ambigüedad de lo imaginario».

Será un proceso bastante difícil. Pero parece indispensable, porque de él depende en gran medida la visión global. Su resultado —en síntesis: que Dios «no puede» evitar el mal— condiciona de raíz la lectura de los datos bíblicos. Si bien es seguro que, a su vez, son estos datos los que hicieron posible dicho resultado: ahí radica justamente el nudo del círculo hermenéutico para nuestro caso. Pero ello no anula la validez de la reflexión, sino que la confirma: la visión racional —que, como se va a ver, procuraremos lo sea en sentido estricto— permite una lectura coherente y luminosa de la revelación; ésta, captada así desde el fondo de sí misma, confirma las intuiciones de aquélla. (Esperemos que la marcha concreta de la exposición permita comprender mejor esto que ahora decimos en abstracto).

Con lo cual ya queda dicho que habrá un segundo momento estrictamente *teológico*. En él asistiremos a la confronta-

ción directa entre la realidad del mal y la realidad del Dios de amor y salvación que se nos manifiesta en Jesús. Puede suceder –y tal es nuestra esperanza– que se dé un giro paradójico: *desde esta perspectiva, el mal no sólo aparece como contrario a la bondad divina, sino que, sin perder un átomo de su horror, se convierte en el escenario de la manifestación suprema del amor de Dios*. No es –adelantémoslo– que el mal se haga bueno, sino que, en su horror, nos permite reconocer a Dios como su opositor radical, siempre a nuestro lado, sufriendo con nosotros y apoyándonos con todos los medios de su amor, hasta la prueba suprema de consentir que le maten a su Hijo. De ahí el título del capítulo: «Dios, el Anti-mal».

Es posible que para muchos no resulten convincentes las presentes reflexiones. Estamos ante el misterio insondable, y entran aquí en juego muchos y muy profundos factores, ni siquiera todos ellos conscientes. La experiencia de la propia vida –o, mejor, la propia experiencia de la vida– y la opción radical de cada uno marcan siempre de modo decisivo la «gramática del sentimiento» en las cuestiones que son verdaderamente transcendentales. En cualquier caso, nunca será inútil una confrontación, con tal de que ésta nos «dé que pensar» y nos permita ganar un poco más de claridad en este misterio, en el que se juegan a un tiempo el honor de Dios y el destino más sensible del hombre.

b) *El mal en las religiones:  
el dilema de Epicuro*

Precisamente por ser tan agudo, el problema del mal se plantea en todas las religiones. Pero lo hace con distinta intensidad.

En los diversos tipos de religión natural y en el *politeísmo* se relativiza bastante su dureza: la pluralidad de dioses y manifestaciones de lo sagrado ofrece múltiples agarraderos para diluir la insuficiencia de las soluciones.

En el *dualismo*, el problema se hace central y organiza el conjunto de la vida religiosa: existen dos principios originarios, uno bueno y otro malo, que explican respectivamente la presencia del bien y la del mal. Pero su claridad aparente no resiste un análisis racional, porque dos «dioses» que se limitan

mutuamente demuestran con eso mismo que no lo son. Por eso alguien calificó al dualismo de «teología perezosa»<sup>2</sup>, indecisa entre lo filosófico y lo mitológico. De hecho, un dualismo estricto apenas se ha dado nunca –tal vez se le acercó el maniqueísmo–, y tiende a resolverse en monismo o en monoteísmo. En cambio, en forma vaga y diluida es una continua tentación para la sensibilidad religiosa espontánea; en el propio cristianismo muchas formas de hablar del demonio –también en la teología–, más que ser fieles a la centralidad de la gracia de Cristo, representan un pobre remedo dualista.

En el *monismo*, La unidad de lo divino con lo humano y su preeminencia ontológica son afirmadas con tal vigor que la realidad del mal acaba por disolverse. La desgracia, el sufrimiento o la muerte serían, en rigor, mera apariencia, fruto de la «ignorancia» (una ignorancia de corte más religioso, como en las religiones de la India, o más filosófico, como en Plotino y Spinoza). El rigor del pensamiento y la grandeza de la concepción pueden ser impresionantes; pero la realidad se hace abstracta y no se respeta la tremenda seriedad del sufrimiento: difícilmente se puede encontrar ahí una respuesta efectiva.

Donde el problema se afronta con toda dureza es en el *monoteísmo*: a diferencia del monismo, la distinción Dios-mundo impide negar la realidad del mal; y, a diferencia del dualismo, no cabe buscar una causa activa fuera de Dios.

En el monoteísmo *judeo-cristiano*, en el Dios de Jesús, por lo mismo que la concepción es llevada a toda su pureza, la cuestión se hace definitivamente aguda e ineludible. El mal se presenta en él como el desafío a la esencia misma del Dios que se fue revelando simultáneamente como origen omnicomprendivo de lo real y como amor sin límite ni medida. ¿Cómo, en esas condiciones, resulta posible el mal? No cabe buscar un origen fuera de Dios, que a sí mismo se reveló como puro amor que tan sólo quiere la salvación. Entre estos dos escollos parecen irse a pique todas las teorías y naufragar todas las «justificaciones» (que eso quiere decir *teodicea*: «justificación de Dios»).

---

2. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942, p. 271.

Resulta significativo el que la dificultad fuera reconocida así desde antiguo. Los Padres de la Iglesia recogieron el famoso dilema en el que Epicuro planteó de modo definitivamente agudo la cuestión<sup>3</sup>:

«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 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?»

Expresado de modo más resumido, tal como en realidad operó en la discusión filosófico-teológica, sería así: *O Dios quiere evitar el mal y no puede, y entonces no es omnipotente; o Dios puede y no quiere, y entonces no es bueno.*

No cabe negar la aportación que esta drástica disyuntiva supuso para la seriedad del planteamiento y para su profundización. Pero también es cierto que su claridad puede ser engañosa. En realidad, creemos que su lógica sólo en apariencia es neutral; en el fondo, ya está presuponiendo una solución o, por lo menos, condicionándola fatalmente. Por eso mismo puede servir muy bien para centrar la reflexión.

## 2. El prejuicio: Dios puede y no quiere

### a) *La contaminación del imaginario cristiano*

Resulta curiosa, en efecto, la reacción ante el dilema. En el fondo, todos están presuponiendo que Dios «puede y no quiere» evitar el mal; pero, al mismo tiempo, hay una clara resistencia a asumir expresamente ese presupuesto. Con lo cual, su influjo en los razonamientos resulta aún más eficaz, por no controlado. De ahí la necesidad urgente de hacer una especie de rastreo de lo «imaginario cristiano», sacando a la luz las suposiciones, evidencias, miedos y hasta resentimientos que habitan la subconsciencia común.

3. Cfr. *Epicurus*, ed. por O. Gigon, Zürich 1949, p. 80; LACTANCIO, *De ira Dei*, 13 (PL 7,121).

Que se da por supuesto el «quiere y no puedes», resulta evidente ya en el mismo planteamiento del problema. ¿Por qué, si no, esa necesidad de «justificar» a Dios? El lenguaje espontáneo lo deja ver inequívocamente: ¿por qué *permite* Dios el mal?; ¿por qué *me manda* Dios esto a mí?; ¿no será eso un *castigo* de Dios?; ¿por qué *consiente* Dios tanta maldad en el mundo?... Y en la forma afirmativa actúa idéntico supuesto: si El *te manda* esa enfermedad, será para tu bien; si *se llevó* a tu ser querido, será porque así era mejor para él; Dios *aprieta*, pero no ahoga; Dios *escribe derecho* con renglones torcidos...

El verbo siempre en activa muestra la «evidencia» de la voluntad positiva de Dios: eso no se pone en duda, aunque se acepten y justifiquen o se reconozcan sus misteriosas razones. Piénsese en el mismo libro de Job, que tan profundamente ha marcado y sigue marcando toda reflexión sobre el asunto: ¿qué sentido puede tener la discusión con Dios o la rebelión contra El si no se parte del supuesto de que El podía evitar ese mal? Castigo merecido (como dicen los amigos) o mal inmerecido (como afirma Job), Dios es llamado a cuentas, porque es El quien manda o permite, como lo afirma expresamente, por lo demás, el prólogo del libro...

La verdad es que hay aquí en juego factores muy poderosos que facilísimamente escapan al control de nuestra conciencia despierta y de nuestro expreso afirmar la bondad de Dios. Para empezar, la imagen de Dios como «potencia» está inviscerada en los más primitivos estratos de la conciencia religiosa de la humanidad: la reacción primaria, casi instintiva, de las capas profundas de nuestra sensibilidad prefiere negar —o dejar en la sombra— la bondad de Dios antes que poner en cuestión su omnipotencia; evidentemente, da menos miedo. Por otro lado, la imaginación colectiva está llena de fantasmas, símbolos y mitos en los que la divinidad aparece directamente implicada en toda clase de mal y de sufrimiento humano.

La comprensión bíblica de Dios no podía borrar todo esto de un plumazo. El mundo de la Biblia, como no podía por menos, está empapado del mundo simbólico de su entorno cultural. Su maravilla consiste no en encontrarse desde el comienzo con una imagen de Dios ya hecha, caída directamente del cielo pura y sin mancha, sino justamente en la dura con-

quista de la imagen que desde Moisés, pasando por los profetas, culmina en Jesús de Nazaret. Por eso el camino está plagado de fantasmas y hasta de monstruosidades: recuérdese tan sólo el *herem*, el mandato expreso por parte de Yahvé del exterminio de pueblos enemigos enteros, sin reparar en ancianos, enfermos, mujeres o niños; o piénsese en los castigos *colectivos*, «hasta la tercera y cuarta generación», o *arbitrarios*, como el del hijo del sumo sacerdote que quería salvar el Arca! («David tuvo miedo del Señor aquel día»: 2 Sam 6,9).

Lo asombroso es cómo, a través de esa selva de amenazas, represiones, cóleras, venganzas y castigos, pudo abrirse paso la revelación del rostro verdadero de Dios: su perdón incondicional, su amor salvador, su ayuda sin descanso, su entrega sin límites. La culminación en el *Abbá*, en el Padre maternal de Jesús, cuando de algún modo logra brillar mínimamente en nuestra experiencia, ordena y jerarquiza todo eso como sombra transitoria, como rostro desfigurado, por no visto aún con claridad. Pero incluso así, tiende a borrarse y debe ser continuamente reconquistado de sus recaídas en las fantasías de nuestro temor, en las deformaciones de nuestra voluntad de poder, en las trampas de nuestro egoísmo, en las estrecheces de nuestro resentimiento. La gloria del amor de Dios, la limpia e irrestricta entrega de su generosidad, tal como se nos revelan en lo mejor de la experiencia cristiana, son, bien mirado, el objeto más difícil y decisivo de nuestra fe.

Por eso es tan importante tratar de hacer luz en lo «imaginario cristiano». En este sentido, la predicación y la teología deberían ser infinitamente más cuidadosas al hablar de ciertos temas que posiblemente nadie toma en su literalidad, pero que de hecho pueblan el subconsciente de auténtico terror religioso. Nunca se podrá calcular el inmenso daño que han ocasionado, v. gr., ciertas interpretaciones simplistas del pecado original según las cuales toda la humanidad es «castigada» a lo largo de toda la historia porque una pareja inicial desobedeció y comió una manzana; o la doctrina de la predestinación, que en San Agustín era «absoluta» para aquellos hombres que, sin motivo alguno por su parte, eran incluidos en la *massa damnata* («una idea de Dios que nos hace estremecer», dice Altaner<sup>4</sup>); o la mayoría de las predicaciones acerca del infierno...

---

4. B. ALTANER, *Patrología*, Madrid 1962, p. 423.

Como todo esto juega principalmente a nivel emotivo y no consciente, modela con devastadora eficacia la *precomprensión* cristiana de Dios; es decir, ejerce de filtro distorsionante para la comprensión de su revelación expresa. La afirmación, sincera y asumida en la conciencia expresa, de que «Dios es amor» queda, en los niveles profundos, envuelta en una fatal ambigüedad. Ambigüedad que muchas veces deja su marca incluso en las más refinadas especulaciones teológicas, desembocando en una idea de Dios que, en ocasiones, justifica el que pueda hablarse de «masoquismo cristiano» o de «sadismo teológico».

Resulta indispensable, pues, bajar a estos niveles. Y para ello no queda otro camino que el de romper el encanto de lo imaginario, sacar a la luz todos los presupuestos y disipar la ambigüedad con la claridad rigurosa del concepto. No por afán racionalista ni como fin en sí mismo, sino justamente como preparación y camino para la experiencia.

### *b) El fracaso de la teodicea tradicional*

Si consciente o inconscientemente, afirmándolo directamente o suponiéndolo de modo indirecto, se parte de la premisa de que Dios pudo evitar el mal en el mundo, pero –por las razones que sea– no quiso hacerlo, entonces todo resulta deformado y muy difícilmente se podrá escapar sin «mala fe» a las objeciones. Efectivamente, el mal, en su realidad efectiva, resulta tan terrible para el hombre, tan «injustificable» (J. Nabert<sup>5</sup>), que ninguna razón «superior» podría validar su presencia, si ésta fuese evitable. De ahí un cierto aire de «disculpa» o de artificio que cobran muchas veces las respuestas que se dan a las dificultades.

Empecemos por la más obvia, que, con toda probabilidad, constituye el fondo –tal vez inexpresado, pero decisivo– de todas las objeciones: ¿Quién de nosotros, si pudiera, no evitaría los inmensos sufrimientos del mundo: las tragedias de los terremotos, los incontables padecimientos de las guerras, los estragos del hambre...? Ante su magnitud e irreparabilidad, algo nos

---

5. J. NABERT, *Le problème du mal*. Paris 1966.

dice que ninguna razón de ningún tipo puede justificar, *si son evitables*, tamañas «pirámides de sacrificio»<sup>6</sup>. Más modestamente: ante el sufrimiento insoportable y ya inútil de un enfermo de cáncer, ¿quién de nosotros, si pudiera, no lo evitaría? Digámoslo con el realismo, algo basto pero eficaz, del lenguaje común: admitamos que Dios es, por lo menos, tan bueno como nosotros y que, «si pudiera», también El lo evitaría...

Las explicaciones ordinarias poco pueden hacer frente a esta evidencia. Acudir al *demonio* o a las «fuerzas del mal» no soluciona nada, o tan sólo disimula, aplazando la dificultad. Si no se quiere caer en el dualismo –un principio del mal opuesto a Dios e *independiente* de El–, hay que explicar por qué Dios iba a permitir su actuación, por qué el dueño del mundo dejaría suelto al gran asesino. Eso, si no se pregunta antes cómo se hizo malo el demonio sin ningún demonio que lo hiciera malo...

También produce cierto asombro una explicación como la de Karl Barth, que acude a una indefinible «no-realidad» intermedia entre Dios y el mundo: *das Nichtige* (la «nadedad») <sup>7</sup>, lo opuesto a Dios y a su Creación; lo que llevó a Cristo a la cruz, aunque será al final vencido por El; lo que no es creado por Dios, aunque viene de El como no querido y rechazado, producto de su «mano izquierda»... Evidentemente, un mal fruto de la retórica en la que incurre a veces este enorme y genial teólogo. Tiene razón John Hick cuando diagnostica: «Esta visión puede ser criticada, tanto desde dentro del propio pensamiento de Barth (...) como desde fuera de él, en cuanto construcción ingenuamente mitológica que no puede resistir una crítica racional»<sup>8</sup>.

El recurso al *pecado* está, a nivel lógico, en circunstancias parecidas, si no peores. El axioma, que viene ya de San Agustín, «todo lo que se llama malo o es pecado o pena del pecado»<sup>9</sup> no resiste un examen mínimamente riguroso. Dejemos ya

---

6. P.L. BERGER, *Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social*. Santander 1979.

7. Cfr. principalmente K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/3, pp. 327-422.

8. J. HICK, *Evil and the God of Love* (rev. ed.), New York 1978, p. 135; cfr. pp. 126-144.

9. S. AGUSTIN, *De Gen. ad Litt.*, imperfectus liber I, 3; cfr. *De vera rel.*, XII, 23; XX, 39, p. 18.

la pregunta primera: siendo el pecado el mal supremo, ¿cómo aparece?; ¿hubo un pecado causa del pecado...? Más grave aún es lo que implica: ¿cabe pensar que Dios, pudiendo evitarlo, someta a miles (tal vez a millones) de hombres al castigo por un pecado que hace miles (acaso millones) de años cometieron sus primeros antepasados? ¿Habrá una persona con un mínimo de moralidad que se atreva siquiera, si está en su mano evitarlo, a castigar a un solo hijo por un delito de su padre? Además, previendo la catástrofe y pudiendo impedirlo en su misma raíz, ¿cómo es que Dios no evitó ya el primer pecado? De hecho, ya Bayle, después de Marción, aplicó aquí el dilema general:

«Si [Dios] previó el mal en el mundo y no tomó medidas muy seguras para evitarlo, carece de buena voluntad para con el hombre (...). Si hizo todo lo que pudo para impedir la caída del hombre y no pudo evitarla, entonces no es todopoderoso, como suponíamos»<sup>10</sup>.

Quedaría el recurso de la *permisión*: Dios no quiere, sólo permite. Pero, obviamente, esta distinción no vale para Aquel que tiene en su mano la totalidad del mundo y de sus circunstancias. Kant señaló, hace ya tiempo, que una *permisión* en el Ser que es «causa total y única del mundo» equivale a un querer positivo<sup>11</sup>. Y H. Haag recuerda al respecto que el mismo Derecho Penal moderno da por sentado que «no se hace culpable solamente el que causa el mal, sino también el que no lo evita»<sup>12</sup>.

Haríamos un mal servicio a la reflexión y, por supuesto, a la teología si rebajásemos todas estas consideraciones a un simple juego lógico. Se trata de la más cruda, seria y punzante realidad de la vida, en la que el mal es tan obvio y su «injustificabilidad» global tan evidente que resulta intolerable apelar a razones «ocultas» tras el escenario de la existencia. En un conocido pasaje, Dostoievski lo expresa con cauta pero inflexible firmeza:

10. Citado por J.P. JOSSUA, *Discours chrétiens et scandale du mal*, Paris 1979, p. 18.

11. I. KANT, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (ed. de W. Weischedel, XI), Frankfurt a.M. 1978 (2ª ed.), p. 109.

12. H. HAAG, *Vor dem Bösen ratlos?*, München-Zürich 1978, p. 243 (hay traducción castellana).

«...porque toda la ciencia del mundo no vale lo que las lágrimas de esa pobre niña implorando a Dios. (...) Además, demasiado cara tasaron esa armonía: no tenemos dinero suficiente para pagar la entrada. (...) No es que no acepte a Dios, Alioscha; pero le devuelvo con todo respeto mi billete»<sup>13</sup>.

Albert Camus lo expresa más brutalmente, pero con idéntica pasión: «Yo despreciaría hasta la muerte el amar a una creación en la que los niños son torturados»<sup>14</sup>.

Se trata de una experiencia honda y dolorosamente clavada en la sensibilidad moderna. El horror de Auschwitz y de Hiroshima, el hambre en el mundo y la amenaza del holocausto nuclear la mantienen constantemente viva en un mundo angustiado. Si la respuesta no alcanza hasta esa hondura, todas las razones llegarán demasiado tarde, estarán ya invalidadas: ni siquiera se puede plantear el problema de su *verdad*, porque de antemano carecen de *sentido*<sup>15</sup>.

Únicamente desenmascarando el presupuesto, mostrando que Dios está libre de toda complicidad con esa situación, cabe situar la pregunta en su sitio y, tal vez, abrir el camino a la respuesta. Lo cual supone una inversión radical del planteamiento.

### 3. La realidad: Dios quiere, pero «no puede»

#### a) *Mundo perfecto = círculo cuadrado*

De un modo abrupto, casi brutal, lo que queremos afirmar es esto: Dios *quiere*, pero «no puede» eliminar el mal del mundo. Ahí está lo fundamental, lo que debería clavarse en

---

13. F. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamázovi*, en «Obras Completas», Madrid 1961, pp. 202-203.

14. A. CAMUS, *La peste*, Paris 1947, p. 179.

15. Esta insistencia en el esclarecimiento racional, tal como venimos señalándola, nos parece indispensable. En este sentido, no podemos estar de acuerdo con la «renuncia a la razón» en nombre de la sola experiencia de la fe, como aún recientemente insinúa J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1986, pp. 157-159.

nuestro subconsciente como antídoto contra los fantasmas y prejuicios que se agarran viscosamente a nuestra imaginación. Si bien, inmediatamente conviene aclarar el significado de ese «no puede» (que por algo va entre comillas).

En realidad, se trata de un lenguaje impropio, consecuencia de nuestra limitación al hablar de Dios. De suyo, es un *non-sense*, un sin-sentido; algo que en apariencia tiene un significado normal, pero que en rigor no significa nada. No cabe entrar ahora en análisis de detalle. Digamos tan sólo que se trata de un enunciado paralelo al siguiente: *Dios «no puede» hacer un círculo cuadrado*. Aquí resulta más fácil intuir dónde está el fallo. Se ve claramente que no se trata de que a Dios le falte algo y que no sea omnipotente; lo que sucede es que «círculo-cuadrado» sólo en apariencia significa algo, porque en realidad es un absurdo, es *nada*, y la nada no se puede hacer...

La dificultad radica, naturalmente, en demostrar ese paralelismo, es decir, en hacer ver que un mundo sin mal –un mundo-finito-perfecto– sería un círculo-cuadrado. Pero, si se logra demostrar, el avance en la clarificación resultará evidente y de un valor inestimable.

En primer lugar, se hará justicia a lo más profundo de la intuición religiosa que se enfrenta con el mal: Dios es bueno y no puede ser la *causa* del mal. Platón, reaccionando con su razón crítica –en un contexto donde por primera vez en la historia aparece la palabra «teología»!– contra la concepción inframoral que Homero presentaba de los dioses, lo expresó perfectamente:

«La divinidad, que en realidad es buena, no puede ser la causa de todas las cosas, como dice la mayoría, sino solamente de unas cuantas de las que les ocurren a los hombres. Pues son muchas menos, en realidad, las cosas buenas que las cosas malas. Únicamente las primeras deben atribuirse a la divinidad; la causa de las malas debe buscarse en otra parte, en otro ser que no sea divino»<sup>16</sup>.

Bien mirado, no otra es la intención decisiva del *relato bíblico del Paraíso*: mostrar que Dios, al crear, busca únicamente la felicidad del hombre; si aparece el mal, ha de tener

16. PLATÓN, *Politeia* 379 c.

*otra causa*. El relato del «árbol de la ciencia» —que, al lado de otras simbolizaciones míticas, se encuentra casi a la letra en culturas que nada tienen que ver con la Biblia— fue desafortunadamente usado para decir más cosas de las que dice. Su apertura simbólica se tomó como una *explicación racional*: el símbolo paradisiaco se interpretó como una descripción del estado real de los primeros hombres —¿dónde quedan los datos de la prehistoria?—, y el símbolo de la caída como una indicación de la *causa concreta* de la presencia del mal en el mundo —¿dónde queda la primacía absoluta de Dios, dónde su perdón, dónde el «mucho más» (Rom 5) de la eficacia de la gracia sobre la fuerza del pecado...?— No se trata, claro está, de negar la profunda doctrina del pecado original, en la que no podemos entrar en este momento. Por otro lado, nuestra explicación recogerá lo mejor del simbolismo bíblico, sin degradarlo en una lectura racionalista y sin caer en las dificultades históricas y teológicas señaladas, que hoy, por lo demás, nadie puede ni debe ignorar.

En segundo lugar, se supera el «escándalo», ya irreversible para el hombre moderno —recuérdese a Camus y a Dostoievski—, de un Dios que, pudiendo hacerlo, no quiere suprimir el mal. Y se supera sin por ello mermar su omnipotencia ni degradar su ser. Lo que esto significa se entiende perfectamente observando la reacción de Voltaire ante el terremoto de Lisboa:

«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, más que como malo»<sup>17</sup>.

Punto clave: lo que nosotros afirmamos evita el escándalo. Afirmamos que Dios «no puede» suprimir el mal del mundo, pero sin caer en la consecuencia inaceptable de un Dios limitado: «no puede» indica simplemente que el supuesto es absurdo, pues un mundo sin mal es palabrería sin sentido, círculo-cuadrado.

Aun cuando a primera vista parezca incomprensible, de este modo todo se mantiene: 1) Dios quiere, como aparece en

17. VOLTAIRE, *Dict. Phil.* 2, 1589 (cit. en A. Hügli [cfr. *infra*, nota 43], p. 685).

el relato bíblico, únicamente la felicidad del hombre, porque Dios es bueno; 2) no causa ni quiere el mal; 3) la existencia no querida, no causada y no evitable del mal no merma la omnipotencia de Dios.

Ya se comprende que tales afirmaciones suponen una inversión radical de las perspectivas y piden que nos apliquemos ya a aclarar su fundamento.

### b) *La finitud implica necesariamente imperfección*

La gran dificultad radica aquí en los espejismos de la imaginación y en la magia fascinadora de las palabras: eso que la filosofía analítica denunció como «enfermedades del lenguaje» y trató de curar —a veces con criterios demasiado estrechos— buscando el rigor y la claridad. Lo grave, para nosotros, es que, al hablar del *mundo* y del *mal*, partimos de realidades y conceptos tan amplios que ofrecen espacio para todas las trampas y hacen casi imposible la percepción de las líneas maestras.

No estará mal, pues, que partamos del ejemplo lineal y sencillo que nos ofrece el mismo círculo-cuadrado. ¿Por qué es un absurdo? La primera respuesta resulta clara: porque una cosa contradice la otra; si es círculo, no puede ser cuadrado, y viceversa. Pero intentemos dar un paso más: ¿dónde está el fundamento de la contradicción? Evidentemente, en el carácter limitado, *finito*, de toda figura como tal. Ser una figura determinada implica *necesariamente* no ser otra: tener la perfección del círculo en una figura finita significa intrínsecamente no poder tener la del cuadrado, y viceversa.

Suprimiendo la finitud, se suprime la incompatibilidad; pero *por eso mismo* se anula también la figura: hablando con rigor metafísico —cosa que no pretenden las convenciones matemáticas—, una figura no puede, por definición, ser infinita, pues se destruiría a sí misma. Para ser, la figura tiene que ser finita; consiguientemente, *por el mismo hecho de ser*, una figura concreta excluye intrínsecamente ser al mismo tiempo otra figura. Se pueden juntar las palabras —círculo-cuadrado, triángulo-cuadrangular...—, pero no se dice nada. Nadie acusará de ignorante a un matemático que «no pueda» trazar una elipse-pentagonal. Ignorante es, sencillamente, quien, llevado

por la magia de la lengua, no ve que su proposición no dice nada.

Pues bien, dado que la raíz fundamental está en la *finitud*, eso mismo vale con idéntica fuerza –aunque no resulte tan claramente visible– para cualquier realidad finita. Ser una cosa implica no ser otra; y tener una cualidad supone carecer de la contraria. El hombre no puede ser león; con lo cual gana la inteligencia, pero pierde la seguridad del instinto, la fuerza y la agilidad de la fiera (no se trata de que sea mejor o peor, sino de que, aun en lo «mejor», tiene que renunciar a aquello que él no es). El hombre que tiene las cualidades del alto carece, por ello mismo, de las del bajo; el tiempo dedicado al estudio hay que robárselo al trabajo manual; ser blanco equivale a no ser negro; ser hebreo implica no ser griego ni indio ni africano (piénsese en las consecuencias que esto tiene para la teología: Jesús, que fue la presencia de Dios para todos, tuvo que serlo de un modo particular; si perteneció a una cultura, no pudo pertenecer a otras; si estuvo históricamente en un lugar y en un tiempo determinados, no pudo estar en otros...).

Pasando de una consideración *estática* a otra *dinámica*, aparecen con más fuerza las consecuencias. Donde está un ser finito no puede estar otro; y lo que él come no puede comerlo otro. Más grave todavía: si vive, tiene que emplear energías, lo cual supone la destrucción de otros seres...; otros seres que, a medida que sube el nivel del organismo, empiezan ya a ser seres vivos. Hay algo de trágico en la necesidad interna de la vida: *mors tua, vita mea*, «tu muerte es mi vida». Ni el jainista más rígido de la India –llegan a ponerse paños en la boca para no «herir» al aire– ni el vegetariano más consecuente pueden librarse de esta ley tremenda: tampoco ellos pueden vivir sin destruir vida vegetal... e incluso animal, y a miríadas, si atendemos a los microorganismos.

¿Qué pretenden estas consideraciones elementales, que podrían prolongarse de mil modos? Pretenden allanar el camino para una intuición fundamental: que *lo finito no puede ser perfecto*. La finitud es siempre perfección a costa de otra perfección: «perfección imperfecta» por definición. Por eso no puede darse en ella el acabado perfecto, la ausencia de desajustes, la falta absoluta de fallos o anomalías. Cuando nos acercamos contemplativamente a estas profundidades, podemos sentir

el vértigo del abismo; pero acaso intuyamos también que *lo perfecto y lo infinito coinciden*.

La finitud tiene, por fuerza, las puertas y ventanas abiertas a la irrupción del fracaso, de la disfunción y de la tragedia: del mal. Un mundo-finito-perfecto es, pues, un sueño de la razón que tiene su lugar en la ensoñación mítica –mito inicial del paraíso o mito final de la sociedad perfecta, da igual–, pero que no responde ni al rigor ni a la seriedad de la vida. Un mundo sin mal es el círculo-cuadrado soñado por la nostalgia del mito o proyectado por la fantasía del deseo. (De ahí la resistencia a abandonarlo e incluso, a veces, la agresividad contra quien intenta deshacerlo...).

c) *El «mal metafísico»,  
condición estructural de los males concretos*

Como es bien sabido, Leibniz denominó «*mal metafísico*» a esta limitación intrínseca de la creatura. Si prescindimos ahora de su vinculación con el sistema y la tomamos en sí misma, esta categoría supone un reconocimiento radical de la autonomía filosófica del problema del mal y su «secularización», liberándolo *a este nivel* de las contaminaciones teológicas que lo perturban. No es casual que suceda en la entrada misma de la modernidad. De este modo, la posible inteligibilidad del mal se busca en la misma constitución de la realidad tal como se nos aparece en el mundo. (Acaso tampoco sea casual el que haya sido tan escasamente comprendida: desde la defensa religiosa o desde el ataque ateo, las discusiones están, de ordinario, demasiado marcadas por el «afecto teológico»).

Lo «*metafísico*» del «mal» no es una metáfora, sino una denominación rigurosa, puesto que radica en la esencia misma de la finitud; pretender eliminarlo supone una contradicción estricta. Sería hacer de la creatura Dios o, lo que es lo mismo, hacer In-finito lo finito (ya Leibniz decía: «Dios no podía darle todo sin hacer de ella Dios»<sup>18</sup>). En cambio, el «*mal*» cualificado por ese «metafísico» no lo es en sentido estricto: constituye

18. G.W. LEIBNIZ, *Théodicée* I, parr. 1.

más bien la *condición estructural* que hace inevitable la aparición del mal concreto.

De ahí se derivan, en efecto, el *mal físico*, como consecuencia de los inevitables desajustes de la realidad finita en su funcionamiento (lo no perfecto no puede funcionar perfectamente...), y el *mal moral*, como posibilidad inseparable de la libertad finita (una libertad finita no puede ser perfecta...).

Que el mal físico pertenece a la constitución misma de la realidad física no resulta hoy difícil de percibir, y la actual concepción evolutiva del mundo lo muestra intuitivamente: «mal de crecimiento», «mal de desorden y fracaso», lo llamó Teilhard. El mal moral es más profundo, pero se sigue con idéntica lógica: «Igual que no puede [Dios] crear un triángulo cuadrado o un palo de hierro, tampoco puede querer una libertad sin asumir el riesgo de la libertad», dice Walter Kasper<sup>19</sup> (el cual, sin embargo, manifiesta cierta reticencia para admitir con todas sus consecuencias el principio general). Se trata de una idea que se impone cada vez con mayor y más unánime claridad:

«El fundamento que posibilita el mal está en la voluntad misma, porque la voluntad es finita: en cuanto *voluntad finita*, está en desventaja con respecto al origen que la precede, y por eso tiene que superarse a sí misma en cada caso»<sup>20</sup>.

Naturalmente, en este punto se ofrece una dificultad grave: ¿no se convertiría así el mal moral en una necesidad física y, por lo mismo, no dejaría de ser *moral*? Pero en esa tensión consiste justamente la esencia de la libertad-finita: verdadera, pero «falible», como dice Paul Ricoeur<sup>21</sup>, el cual señala que éste es el motivo de que no resulte totalmente racionalizable, sino que deba expresarse y comprenderse en el registro simbólico: la «simbólica del mal»<sup>22</sup>. Y Hegel habló del «misterio de

19. W. KASPER, *Negativität und Böses* (Col. «Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft», nº 9), Freiburg i.B. 1981, p. 177 (traducción castellana en curso).

20. W. POST, «Teorías filosóficas sobre el mal»: *Concilium* 56 (1970), p. 426.

21. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité* I: «L'homme faillible», Paris 1960 (hay traducción castellana: Madrid 1969).

22. *Ibid.*, II: «La symbolique du mal».

la libertad», sin escapar a la dureza de la paradoja: «Con este aspecto de la *necesidad del mal* está también absolutamente unido el hecho de que este mal está determinado como lo que necesariamente *no debe ser*»<sup>23</sup>.

Acaso estas reflexiones resulten demasiado abstractas y no fácilmente controlables. Con todo, son de un enorme realismo, porque no parten de una lógica *a priori* (en este sentido, tomando pie en Leibniz, se alejan decididamente de él), sino que tratan de comprender lo real partiendo de lo real mismo: vemos que, *de hecho*, la realidad física produce desajustes y tragedias, y que la libertad finita origina culpas y miserias; y desde ese hecho buscamos su inteligibilidad, encontrándola en la finitud. Muy conscientemente, prescindimos de los juegos lógicos de lo posible: «podría haber un mundo en el que...»; «podría Dios organizar una libertad finita que, pudiendo escoger el mal, de hecho no lo escogiese nunca...»; «podría crear un mundo con menos mal, con mucho menos mal, con ningún mal...»

La verdad es que en este tipo de cuestiones la mente humana carece de agarraderos fiables y resbala irremediabilmente hacia el no-sentido. Por eso tampoco planteamos la cuestión –por ilegítima– del *mejor de los mundos posibles*. Basta con lo dicho: cualquier mundo –si es que esta insinuación de pluralidad tiene sentido– tendría siempre que ser finito y, por lo tanto, no perfecto, abierto al mal; acaso podrían cambiar los modos y las proporciones, pero la «estructura metafísica» sería exactamente la misma, e idéntico sería el problema.

De hecho, resulta curioso comprobar cómo la visión de que un mundo finito comporta por necesidad intrínseca la presencia del mal va ganando, lenta pero inexorablemente, el asentimiento general. Lo que sucede es que no raras veces se manifiesta un extraño pudor o un inconfesado temor a seguir la lógica de la afirmación hasta el final: tal vez por no estar suficientemente clarificados, se alzan los fantasmas del miedo para atentar contra la grandeza o el carácter absoluto de Dios.

23. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. de H. Reichelt), Freiburg i.B. 1972, pp. 127, 128.

Ya dijimos que es más bien lo contrario, y ahora trataremos de mostrarlo más en concreto.

#### 4. El dilema auténtico: ¿vale la pena un mundo finito?

Sería ingenuo pensar que por situar el fundamento del mal en la finitud del mundo, mostrando así que no es algo que Dios quiera o «permita», ya está todo resuelto. El misterio del mal continúa. Pero algo fundamental sí que se ha conseguido: situarlo en su lugar verdadero. No se trata de preguntar por qué creó Dios un mundo malo, pudiendo haberlo creado bueno, sino *por qué, sabiendo Dios que el mundo, al ser finito, implicaría necesariamente el mal, lo creó a pesar de todo*. Aquí está la cuestión: ¿valía verdaderamente la pena la creación del mundo al precio enorme de sus males, sus catástrofes, sus sufrimientos y sus tragedias? En definitiva, volvemos al realismo más sencillo y elemental: ¿vale el mundo la pena?

Aunque, tal vez, no todos lo vean a primera vista, este nuevo modo de preguntar cambia de nivel el planteamiento y lo sitúa en su verdadero lugar. Tanto respecto de Dios como de nosotros, esa pregunta posee un carácter implicativo que lleva al fondo de las actitudes. De cómo se responda dependerá el posicionamiento último y radical ante el misterio.

##### a) *Mirando del mundo a Dios*

Empecemos por nosotros. La cuestión de si vale la pena el mundo puede parecer abstracta, pero en realidad toca lo más concreto y coincide con la aceptación o el rechazo del misterio que somos nosotros mismos como creaturas. En rigor, no puede haber una respuesta de transparencia total, y la argumentación teórica amenaza con enredarse en propuestas y contrapropuestas sin fin. Optimistas y pesimistas tienen aquí el mutuo desafío; y entre ellos caben mil posturas intermedias

Con todo, fuera de situaciones claramente patológicas en el individuo —caso de los suicidas— o de hondas crisis de valores en la sociedad —cambios de época, existencialismos...— en que

parece eclipsarse el «coraje de existir»<sup>24</sup>, el hombre escoge la vida. Aunque Bayle y Voltaire afirmen que pocos hombres volverían voluntariamente a recomenzar la vida, y Kant llegue a afirmar que, *de hecho*, nadie, ni el individuo ni la humanidad, quiere seguir viviendo, el dato evidente de que los hombres y las mujeres se aferran a la vida y continúan engendrando hijos constituye una especie de *referéndum* perpetuo y universal a favor del «sí al mundo», a pesar de todo. Cuando Platón, a la cabeza de toda una larga tradición, define el mal como «lo contrario del bien» (*Teeteto* 176a), está señalando la primacía en el ser de lo positivo sobre lo negativo. Leibniz supo expresarlo intuitivamente cuando dijo que, después de todo, «hay más casas que prisiones»<sup>25</sup>.

Claro que cabe argüir en contrario y señalar que el aferrarse a la vida obedece, antes que nada, a instintos ciegos que pueden quedar barridos por la lucidez. De hecho, hay gente que vive agobiada y parejas que se niegan expresamente a engendrar hijos. Y cuando la presencia del mal se hace sofocante, nadie puede dispensarse de escuchar con todo respeto las razones de lo negativo:

«Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede por menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino»<sup>26</sup>.

Téngase muy en cuenta que el problema así planteado no incluye aún la cuestión de Dios, sino que remite directamente al mundo, preguntando si, tal como se presenta, tiene justificación. Es decir, que a este nivel se trata de una *cosmodicea*, no aún de una *teodicea*. Cosmodicea que sólo tiene sentido, por lo demás, si se prolonga en una *historiodicea*, esto es, en la justificación del mundo en cuanto mundo de los hombres que intentan realizarse en la gloria y en la miseria del tiempo.

24. Cfr. P. TILLICH, *The Courage to Be*, London-Glasgow 1952 (trad. cast.: *El coraje de existir*, Barcelona 1973 [3ª ed.]).

25. Cfr. referencias sobre Bayle, Voltaire, Kant y Leibniz en J.P. JOSSUA, *Op. cit.*, pp. 45, 341.

26. Th.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, p. 361.

Personalmente, me inclino a pensar que en el mundo y en la historia nos brilla, *a pesar de todo*, la presencia del sentido, más fuerte que el no-sentido. Pero comprendo que muy difícilmente puede sustentarse en sí mismo ese sentido frente a los embates del mal si una Presencia más abarcante y poderosa no aporta los datos de una superior integración. Ahí, pero *sólo* ahí, debe plantearse la cuestión de Dios.

Cuestión que, como dijimos, puede afrontarse en una doble dirección. La primera –que es la que acabamos de insinuar– va del «mundo-con-mal» a Dios, y se pregunta si semejante mundo no postula, para su inteligibilidad, un Dios que lo garantice más allá de los datos que ofrece la pura inmanencia. Lo cual equivale a retorcer la argumentación que, apoyándose en el mal, desemboca en el ateísmo. Algo muy serio, aunque inusual, si bien ya lo dijo Santo Tomás: *si malum est, Deus est*<sup>27</sup>, «si hay mal, existe Dios». Pero ahora nos interesa más la segunda dirección, la que va de Dios al «mundo-con-mal»: ¿cómo pudo Dios determinarse a crearlo?

### b) *Mirando de Dios al mundo*

Llegamos así al núcleo del «quiere, pero no puede». *A priori*, y aun manteniéndonos todavía a nivel no de fe estricta, sino de «teología natural», cabe ya afirmar que, si Dios crea el mundo sabiendo todo el mal que ello necesariamente comporta, es porque, en definitiva, vale la pena. Dios, como Absoluto, no precisa de nada; el egoísmo está intrínsecamente excluido de su actuación. Si crea, sólo puede hacerlo por el bien de la creatura; lo cual implica la imposibilidad de que el mal tenga la última palabra. Luego, de algún modo –el que sea–, el mal, que se impone por la finitud de la creatura, tiene que estar, en última instancia, bajo su control.

A nivel racional, difícilmente puede avanzarse más. Pero lo avanzado no es poco, y puede cambiarlo todo. Tratemos de sintetizar, para concluir. Si Dios crea, no puede crearse a sí mismo: tiene que crear un mundo finito. Pero si el mundo es finito, comporta necesariamente el mal: al concepto de mundo

---

27. *Contra Gentes* 3, 71.

finito pertenece en la historia la presencia del mal. En este sentido, *si Dios se decide a crear*, «no puede» evitar dicha presencia (como «no puede» hacer un círculo-cuadrado). Ahora bien, si se decide, sólo puede hacerlo por amor a la creatura, y sólo el bien puede querer para ella. Lo cual significa que la existencia vale la pena para ésta y que, por lo tanto, el mal no puede destruirla: el mal es impedimento, pero no definitivo.

Síguese aún una consecuencia que conviene explicitar, pues tal vez sea la que mejor aclare todo el significado del «no puede» como inversión radical del planteamiento. El mundo no es algo estático, sino algo en trance de realización: la creatura es, constitutivamente, ser carencial a la búsqueda de la plenitud (el hombre, con su apertura infinita, constituye la prueba suprema y más palpable). Visto desde el Creador —de algún modo tenemos que hablar—, esto significa que Dios crea en vistas a la realización máxima de la creatura. Por lo mismo, toda su fuerza va a estar aplicada a ayudar a ésta para que, en lo posible, lo consiga. Es decir, que Dios está del lado de la creatura y en contra de los límites que tienden a frenar su expansión: está luchando en ella y con ella contra todo lo que la oprime, la hiere, la distorsiona... *Dios está del lado de la creatura y en contra del mal.*

Esto, tan simple, constituye una auténtica «revolución copernicana» en el problema del mal. Si lográramos comprenderla, sentirla y «realizarla», cambiaría todas las preguntas y transformaría de raíz nuestro modo de relacionarnos con Dios cuando nos vemos acosados por el sufrimiento, la maldad o el absurdo. Cambiaría incluso nuestra lectura de la Biblia y de su revelación, ordenando todos los datos bajo una nueva perspectiva.

Justamente esta afirmación introduce la parte teológica de nuestras reflexiones. Porque resulta evidente que cuanto acabamos de decir está en la frontera misma de lo alcanzable por la razón. Para una comprensión creyente, la *verificación definitiva* de su verdad, la seguridad de que no se trata de un hermoso sueño de nuestro deseo, sólo puede venir de la revelación. Una vez más, no queremos ocultar la presencia del «círculo hermenéutico»: estamos convencidos de que el razonamiento anterior tiene legitimidad «racional» y, como tal, puede someterse a la discusión; pero no estamos ya tan seguros de que habría-

mos sido capaces de descubrirlo si la experiencia creyente no hubiera orientado nuestra mirada en esa dirección. Y creemos también que lo que vamos a decir de la revelación bíblica responde a la objetividad de los textos; pero es muy probable que no habríamos logrado hacer esa lectura si «racionalmente» no hubiéramos partido de la perspectiva enunciada.

## 5. El Dios de Jesús ante el mal del mundo

En este punto, pues, nuestro discurso se hace expresamente cristiano. Se remite a esa experiencia que fue fraguando en la tradición bíblica y culminó de modo definitivo en Jesús de Nazaret y en su destino. Ya se comprende que no cabe entrar ahora en análisis detallados, ni sería bueno repetir cuanto llevamos dicho –sobre todo en el capítulo anterior– acerca de la bondad de Dios. Dándolo por supuesto, trataremos de ordenar los datos más relevantes y destacar aquellos que ofrezcan alguna novedad para nuestro tema.

### *a) Dios como Salvador en el Antiguo Testamento*

1. Cuando uno se introduce metódicamente en el estudio de la problemática en torno al mal en el Antiguo Testamento, sorprende la enorme oscuridad y los siglos de angustia que lo envuelven. Nos encontramos ante una dura y prolongada «lucha con el misterio»<sup>28</sup> que no logra una mediana claridad hasta muy poco antes del nacimiento de Cristo. Pero tal circunstancia sólo podría constituir un escándalo para quien tuviera una concepción ingenua de la revelación como algo «dictado» por Dios<sup>29</sup> sin tener en cuenta las posibilidades concretas del hombre en su historia; en cambio, eso sí, hace sentir la seriedad del problema y, digámoslo así, el supremo «respeto» de Dios ante el mismo.

---

28. Cfr. J. ALONSO, *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultraterrena*, Santander 1966 (excelente panorama sintético).

29. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *A revelación de Deus na realização do home*, Vigo 1985, espec. pp. 9-36.

Con todo, la dirección fundamental, la actitud que la experiencia bíblica va descubriendo como propia de Dios, aparece con nitidez.

De hecho, la liberación de Egipto como acontecimiento fundante de toda la tradición —en cuanto que recoge todo lo anterior y abre una nueva historia— pone en el meollo mismo de la comprensión de Dios su carácter de *liberador*. Y «liberador» significa, justa y precisamente, que se pone del lado del sufrimiento del hombre y en contra del mal que lo oprime y lo limita.

2. Mantener en su pureza y consecuencia esta visión era, naturalmente, muy difícil. Los prejuicios, la dura crónica de fracasos y catástrofes, la continua proyección sobre la imagen de Dios de los instintos humanos de poder y de venganza, las ideas ambientales, los símbolos y mitos del entorno religioso-cultural..., todo se conjuraba para oscurecer la evidencia central. Sin embargo, cabe interpretar el avance de la fe yahvista como una progresiva recuperación de esa evidencia, liberándola de sus deformaciones y profundizándola hacia adelante. Dios va quedando limpio de todo terror «demoníaco» para ser descubierto como «aliado» y —sobre todo en los profetas— como promotor ético de la justicia, como amor al hombre e incluso —ya en Oseas (11,8-9)— como perdón incondicional.

El simbolismo del «paraíso», que a tantas falsas interpretaciones dio lugar en este contexto, está en esta misma línea, como ya hemos indicado más arriba. Muestra que la intención de Dios al crear al hombre fue únicamente la felicidad plena de éste. Felicidad, como meta final, a través del necesario desenvolvimiento de la historia, con sus atascos y sus dificultades; pero meta *real* perseguida por Dios con la tenacidad del amor. Y resulta bien curioso comprobar cómo, «a lo largo del Antiguo Testamento, el tema del paraíso deja de utilizarse para hablar sólo de los comienzos, y pasa progresivamente a ponernos en contacto con el porvenir»<sup>30</sup>. Algo que ya había visto agudamente Hegel y que la teología actual, con la visión aguzada por la nueva sensibilidad evolucionista, admite práctica-

30. F.L. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, p. 193.

mente como bien común: *la protología es la escatología*<sup>31</sup>; es decir, la narración de los comienzos profetiza la plenitud del fin; la saga del Génesis desvela la gloria del Apocalipsis, conquistada a través del sufrimiento de la historia<sup>32</sup> y representada por el Cordero, a un tiempo glorioso y degollado (Ap 5,6).

Para una hermenéutica no estrecha, que contemple los detalles de la tradición desde el movimiento del conjunto, incluso las ideas de castigo y expiación, de juicio y amenaza, adquieren el sentido fundamental de exhortación pedagógica: en su fondo último responden a la experiencia profunda de un Dios percibido únicamente como Salvador. El «no quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva» de Ezequiel (33,11) abre un arco de misericordia gratuita que se cierra en el joánico «no envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que por El sea salvado el mundo» (Jn 3,17; cfr. el texto no seguro, aunque profundamente cristiano, de Lc 9,56: «porque el Hijo del hombre no vino para condenar las vidas de los hombres, sino para salvarlas»).

3. En la etapa final del Antiguo Testamento, el misterio, planteado incorrectamente desde el esquema de la retribución —el mal como consecuencia del pecado— y oscurecido por la ignorancia de la vida futura, se hace críticamente agudo. Pero, aun así, el Dios intuido como amor impide que «resbalen los pies» del justo, ya al borde de la desesperación (Sal 73,2), porque en la oscuridad misma se siente acompañado por el Dios que le «toma de la mano derecha» (v. 23).

Y en el propio libro de Job, donde la crisis lleva casi a la blasfemia y donde la luz de la revelación no logra romper el velo de la ignorancia humana, Dios se pone del lado del que sufre. No condena a Job, que le acusa en su desesperación, sino a los amigos, que lo «defienden» presentándolo como el que castiga. Dios eleva el problema por encima del «planteamiento

---

31. Cfr. K. RAHNER, «Reflexiones sobre antropología y escatología», en *Mysterium Salutis* II, Madrid 1977 (2ª ed.), pp. 341-352.

32. G.W.F. HEGEL, *Philosophie der Religion* II (ed. Suhrkamp, 17), Frankfurt a.M. 1969, pp. 74-79.

judicial»<sup>33</sup>, negando así su participación activa en el mal del hombre y remitiendo a éste al Misterio de lo real.

Sucede como si, a la espera de mayores luces –no accesibles en aquel momento histórico–, zanjara bruscamente la falsa solución negando el supuesto que todo lo envenena: por lo menos, que quede claro que él, Yahvé, no quiere el mal. Las dos respuestas de Job simbolizan la nueva situación: «yo pongo la mano en mi boca» (40,4), reza la primera, como rompiendo el discurso que inculpa a Dios atribuyéndole el mal; «tan sólo de oídas te conocía; ahora te han visto mis ojos» (42,5), dice la segunda, como remitiéndose confiado a su misterio, sabiendo ya que de El no puede venir el mal.

Hay que aludir, finalmente, a los poemas del Siervo Sufriente. Tampoco en esta figura se descorre aún el velo, pero, de un modo ya claro e inequívoco, quien aquí sufre no está al otro lado de Dios, sino con Dios; o, mejor, Dios está con él, identificado con su dolor y con su trabajo, apoyándolo frente al mal que lo envuelve: «mi Dios es mi fuerza» (Is 59,5); «mirad, el Señor viene en mi ayuda: ¿quién me condenará?» (Is 50,9).

En la culminación de la crisis, en la punta más aguda del sufrimiento y de la fidelidad, se está dando el cambio radical. Todo sigue oscuro, pero ya empieza a comprenderse que Dios sólo puede estar en la zona de la luz: el mal está al otro lado, en las tinieblas, contra el hombre y contra Dios. Pero la comprensión definitiva de esto pertenece ya al último paso: a la hoguera de la resurrección frente al abismo de la cruz. Una vez más, la claridad final hemos de buscarla en el Dios de Jesús.

### *b. Dios como Anti-mal en la acción y en el destino de Jesús*

1. Cuando se llega aquí por el camino que acabamos de recorrer, hay una cosa que asombra profundamente: la capacidad que tienen los prejuicios para impedir ver lo evidente. ¿Cómo, si no, se explica que, con el Evangelio a la vista, se mantuviese –y se siga manteniendo– durante tanto tiempo el

---

33. Cfr. el comentario de L.A. SCHÖKEL en (L.A. Schökel - J.L. Sicre) *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid 1983, pp. 557-558, 224-226.

supuesto de un Dios que, pudiendo, no quiere evitar el mal? Se admite la total identificación de Dios con Jesús, de modo que, por la unión hipostática, afirmamos que cuanto dice y hace Jesús lo dice y lo hace Dios: El es su revelación definitiva, «su sí sin vuelta de no» (cfr. 2 Cor 1,19-20). Jesús aparece en toda su vida y su conducta compadeciéndose de los que sufren, defendiéndolos de quienes los oprimen, luchando contra el mal, hasta el punto de dar por ello su vida. Y, a pesar de todo, se sigue con la vieja idea de que Dios «puede y no quiere». ¿Es que alguien, mirando a Jesús, puede atreverse a afirmar que, pudiendo, no iba El a barrer el mal del mundo? Entonces, ¿no es en El donde se nos revela el corazón de Dios?

Sería horrible que estas preguntas sonasen a retórica. Pero de alguna manera hay que resaltar la «injusticia» que se le hace a Dios al deformar su revelación, no acabando de verla como lo que es: amor puro y salvación incondicional que no «envía» el mal al hombre, sino que se compadece de él y padece con él.

Esto resulta tan evidente que, en realidad, no necesitaría glosa alguna. Tanto sus *palabras* como, sobre todo, sus *obras* son una continua proclamación de Dios como el Anti-mal, como el que llega a la humanidad para romper el dominio absoluto de todas las fuerzas que la esclavizan y atormentan.

2. ¿Qué otra cosa significa la proclamación de la llegada del Reino?: con «el dedo de Dios» (Lc 11,20) son expulsados los demonios, símbolo omnicomprendido de todo cuanto se opone al bien del hombre. La predicación de la «buena noticia»; la invitación a la confianza incondicional en Dios; el anuncio de su ser como Padre –*Abbá* como abismo insondable de amor y solicitud activa–; el perdón que comprende y no tiene límites; el padre que no sólo no impone los males de la vida, sino que espera con los brazos abiertos al hijo descarriado en las regiones de la pérdida del sentido, de la explotación por los poderosos, de la necesidad física –disipación insensata de los bienes, privación del salario, hambre de la comida misma de los cerdos–, y que espera únicamente a introducirlo en la alegría de la casa y de la fiesta...

En esta perspectiva, el anuncio del Reino que se acerca y se hace ya presente enlaza maravillosamente con la profecía del Génesis: lo que allí era anuncio remoto empieza aquí a ser

realidad efectiva, primicia que se deja sentir en la anticipación de los «signos». El poder del mal aparece quebrado por el poder de Dios; lo que estaba implícito se explicita ahora sin ambigüedad: Dios contra el mal, a fin de llevar al hombre a la plenitud final para la que fue creado. La intención de la creación brillará entonces en todo su esplendor: «El enjugará las lágrimas de sus ojos: ya no habrá muerte ni luto, ni llanto ni dolor, pues lo de antes ya pasó» (Ap 21,4).

Jesús, pues, que no elabora «teorías» sobre el mal, lo sitúa inconfundiblemente en la verdadera perspectiva: como el enemigo del hombre y, *por lo tanto*, al otro lado de Dios, el cual, a favor del hombre, lo combate. Pero, más allá de su palabra y de su obra, aparece con claridad meridiana en su propio *destino*. Jesús constituye la demostración palpable e irrefutable del carácter forzoso del mal como consecuencia inevitable que Dios «no puede» impedir, si es que desea de veras que la creatura exista y sea ella misma; pero es también la demostración de su derrota definitiva, la prueba de que el mal no tiene la última palabra y de que, por ello, el mundo vale la pena.

3. También ahora conviene volverse a lo elemental, abrir los ojos para ver lo que está delante. Cuando vemos a Jesús machacado por el sufrimiento y sometido a la injusticia por la maldad de los hombres, ¿podemos pensar que eso lo «manda» Dios? ¿Cómo, si «pudiera», no iba el Padre bueno a evitar la horrible tragedia del «Hijo bienamado»? El que pudieran excogitarse teorías para anular tal evidencia indica el enorme poder de los prejuicios en juego; el que ciertas expresiones del Nuevo Testamento que *parecen* insinuar lo contrario se convirtieran en principio interpretativo, anulando la fuerza de la corriente central de toda la revelación, muestra cuán difícil resulta mantenerse fieles a la intuición de Dios como amor. Pero la monstruosidad de ciertas teorías a que conduce esa postura –Dios *exigiendo* la sangre de Jesús como *precio* de su perdón– demuestra la deformación radical del proceso.

El daño que en este sentido hizo la teoría de San Anselmo<sup>34</sup> –necesidad de la muerte de Jesucristo para reparar el honor

34. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* II, Einsiedeln 1962, pp. 219-236; *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980, pp. 235-241; G. GRESHAKE, *Gottes Heil - Glück des Menschen*, Freiburg i.B. 1983, pp. 80-104.

de Dios— resulta incalculable, aun teniendo en cuenta sus atenuantes en el contexto de la concepción medieval del honor. Por eso mismo resultan increíbles ciertas afirmaciones que, partiendo de Lutero, perviven en grandes teólogos protestantes actuales (y de un modo menos crudo, pero asimismo inaceptable, en algún católico como von Balthasar): que en la cruz es el propio Padre quien está descargando su ira contra Jesús, el cual sufre así el castigo a nosotros destinado, convirtiendo de ese modo en asunto «entre Dios y Dios»<sup>35</sup> lo que es claramente un asunto entre Jesús, unido a Dios, y las fuerzas del mal.

Si no conociéramos la intención de fondo que anima estas teorías —mostrar la gratuidad absoluta de la gracia y la horrible gravedad del pecado—, habría que acusarlas de blasfemas. En la cruz, Dios no está contra Jesús —¿cómo iba a estar el Santo contra el Inocente, el Padre amado contra el Hijo querido y obediente?—, sino que está a su lado, apoyándolo y sufriendo con El, dándole la razón a su inocencia contra los que en su nombre —«¡iha blasfemado!»: Mt 26,65— se hacen instrumento del mal. Cuando lo resucita de entre los muertos y lo llena de su gloria, no proclama otra cosa, pues lo que hace es reivindicarlo, ante toda la historia, frente a cualquier posible equívoco.

4. Con razón, el cristianismo ha visto siempre en la dialéctica cruz-resurrección la clave decisiva de su propia experiencia. La *cruz* evidencia el carácter forzoso e inevitable del mal en la historia. Si Jesús quería permanecer fiel a su conciencia y a su mensaje, tenía que afrontar las consecuencias: la violencia maligna de los que se levantaban contra El y contra Dios. Jesús no muere por su gusto, sino que afronta —¡angustiado! (cfr. Mc 14,33 = Mt 26,37)— el que lo maten, porque no tiene otra alternativa si no quiere negarse a sí mismo y su misión (el caso de Oscar Romero es una entre tantas —¡también de no creyentes!— ilustraciones recientes de lo mismo). Por su parte, el Padre no quería que le matasen a su Hijo, pero no podía evitarlo sin anular la libertad de la historia y, en definitiva, la consistencia misma de la creación.

---

35. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*. Salamanca 1975, p. 216.

Sin embargo, en ese carácter forzoso del mal se va a manifestar el otro polo de la dialéctica: la *resurrección*, la cual no niega la cruz ni suprime su presencia en la historia, sino que la incluye en un horizonte más amplio que la relativiza, quiebra su fuerza y la vence, en definitiva. La resurrección introduce un dato fundamental: lo que se ve de inmediato, las relaciones de fuerza que se imponen en la historia controlable por el hombre, ni lo es todo ni es lo último y más importante. Jesús, derrotado sin remedio en la visibilidad histórica, confía a pesar de todo, porque sabe que en un contexto más amplio –en el único contexto definitivamente verdadero– la derrota no es cierta. Es *real*, porque él quería seguir ayudando y predicando a la gente; pero no es *total*, porque sabe que el destino último, tanto de El como de la humanidad, está en las manos del Padre. Y en ese destino Jesús tiene la razón.

La resurrección demuestra que ni el sentido ni la realidad de su vida pudieron ser destruidos. Todo lo contrario: quedaron definitivamente afirmados e infinitamente potenciados: en El –resucitado en la gloria, en la fuerza y en la felicidad de Dios– se cumple el proyecto creador de plenitud y felicidad para el hombre. Más aún: en la misma historia empírica, su acción sigue actuando en contra del mal y en favor del hombre: en el impacto sobre los mismos que lo habían derrotado, en la memoria de sus discípulos y en el movimiento que en ella se apoya y de ella se alimenta; memoria que es presencia activa desde Dios, misteriosa pero real (eso querían enseñarnos las apariciones del Resucitado y su promesa de estar siempre con nosotros; eso presuponemos cada vez que en la oración o en la praxis del amor vivimos desde El nuestra vida [recuérdese a Pablo: «es Cristo quien vive en mí»: Gal 2,20]).

Por eso la resurrección le da la vuelta a todo el problema del mal, que ahora queda, paradójicamente, iluminado como misterio máximo del amor y de la fuerza salvadora de Dios. Intentemos verlo como final de nuestra reflexión.

## 6. La inversión radical de las perspectivas

### a) *El mal como lugar de la revelación suprema del amor*

1. Si hasta aquí hemos tratado de acoger en todo su rigor la seria dureza de la dificultad, ahora llega el momento de

abrirnos cordialmente a la gloria de la respuesta. Porque, en verdad, desde la nueva visión global que la resurrección hace posible, *lo que antes era objeción* o, por lo menos, interrogante angustiado frente a Dios *se convierte ahora en revelación del amor* y en admiración ante su grandeza insondable.

Claro que ello únicamente es posible si de algún modo se accede a la experiencia viva de ese amor y de su promesa. Algo que va en la dirección de lo que San Pablo quiere expresar cuando afirma: «...pues pienso que no hay comparación entre los padecimientos de la vida presente y la gloria venidera que se va a revelar en nosotros» (Rom 8,18). Cuando esto se vive en la experiencia, el desequilibrio es tan grande que hasta se puede exclamar: «¡Más aún: nos gloriamos incluso en las tribulaciones!» (Rom 5,3), pues son signos de la «esperanza que no falla» (Rom 5,5). Contra esto nada puede la misma dureza de la vida: «Los sufrimientos pasajeros y leves nos preparan una gloria eterna, por encima de toda medida» (2 Cor 4,17). Y es que el mal, con toda su real y dura oscuridad, queda envuelto y vencido en la confianza de una luz más poderosa: «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y del conocimiento de Dios!» (Rom 11,33).

2. Pero esto es tan sólo un paso hacia *una inversión más radical*. Por amor, para entregarle esa plenitud al hombre, a todo hombre, crea Dios el mundo. El, que *es y vive* la plenitud, sabe que nada más grande puede haber; que el poder participar en ella constituye la felicidad y el gozo supremos; por eso la quiere dar, porque, pase lo que pase, nada puede anular el valor de la existencia como condición de posibilidad de dicha participación. A fin de conseguir ese bien para *otros*, está *El* dispuesto a pagar el precio que sea necesario, incluso el de asumir sobre sí la «responsabilidad» de crear un mundo que, al ser finito, comporta necesariamente la carga terrible del mal.

Un mal que afecta directamente a su creatura, pero que *El* com-padece como Padre: por el bien de la felicidad total, acepta con dolor de Padre el sufrimiento de la historia, que constituye el camino inevitable (renunciar a dicho sufrimiento equivaldría a «escoger» la nada, a no dar a nadie su felicidad). Un mal que incluso puede comportar la frustración –libre pero real: eso es la «condenación»– de algunos que se niegan a la

plenitud: por el bien de los que quieren soportar la perdición de los que se niegan. (*Con verdadero dolor de Padre*: por eso habría que ser muy cautos al hablar del «infierno» como algo que impone Dios<sup>36</sup>, cuando sólo puede ser algo que también El sufre por respeto a la libertad de la creatura; también esto —concibase como se conciba— es un mal que Dios «no puede» evitar).

Da cierto pudor hablar así de Dios, pero no tenemos otros recursos. Lo importante sería que lográramos situarnos en la perspectiva auténtica. No ya «pedirle cuentas» a Dios por el mal del mundo, sino *asombrarnos* ante la infinita generosidad de quien sufre el mal por amor al bien de las creaturas. La imagen que de algún modo podría aproximarse a esto sería la del hombre y la mujer auténticos que por amor llaman hijos a la existencia, sabiendo lo que ésta comporta: ¿les pide alguien cuentas por la enfermedad de sus hijos?; ¿no se les supone, más bien, junto a ellos, com-padeciendo con ellos, ayudándoles a superarla? Sólo el prejuicio imaginativo y anti-cristiano de un Dios que «no quiere» —porque «podría» hacer el círculo-cuadrado de un mundo perfecto— explica el que haya muchos que no vean aún que es eso exactamente lo que la mejor tradición bíblica está queriendo decirnos de Dios: «¿Puede una madre olvidarse de su hijo (...)? Pues aunque ella se olvide, yo no me olvidaré de ti» (Is 49,15).

3. Desde Dios, el mal únicamente resulta comprensible como «el precio del amor»<sup>37</sup>, la terrible condición que el Creador tiene que soportar para que sea posible la felicidad de la creatura. Una idea que, por lo demás, no está ausente en la tradición. Con su estilo abstracto, y sin sacar todas las consecuencias, ya lo dijo Tomás de Aquino: «Dios ama más el mayor bien, y por eso prefiere la presencia de un bien mayor que la ausencia de un mal menor»<sup>38</sup>. De un modo más vital lo expresa Romano Guardini:

36. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Recupera-la salvación*. Vigo 1977, pp. 71-75 (trad. cast.: Ed. Encuentro, Madrid 1979, pp. 68-72).

37. Cfr. G. GRESHAKE, *Der Preis der Liebe*. Freiburg i.B. 1982 (2ª ed.).

38. *De Verit.* 5, a.5, ad 3.

«Con toda evidencia, lo infinito es tan importante para El que “osa” esta posibilidad. Esta es la “osadía” de Dios, la misteriosa osadía en la que sólo con supremo respeto se puede pensar; pero entonces aparece que la “seriedad” de esta osadía consiste en que el Creador “desde el primer momento” asume la responsabilidad del acontecimiento del mal a través de *su* creatura»<sup>39</sup>.

Y von Balthasar llega a hablar de una «tragedia de Dios» a propósito de la posibilidad del fracaso de los que no se salvan. Cosa que induce en los mismos textos del Nuevo Testamento un dramatismo cada vez más trágico y sin salida:

«Más trágico no sólo para el hombre, que puede perder el sentido de su existencia, su salvación, sino también para el propio Dios, que se ve forzado a juzgar allí donde quería salvar y que —en el caso extremo— debe juzgar precisamente porque quería traer el amor»<sup>40</sup>.

Mirando ahora a la cruz de Jesús, la evidencia se hace pasmosa: ella constituye la inconfundible «marca de sangre» de esa verdad descubierta. Dios no sólo ayuda al hombre, lo empuja hacia adelante y le perdona su pecado, sino que se compromete personalmente sin reservarse nada. No se detiene siquiera ante el sufrimiento supremo: que le asesinen a su propio Hijo. «Por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación...» El mal no sólo ya no es causado —o «permitido»— por Dios, sino que es combatido por El hasta la propia sangre. Y no sólo es combatido «fuera»; es también sufrido en la propia carne para que, simultáneamente, se revele que no es maldición o castigo para quien lo padece ni es algo voluntario para Dios. Es algo que también El tiene que soportar por amor —y sólo por amor— a los hombres.

La apuesta era tan seria y la decisión del amor tan irrevocable que Dios ni siquiera dio marcha atrás ante el dilema supremo: o cortar el experimento, rompiendo la historia y anulando el mundo (a eso equivaldría el «bajar de la cruz» a Jesús), o consentir que le maten a su Hijo. San Pablo lo dice: «no escatimó a su propio Hijo» (Rom 8,32).

---

39. R. GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*. München-Paderborn-Wien 1976, p. 10.

40. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, p. 173.

Pero la inversión prosigue todavía: la resurrección muestra que en la derrota estaba justamente la victoria.

b) *Lo definitivo:*

*Dios quiere y puede vencer el mal*

1. Porque, ahora sí, ganada la perspectiva global, podemos retomar el dilema para negarlo de raíz: Dios *quiere y puede* vencer el mal. El juego de la historia, en cuanto inmediato y visible, no es todo el juego. *En la totalidad de lo real, el mal tiene desde siempre perdida la batalla.* El hombre, todo hombre, está capacitado para luchar con él; y en esa lucha tiene asegurada la victoria. Asegurada ya aquí, en cuanto que ninguna forma posible de mal —«ni lo alto ni lo profundo»: recuérdese Rom 8,38-39, comentado en el capítulo anterior— puede romper el sentido de nuestra vida, la cual es verdaderamente una vida salvada, una «vida eterna». Y asegurada de modo definitivo y completo en lo global: mirado en la integridad de su condición, en cuanto que incluye historia y transhistoria, el hombre es un ser que, por la comunión con el Dios infinito, vence y aniquila el mal. En este sentido, Walter Kasper situó perfectamente la perspectiva teológica:

«La respuesta cristiana sólo se puede entender partiendo del centro del anuncio cristiano: la victoria de Dios en Jesucristo sobre todos los poderes y dominaciones del mal; una victoria de la verdad, la justicia y el amor, que ahora está todavía oculta, pero que escatológicamente se ha de revelar un día de modo definitivo. Esta esperanza escatológica en la liberación del mal presupone en la Escritura la convicción de que Dios es, protológicamente, señor de toda la realidad. El “Deus spes” no puede ser aducido contra el “Deus creator”, como lo intenta E. Bloch»<sup>41</sup>.

También por este costado se nos abre un abismo de luz. Todo se reordena, y al «escándalo del mal» le sustituye el «milagro del bien». Ahora amanece la experiencia —porque experiencia es cuando el Evangelio entra de algún modo en la vida— de que en el orden total del ser, en la vida que se realiza

41. W. KASPER, *Op. cit.* en nota 19, p. 187.

desde la comunión con Dios, el mismo mal, permaneciendo inevitable, queda totalmente funcionalizado por la dinámica del bien: «Sabemos además que todo colabora para el bien de los que aman a Dios» (Rom 8,28).

No son meras palabras y, al menos en alguna dimensión de su vida, todo cristiano ha experimentado esta verdad. En cierto modo, la vida cristiana consiste en este aprendizaje: acogerlo todo, incluso lo negativo, como materia posible para el crecimiento hacia la plenitud definitiva. En los mejores se hace visible lo que para todos nosotros es también, aunque oscura, una realidad auténtica: «todo es gracia»<sup>42</sup>. Gracia para el cura pecador de Bernanos y gracia para la limpia inocencia de Teresa de Lisieux. Gracia, en definitiva, para cada hombre, porque para todos vale lo que, con un simbolismo que ahora tal vez podamos leer un poco mejor, había explicado magníficamente San Pablo:

«Pero de ningún modo hay comparación entre el delito y el don. Porque, si por el delito de uno murieron todos los demás, mucho más por el favor de un solo hombre, Jesucristo, la gracia y el don de Dios se desbordarán sobre todos (...) Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rom 5,15.20).

2. Peligro de misticismo escapista o de idealismo desencarnado lo hay siempre, naturalmente. Pero no es algo fatal. Y justamente esta cumbre en la contemplación del misterio remite por sí misma a la realidad –no a la teoría– como único lugar válido y legítimo. Si Dios quiere y no puede vencer al mal y, con su gracia, nos capacita para hacerlo nosotros, no cabe otra actitud cristiana que la de luchar contra él.

Luchar en las circunstancias de la vida y en la concreción de la historia, en los problemas individuales y en las estructuras sociales, en la raíz interior del pecado y en su visibilización en las realidades, relaciones y poderes opresivos. *Todo* lo que se oponga a la plenitud humana, desde la falta de pan a la de libertad, desde la ausencia de esperanza a la escasez de vivien-

---

42. La conocida frase de Teresa de Lisieux que recoge Bernanos al final de su *Diario de un cura rural*.

da, desde el desconocimiento del Evangelio a la falta de trabajo..., todo debe ser combatido, porque está al otro lado de Dios: contra El y contra el hombre. Si la perspectiva es la plenitud final, tal como la intuimos en la resurrección de Cristo, *nada* que merme al hombre, ya sea material o espiritual, cuadra con el plan de Dios.

De hecho, como ya queda indicado, Jesús no elaboró una teoría contra el mal. Luchó contra él en todas sus formas, desenmascarándolo como el anti-Dios y abriendo así nuestra esperanza. No hay otra predicación posible ni existe otro lugar de verificación para nuestra teología. Que Dios *no quiere* el mal lo tiene que demostrar la actitud de los cristianos. Que Dios *puede* vencerlo es algo que toca a nuestra praxis anticiparlo en los signos concretos de liberación.

3. Tal es, por lo demás, el destino fundamental de nuestro tiempo: «La actitud específica de la Edad Moderna ante el mal se muestra menos en su aclaración teórica que en la propuesta de medidas prácticas para su eliminación», dice A. Hügli<sup>43</sup>. Por su parte, W. Oellmüller<sup>44</sup>, buen conocedor de la «modernidad», señala que el planteamiento actual se mueve en el ámbito abierto por Kant, Marx y Freud, situándose en el terreno donde, en este libro, tratamos de descubrir el lugar radical de encuentro entre la fe y el ateísmo: el mal no es para ellos ninguna «negación de lo divino y del ser, sino la negación de lo humano por la acción culpable del propio hombre».

No es casualidad el que una de las dimensiones más vivas de la teología actual se aplique a mostrar justamente que lo específico y único de la experiencia cristiana reside en la posibilidad de dar una respuesta coherente al sufrimiento de la historia. En el destino de Jesús aparece como posible lo imposible: la «solidaridad anamnésica»<sup>45</sup> con el sufrimiento de los derrotados y hasta con los muertos. El Dios que creó por amor

43. A. HÜGLI, «Malum», en (J. Ritter - K. Gründer, eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V, Basel-Stuttgart 1960, p. 686.

44. W. OELMÜLLER, «Mal», en *Conceptos Fundamentales de Filosofía* II, Barcelona 1978, pp. 493-494.

45. Cfr. J.-B. METZ, *La fe, en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, pp. 92-95, 237-244.

le asegura a *todo hombre* la posibilidad de darle sentido a su vida; la seguridad de que, a pesar de todo, «el verdugo no triunfará sobre la víctima» (Horkheimer). Lo que en este aspecto están aportando —en el plano teórico— las teologías de la liberación y las diversas modalidades de la teología política y —en el plano práctico— el compromiso liberador de tantos cristianos resulta de una trascendencia incalculable para el destino de la fe en el mundo y, por lo mismo, de su servicio al hombre.

En realidad, las reflexiones deberían terminar aquí, abiertas verticalmente sobre el amor insondable de Dios y, horizontalmente, sobre el compromiso solidario contra todo cuanto oprime al hombre. Pero resta todavía una última objeción que conviene afrontar.

c) *Respuesta a la última dificultad:  
la salvación desde la historia*

1. Con toda probabilidad, en la mente de más de uno de los lectores habrá aparecido una dificultad que se agranda justamente con la grandeza misma de la perspectiva descubierta: si Dios, con amor gratuito, destina todo eso para el hombre, ¿por qué no se lo da ya desde el comienzo? Hasta ahora la respuesta ha sido: porque es imposible, dada la finitud de la creatura. Pero en este punto surge la contrarréplica: si es *posible* al final para la creatura *finita*, también tendría que serlo al comienzo.

Expresémoslo con palabras de Edward Schillebeeckx, un autor con el que coinciden ampliamente —cuando habla «en positivo»— las reflexiones anteriores. De él tomamos la sugestiva calificación de Dios como «el Anti-mal». Con Santo Tomás, él busca la raíz del mal en la finitud de la creatura: «Para Tomás no tiene sentido, desde el punto de vista filosófico, buscar en Dios una causa concreta, un principio o motivo del mal y del sufrimiento, los cuales, si bien no son una consecuencia necesaria de nuestra finitud, tienen en ésta la fuente principal de su posibilidad». Sin embargo, cuando llega a la encrucijada decisiva, abandona el hilo de este discurso (ya de por sí cauto y hasta ambiguo en su formulación) y argumenta así:

«La finitud no implica, por sí misma, sufrimiento y muerte. Si así fuese, la fe en una vida superior y supraterránea —que no deja de ser una vida de seres *finitos*— sería una contradicción intrínseca. Las creaturas nunca serían Dios»<sup>46</sup>.

Objeción formidable, sin duda, que además el autor ni siquiera discute, dándola por evidente. Y lo es, desde luego, en una evidencia *abstracta* y de puro principio. Pero algo falta en esa evidencia: falta justamente la mediación de la *historia*.

Que en la creatura se da la *posibilidad absoluta* de ser plena y feliz, resulta innegable (en eso nos apoyamos nosotros para afirmar que, a pesar de todo, el mundo vale la pena y que Dios creó por amor). Pero que esa posibilidad sea *actualizable* en cualquier momento, eso ya no se sigue sin más. Lo que va a ser actualizable al final no siempre puede serlo al principio. ¡Que sea posible en absoluto para el hombre comer carne no implica que pueda comerla ya un niño de pecho! Que la salvación plena sea posible al final, en la transhistoria, no quiere decir que lo sea ya en la historia.

También esto es evidente. Y hacemos a propósito la alusión al niño de pecho y a la carne. Se trata de un ejemplo de San Ireneo<sup>47</sup> (en un contexto ligeramente diferente, pero válido). Indica la necesidad del *tiempo* y de su «pedagogía» como factor esencial en la constitución de la libertad finita. El hombre se forja en el lento y entrañable madurar de la historia. Constituido de repente, instalado sin más en la claridad de la conciencia, sería un auténtico «aparecido» para sí mismo; no se poseería a sí mismo en libre conciencia; *no* sería él mismo.

2. Tal vez estas ideas suenen algo abstractas e inseguras. Sin embargo, como acabamos de insinuar a propósito de Ireneo y como lo demostró históricamente Henri de Lubac<sup>48</sup>, son ideas que siempre han sido captadas y constituyen una adquisición común: «La gran tradición, desde el comienzo de la pa-

---

46. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, pp. 711 y 818.

47. IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 38, 1.

48. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris 1946, pp. 187-321.

trística hasta Tomás y mucho más acá de él, siempre negó esto»<sup>49</sup> (la posibilidad de una libertad creada ya perfecta), comenta el P. de Lubac. Por un lado, «semejante perfección sería una perfección padecida, impuesta [*subie*]»; por otro, «la creación, incluso de un ángel intemporal, en el *estado* de una visión sobrenatural de Dios, que implica la libertad, es intrínsecamente contradictoria»<sup>50</sup>.

Difícil, acaso; pero todos podemos sospecharlo cuando se nos entreabre algo de la auténtica constitución de la conciencia finita: un hombre que apareciese de pronto ya adulto, totalmente lúcido y feliz, sería una quimera, un absurdo. De nuevo, un «círculo-cuadrado». Algo que coincide con la otra intuición fundamental: si Dios, que se mostró como amor sin reserva ni medida, no lo hizo, es porque no era posible.

Tal constatación no hace imposible la salvación. Resalta, sí, la maravilla incomprensible de su misterio: cómo, conservando la propia identidad —y, por lo mismo, la finitud y la distinción respecto de Dios—, puede el hombre sentirse plenamente realizado y feliz, más allá de todo mal. Pero intuimos la posibilidad. El misterio de la comunión personal, cuyas realizaciones más puras nos asombran ya en esta vida, entreabre la puerta. El poder maravilloso y paradójico del amor, que tanto fascinó a Hegel desde su juventud, permite entrever que la comunión con Dios hace posible esa última realización del hombre:

«Porque el amor es una distinción de dos que, sin embargo, no son en definitiva distintos entre sí. El sentimiento y la conciencia de esta identidad es el amor, ese “estar fuera de mí”: tengo mi autoconciencia no en mí, sino en otro; pero este otro (...), en cuanto que también él está fuera de sí, tiene su autoconciencia únicamente en mí, y ambos somos únicamente esta conciencia del estar fuera de sí y de la propia identidad»<sup>51</sup>.

49. *Ibid.*, p. 189.

50. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV (cit.), p. 362; cfr. para todo esto *Theodramatik* II/1, Einsiedeln 1976, pp. 195-201, con agudas referencias patristicas.

51. G.W.F. HEGEL, *Philosophie der Religion* II (cit.), p. 222.

No cometen ninguna arbitrariedad los teólogos que, a este propósito, hablan de una especie de «infinitezación» del hombre, la cual, sin embargo, no suprime la identidad, porque el don de Dios se inserta en el esfuerzo de la historia. Al revés de lo que sucede en la hipótesis de una creación en estado perfecto, lo que aquí se da es una potenciación de la propia «mismidad», de aquello que se *escogió* libremente ser. No hay, por tanto, alienación, sino implementación de lo que queremos ser, de la plenitud adivinada y deseada por nuestra más íntima y radical *saudade*<sup>52</sup>.

3. No se trata, pues, de que Dios decida hacer al final lo que podía haber hecho al principio. No decreta una espera que podría evitar. Al contrario: crea para la plenitud y hace todo lo posible para que ésta llegue, sin alienar al hombre. Por eso «apresura los tiempos», presiona con su gracia, lucha contra el mal. Pero respetando siempre la legalidad y la maduración de nuestra historia, para que, cuando llegue el final, seamos *nosotros* los que entremos en la realización plena de su comunión.

Esa comunión nos la tiene destinada ya desde el principio —tal es el significado profundo del símbolo del paraíso—, pero ha de atravesar necesariamente el espesor y el combate de la historia, realizándose en la negatividad del sufrimiento y aguantando los embates del mal. Todo eso no es su «voluntad», sino la necesidad de la finitud: la condición de posibilidad de nuestra existencia, porque sólo si existimos puede El regalarnos su felicidad. Su amor nos lo asegura como plenitud en el éxito final y nos acompaña en la vida, codo a codo con nosotros, en la lucha contra el mal.

El día en que, ante el sufrimiento de la enfermedad o la dureza de la vida, nuestra sensibilidad espontánea no reaccione diciendo: «Señor, ¿por qué me mandas esto?, ¿qué pecado cometí?, ¿por qué no lo remedias?...», sino más bien: «Señor, sé que esto te duele como a mí y más que a mí; sé que Tú me acompañas y me apoyas, aunque no te sienta...», ese día el

---

52. Acerca de este término, cfr. R. PIÑEIRO, *Filosofía da saudade*. Vigo 1984; A. TORRES QUEIRUGA, *Nova aproximación a unha filosofía da saudade*, Vigo 1981.

Dios de Jesús recuperará para nosotros su verdadero rostro: el del Anti-mal que nos sostiene y acompaña con su amor. Entonces podremos anunciar a los demás la «buena noticia» de un Dios que no sólo no aliena, sino que «con-siste» en potenciar, liberar y salvar. Entonces nuestra praxis, en el seguimiento de Jesús, cobrará su sentido en el servicio a los demás en la lucha contra el mal: en el vaso de agua individual y en el compromiso por el pan, la libertad y la justicia para todos.

A lo mejor ese día comprenderemos también una de las mejores definiciones que se han dado de Dios: *The great companion -the fellow sufferer who understands*<sup>53</sup>, «el gran compañero, el que sufre con nosotros y nos comprende».

---

53. A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York 1926, p. 532.