

La realización concreta de la esperanza: el mal desde la cruz y la resurrección

ANDRÉS TORRES Q.*

RESUMEN



El problema del mal en la vida humana y en la historia es una pregunta recurrente en todos los tiempos. La respuesta, en un mundo sacralizado, hace referencia a la acción misteriosa de Dios en el mundo, que no se puede explicar: si Dios es bueno, ¿por qué permite el mal? Si Dios es omnipotente, ¿por qué existe el mal? En un mundo secularizado, como el nuestro, la respuesta se ubica en lo intramundano, y ha de ser más radical: el mal se explica por la finitud del hombre (en este sentido no es necesario "echarle la culpa a Dios"). Sin embargo, al tratar de buscar un "sentido" al mal y a la lucha contra el mal hay varias aproximaciones limitadas: se trata de un problema práctico que se debe resolver lo mejor posible; se propone una glorificación de las víctimas ("victimización"). El compromiso de amor de Dios con el hombre y el mundo nos lleva a una visión de esperanza ante el mal que cuenta con la realidad del mal: no existe el mundo-sin-mal. Sin embargo, Dios se ha comprometido con un amor misericordioso, en la cruz y en la resurrección de Cristo, con la lucha contra el mal, su triunfo definitivo es realizado en la resurrección, y lo esperamos en la vida otro-mundana, que empieza a realizarse en este mundo.

* Docente de la Universidad Santiago de Compostela, España. Licenciado en Filosofía y Teología por la Pontificia Universidad de Comillas; doctorado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. Doctorado en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Miembro de los Consejos de Redacción de las revistas Iglesia Viva, Sal Terrae y Concilium. Correo electrónico: atorres@usc.es

Palabras claves. *Teología, mal, esperanza, Dios, cruz, resurrección.*

Abstract

The problem of evil in human life and in history is an ever recurring question. The answer in a sacral world appeals to the mysterious action of God in the world, as man cannot understand why, if God is good, allows evil. If God is allpowerful, why evil exists? In a secularized world, as ours is, the answer lies in the innwerworldly sphere and has to be more radical. It depends on man's finitude (so it is unnecessary to make God the cause of evil). However, when we try to find a «sense» in evil and to the fight against evil several limited approaches are possible: it can be dealed as a practical problem which can be solved in the best possible way; a glorification of the victims can be proposed. The loving engagement of God with man and with the world takes us to a vision of hope in the sight of evil which takes into account the reality of evil: a world without evil does not exist. However God is engaged with merciful love shown at the cross and the resurrection of Christ in the fight against evil, his final victory is present at the resurrection and we expect it in the other-worldly life, but is becoming real in this world.

Key words: *Theology, evil, hope, God, cross, resurrection.*

La esperanza como existenciarlo humano encuentra su seguridad definitiva y la plenitud de su realización cuando logra apoyarse en lo divino como su fundamento último. La esperanza cristiana lo muestra de manera luminosa al saberse apoyada en el Dios-que-crea-por-amor: personal, realista, universal, absoluta son sus características. Pero el mal sigue siendo la presencia terrible que amenaza con denunciar como mero idealismo toda esa visión. Si su amenaza no se conjura, si no logramos mostrar que su sombra inquietante no es capaz de eclipsar completamente la luz de la esperanza, todo el discurso quedará en suspenso y la "niña esperanza", como la llamaba Charles Péguy, se esconderá angustiada y no será capaz de seguir sosteniendo a sus hermanas la fe y la caridad.

LA ESPERANZA ANTE EL DESAFÍO DEL MAL

En las ponencias anteriores el mal ha sido aludido en repetidas ocasiones, pero no ha sido enfrentado de manera temática. Ha llegado el momento de intentarlo. La necesidad de hacerlo se ha comprendido así ya desde los nuevos planteamientos introducidos por la entrada de la modernidad. Kant, también en esto gran pionero, y por eso el problema del mal se hizo para él estrechamente solidario con el tratamiento de la esperanza. Y no es casualidad que haya afirmado que por eso mismo la religión es el lugar propio de la esperanza: también para él sólo apoyada en Dios puede adquirir su coherencia y solidez definitivas. Pero, como en todos los comienzos, la explicación no puede alcanzar su plena consecuencia y deja cabos sueltos que piden ser atados y prolongados por la reflexión posterior.

Dado el prestigio de Kant, esto no suele subrayarse de manera suficiente. Y, sin embargo, creo que resulta de importancia capital en un tiempo en que, como él mismo ha señalado, tampoco la religión a pesar de su “venerabilidad” puede sustraerse a los interrogantes de la “era de la crítica”. No se trata de entrar ahora en toda esa problemática. Pero, sí, me parece indispensable –y es algo en lo que vengo insistiendo desde hace tiempo– asegurar de manera más estricta y coherente el apoyo divino de la esperanza, a pesar de la dura objeción del mal. Muy en concreto, me refiero a su proclamación del “fracaso de toda teodicea” que no sea la exclusivamente “auténtica”, es decir, aquella que, dando por no válida toda fundamentación racional, se remita únicamente a la palabra revelada.

De entrada, esta actitud puede dar la impresión de favorecer a la teología y hasta de ser la salida más “piadosa”. Sin embargo, igual que sucede con todo fideísmo, a la larga acaba siendo perjudicial para la fe. Porque las objeciones de la razón, cuando apuntan a una dificultad real, una vez levantadas no se pueden acallar, so pena de minar la credibilidad de la fe. Y no cabe negar que las objeciones contra la solución religiosa del problema del mal son formidables, hasta el punto de que –como es bien sabido– Büchner lo ha calificado como “roca del ateísmo”, y autores tan sensibles como Dostoievski y Camus ven en el sufrimiento inocente –acaso la más terrible de las figuras del mal– o bien la renuncia a toda comprensión o bien la imposibilidad de creer en Dios. El famoso dilema de Epicuro –o Dios puede y no quiere evitar el mal, y entonces no es bueno; o quiere y no puede, y entonces no es omnipotente– sigue ahí para mostrarlo.

En épocas anteriores el dilema pudo ser asimilado vivencialmente a causa del general ambiente religioso que confería a la fe una plausibilidad social y una seguridad vivencial que la protegía contra los efectos últimos de la contradicción lógica. Pero hoy eso ya no es posible. Ante un problema tan grave y oscuro, no podemos aspirar a claridades totales ni a demostraciones apodícticas. Pero si no logramos mostrar siquiera la ausencia de contradicción entre nuestro reconocimiento de la presencia terrible del mal en el mundo y nuestra fe en que el Dios que lo ha creado es a la vez bueno y omnipotente, deberemos reconocer honestamente que la coherencia racional, o al menos razonable, de la fe queda amenazada de raíz. Nadie podría considerar honesta a una persona que, sean cuales fueren sus motivos, pudiendo acabar con el hambre de todos los niños del mundo, se negase a hacerlo... Y es obvio que mucho menos cabría admitir eso de un Dios al que consideramos infinitamente bueno. Por otro lado, es igualmente obvio que tampoco va por buen camino el recurso contrario, hoy demasiado frecuente, que opta por negar la omnipotencia divina.

Ya se comprende que plantear esto no obedece al gusto por preguntas ociosas o de mera curiosidad intelectual. En realidad, aquí se juega la esencia misma de la esperanza cristiana, pues quedaría minado su fundamento principal, si la serpiente de la duda se introduce en la misma idea de Dios. Sólo un Dios que nos ama sin límites y que, en definitiva, tiene poder para librarnos del mal, puede asegurar de verdad nuestra esperanza. Pero entonces es preciso mostrar que, a pesar de todas las apariencias, la presencia del mal en el mundo no contradice la fe en ese Dios. Tarea difícil, pero que en todo caso no puede ser obviada y que no hay por qué declarar imposible *a priori*, pues de ordinario la misma cultura que agrava las dificultades ofrece también nuevos recursos para afrontarlas.

UNA NUEVA RADICALIDAD

De algún modo la *teodicea* ha existido siempre, pero no es casual que como concepto preciso y aun como disciplina autónoma haya nacido en la modernidad.¹ La ruptura del "dosel sagrado" que envolvía, apenas sin fisuras,

1. Este es el sentido en el que cabe aceptar la afirmación corriente, repetida por P. Ricoeur, de que la teodicea empieza con Leibniz ("*Le mal: en défi à la philosophie et à la théologie*", en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris (1994: 211-233, en pp. 211-212). G. Neuhaus indica con buen sentido: "La acusación contra Dios, lanzada

la cultura premoderna ha mostrado la debilidad de las respuestas recibidas, poniendo en carne viva la contradicción del mal. Si antes su fuerza lógica y su impacto emocional podían quedar absorbidos por lo englobante de la vivencia religiosa y su fuerte plausibilidad social, ahora el problema quedaba al desnudo: sin tabús sociales y sin interdictos culturales. El *ateísmo*, a la vez fruto y motor, se convirtió en una alternativa real: o la respuesta se hacía plausible y coherente, capaz de romper la contradicción y abrir la esperanza, o la protesta y la negación imponían su reinado cultural.²

La *discusión Bayle-Leibniz* lo mostró con toda crudeza. Bayle, con su protesta apasionada, hizo patente que desde los esquemas de la fe tradicional las soluciones simplemente piadosas ya no resistían el embate del dilema de Epicuro. Éste se extendía ahora incluso al pecado de Adán:

Si [Dios] 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.³

Leibniz, sin cortar todas las amarras con los esquemas pasados, comprendió la necesidad del cambio. El problema del mal exigía una nueva navegación: sus excesos racionalistas y su insuficiente consecuencia en la renovación no deben ocultar la novedad: el *malum metaphysicum* situaba el problema en un nuevo plano histórico. Y fue pena que las superficialidades

contra él a la vista del sufrimiento histórico, adquiere sólo en la Edad Moderna una autocomprensión atea." (*La teodicea. "¿Abandono o pulso a la fe?"* En J. B. Metz [dir.], *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Estella (1996: 29-70, en p. 35); remite a su estudio *Theodizee - Abbruch oder Anstoß des Glaubens?* Freiburg (1994: 46-121).

2. En la base de esta discusión del problema del mal están otros trabajos más amplios; cfr. principalmente: "Mal", en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid (1993: 753-761); "El mal en perspectiva filosófica", en *Fe cristiana e sociedad moderna*, No. 9, Madrid (1986: 178-194); "Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal", "Ponerología", "Pisteodicea", en M. Fraijó y J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración*. (Homenaje al profesor J. Gómez Caffarena), Madrid (1995: 241-292). Resumido en "El mal inevitable. Replanteamiento de la teodicea", en *Iglesia Viva* 175/176 (1995: 37-69); "Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor", en *Razón y Fe* 236 (1997: 399-421). Ampliado en *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús* (Estella, 2000: 165-245).
3. "Réponses aux questions...", en *Oeuvres Diverses* III, p. 668; cit. por J. P. Jossua, *Discours chrétien et scandale du mal* (Paris, 1979: 18).

de Voltaire en este punto se alían con la rutina de las respuestas tradicionales para impedir que el problema entrase por la justa puerta que así se le abría.

Leibniz, en efecto, como lo demostró en su controversia con Clarke, al reconocer la mutación irreversible que ha supuesto el descubrimiento de la *autonomía del mundo*, no esquivó el problema de la nueva racionalidad, la cual, a diferencia de la antigua, impedía dar como inmediata la evidencia de lo divino. Pero al mismo tiempo supo sacar la consecuencia: por la misma e idéntica razón tampoco era ya evidente la atribución a Dios de los males de ese mundo. Si el mundo era proclamado autónomo, el mal ya no podía serle simplemente extrínseco; atribuirlo sin más a Dios o al diablo equivalía a negar la misma autonomía en que se apoyaba la protesta. La nueva situación exigía un nuevo planteamiento. Ya no era lícito enfrentar sin mediación la pregunta nueva, desde un mundo que se secularizaba, con la respuesta vieja elaborada en universo sacral. Epicuro tenía que ser revisado.

Y conviene notar que no es sólo el aspecto teórico el que resulta afectado. Sucede lo mismo con el *práctico*, una vez reconocida la autonomía del mundo social. Porque entonces, igual que se afirma que no es en Dios sino en la praxis humana donde se apoya el funcionamiento de la sociedad, tampoco tiene sentido remitir sin más a él los terribles males de la alienación social.

Que este cambio no se haya percibido en toda su hondura, creo que constituye el mayor *handicap* de los tratamientos actuales sobre el mal, tanto de los que defienden como de los que atacan la teodicea. La coherencia con la nueva situación secular impone para todos la necesidad de un tratamiento renovado, lo cual exige distinguir cuidadosamente un doble plano, que hace algún tiempo he tratado de subrayar empleando dos nombres distintos:

- En el primer plano es preciso afrontar el mal en sí mismo, como problema-del-mundo, en cuanto fruto del funcionamiento autónomo de sus leyes. Es la *ponerología* (del griego *ponerós*, malo), es decir, el tratado del mal como pregunta universal, previa por tanto a toda adscripción religiosa o no religiosa.
- Sobre él se sitúa el segundo plano, el de la respuesta particular al problema general. En cuanto respuesta, constituye una opción de sentido, una cosmovisión o "fe" en sentido amplio, que es preciso justificar, dando sus razones y mostrando su coherencia. Es el plano de la *pisteodicea* (del

griego *pistis*, fe), que puede ser religiosa o no religiosa, dependiendo de que cada respuesta cuente o no con Dios como elemento constitutivo.

En este sentido, hoy la *teodicea* clásica debe asumir la figura de una “pisteodicea cristiana”. Le toca, por tanto, realizar la tarea de *siempre*, mostrando la coherencia de una fe que apoya su respuesta en la confesión de un Dios-amor; pero al mismo tiempo no puede negar la inmensa herida del mal en el mundo creado por él. Y tiene que hacerlo a la justa altura del momento histórico, reconociendo por igual lo serio de las dificultades y las posibilidades de una nueva respuesta, de suerte que ésta se sitúe al mismo nivel de la pregunta actual. Algo imposible, si con lucidez crítica no se procede a un intenso barrido intelectual, que elimine los prejuicios acumulados en la larga historia del problema.

LA PONEROLOGÍA: ROMPER EL DILEMA DE EPICURO

Tal vez el mayor aporte de la distinción de planos consista justamente en que permite cuestionar la evidencia del mayor y más persistente malentendido en la historia del problema: el *supuesto incuestionado* de que el paraíso es posible en la Tierra; o, dicho con más precisión, que es *posible un mundo-sin-mal*. Porque en ese supuesto el dilema de Epicuro resulta irrefutable: o Dios quiere y no puede eliminar el mal del mundo; o puede y no quiere; o ni quiere ni puede. En ningún caso sería eso coherente con un Dios confesado como bueno y omnipotente.

Las soluciones ofrecidas, a poco que se las examine, gritan su *incoherencia*. Ni un dios finito (de Voltaire a Hans Jonas)⁴, ni un dios malvado (como el insinuado por Cioran)⁵ resultan un concepto pensable. Y el confuso recurso tradicional al “misterio” de un dios que “podría” evitar el mal, pero que por razones para nosotros inescrutables no quiere, y que, sin embargo, ama al mundo hasta el extremo de entregar su hijo a la cruz para salvarlo, tampoco resiste el menor embate de una razón liberada de la tutela teológica. Resulta demasiado evidente que ese dios sería moralmente inferior a los hombres. Muchas veces éstos gastan su vida luchando contra el mal, mientras que Dios, pudiendo eliminarlo con sólo querer, no movería ni un dedo. Por

4. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (Frankfurt, a. M. 1987).

5. *Le mauvais D miurge* (Paris, 1969: 9-26).

otro lado, argumentar con la ayuda posterior, aunque sea tan impresionante como la cruz, tampoco es válido: esforzarse por remediar, y aun compartir, un mal que se ha podido evitar llega ya demasiado tarde; y además reproduce el problema: si puede eliminarlo con sólo querer, y no lo hace, carece después de sentido su lucha dolorosa y, lo que es peor, no siempre eficaz contra él.

Tampoco vale el recurso, las más de las veces inconsciente, de esquivar el problema insistiendo en que se trata de una “cuestión práctica”, con el argumento de que lo que interesa es combatir el mal y no explicarlo. Porque entonces pasa desapercibido que la innegable dosis de verdad incluida en esa afirmación oculta la otra parte, igualmente innegable: que no es humana ni a la larga sostenible una praxis privada de sentido por una manifiesta contradicción interna. Por lo demás, este recurso incluye casi siempre una oculta complicidad con el aludido recurso al “misterio”, que acaba anulando y convirtiendo en meramente retóricas las llamadas a la responsabilidad intelectual.⁶

Esta lógica, repito, pudo quedar oculta o paliada en una cultura no secularizada; pero aparece como irrefutable en la situación actual, mientras se siga manteniendo como presupuesto la posibilidad de un mundo-sin-mal. Lo curioso es que la necesidad de revisión afecta igualmente a la postura contraria, pues tampoco resulta lógico mantenerla sin discusión, cuando se argumenta desde la autonomía mundana. En efecto, cuando se parte de un mundo autónomo, lo primero es siempre buscar en él las causas de lo que en él sucede; y no es lógico culpar a Dios..., para negar a continuación su existencia.

Por lo demás, en el fondo esto es aceptado por todos. Lo prueba el hecho de que, fuera de las consabidas y anacrónicas excepciones, mientras la pregunta se mueva a este nivel, nadie piensa hoy –al revés de lo que sucedía hasta hace muy poco– en buscar, por ejemplo, una causa sobrenatural al flagelo del sida, sea como castigo de Dios o como maldición del demonio. Cosa que vale *para cualquier mal* en el mundo, pues sabemos que para él

6. Esta impresión se confirma en cada lectura. Un ejemplo elocuente, precisamente por la alta calidad de sus contribuciones, lo ofrece la obra en colaboración *El clamor de la tierra*, antes citada: compárense las proclamas de la “necesidad imperiosa de justificar” (p. 34; cfr. 10 y 76) en los tres autores con la renuncia ulterior a afrontar el problema propiamente teórico.

siempre hay una causa concreta: podremos desconocerla, pero no la buscaremos en nada extramundano. Tampoco en Dios.

Es decir, el proceso cultural ha puesto en claro que todo mal concreto remite a una causa mundana. Por tanto, *a este nivel*, no tiene sentido acusar ni justificar a Dios: ante la peste que asola la ciudad están fuera de lugar tanto la queja y la sumisión religiosa del padre Paneloux como la protesta y la negación atea del doctor Rieux. Dicho de manera un tanto brutal: una vez sabemos que la enfermedad del niño es causada por bacilos muy concretos, ni teodicea ni ateísmo son ya *–pace Camus–* respuestas lógicas.⁷

Claro que con esto no queda liquidada toda la pregunta, pues, aun admitiendo que los males concretos tienen siempre su causa dentro del mundo, queda el interrogante ulterior acerca de si las cosas no podrían ser de otra manera, si no sería posible un mundo sin mal. Pero entonces conviene ser conscientes de dos cosas: primera, que la pregunta ha subido de nivel, haciéndose *filosófica* –¡no, todavía, religiosa!–, puesto que cuestiona el todo del mundo; y segunda, que ahora esa posibilidad ya no es el presupuesto, sino la cuestión a dilucidar. La posibilidad de un mundo-sin-mal ha perdido su carácter de herencia evidente y pasa a ser la *quaestio disputata*.

Pues bien, creo que hoy, siendo menos racionalistas que Leibniz y renunciando entre otras cosas a sus especulaciones acerca del “mejor de los mundos”, sobran motivos para darle la razón en este punto preciso. No es posible tal mundo, porque la raíz última del mal, su condición de posibilidad, radica en la *finitud*, y ésta es la condición misma de su existencia. De otro modo el mundo simplemente no podría ser, pues “Dios no podía darle todo sin hacer un dios”.⁸ Algo que vale igualmente para la *libertad* humana, pues como finita que es no puede realizarse sin culpa.⁹

7. Cfr. A. Camus, *La peste*, en *Obras completas* 1 (México, 1971). Cfr. las excelentes consideraciones de G. Neuhaus, *L. c.*, 51-68.

8. “*Essais de théodicée*”, en C.J.Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VI, reimpr., Hildesheim, 196, 121.

9. Esto lo vió también Leibniz, sin llegar acaso a la aplicación (suficientemente) expresa: “*L’ame seroit une Divinité, si elle n’avoit que des perceptions distinctes.*” (*Ibidem*: 137; cfr. 233-235). En cambio, no acaba de haber claridad al respecto en la teología: cfr. en una sola página las opiniones de K. Rahner, R. Guardini y J. B. Metz en el libro de este autor *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, (1996: 16). En cambio, desde la filosofía, K. Jaspers señala muy bien que en la culpa se trata de una “situación límite” y, por tanto, inevitable (*Philosophie II. Existenzerhellung* (Berlin-

Se trata de una conclusión que, en el fondo, está asumida por el dinamismo vivo de la filosofía moderna: “toda determinación es negación” dijera Spinoza¹⁰; y, como es bien sabido, Hegel hace de la negación el motor mismo de lo real en proceso de realización.¹¹ Pero donde hay negación, aparecen inevitablemente la carencia y el conflicto, el choque y el dolor. Revestirán características distintas según se trate de realidades físicas o de realidades libres; pero, mal físico o mal moral, la experiencia muestra que mientras haya un mundo en realización, su dura aparición ha sido, es y será inevitable.

Pensar en un mundo-finito-sin-mal equivale a pensar en un círculo-cuadrado o en un hierro-de-madera. La enorme complejidad del mundo hace que la evidencia no sea tan clara para él como para los ejemplos, porque éstos, reducidos a una sola dimensión, abren inmediatamente su evidencia. Pero la razón es idéntica, puesto que radica en la finitud: ella, igualmente válida para al mundo entero que para la más simple cualidad, es la que genera la incompatibilidad y el conflicto.

El enfoque teológico de la presente reflexión no permite una demostración más detallada. Espero que lo dicho baste para comprender lo fundamental: el dilema de Epicuro es anacrónico, pues viene de un pensamiento ya pasado; y carece de sentido, pues se apoya en un pseudo-concepto. Tiene tan poco significado preguntar si Dios quiere y no puede crear un mundo-sin-mal como preguntar si quiere y no puede hacer círculos-cuadrados.¹²

Heilderberg-New York, 1973: 246-249; cfr. 170-174, 196-200). M. Heidegger es acaso todavía más radical: *El ser y el tiempo* (México-Madrid-Buenos Aires, 1971, § 54-60: 291-328).

10. *Epistolae*, n. L (*Opera*, ed. Gebhardt, 4, 420).
11. Cfr., por ej., el Prólogo a la *Fenomenología*.
12. Aparece claro en el “dilema del estudiante” que, viniendo del medioevo, es reproducido por F. J. Tipler: “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 razón: “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.” (*La física de la inmortalidad. Cosmología contemporánea: Dios y la resurrección de los muertos*, Madrid, 1996: 333).

LA PISTEODICEA CRISTIANA: LA COHERENCIA DE CREER EN DIOS A PESAR DEL MAL

Pero tampoco este resultado significa que el problema desaparezca y todo quede resuelto. Ahora alcanza más bien su *último nivel*: si, supuesta la existencia del mundo, el mal resulta *inevitable*, es preciso preguntarse si el mundo vale la pena; o, lo que es lo mismo, si con esa condición tienen sentido la historia humana y la vida individual.

277

El problema de la coherencia: vía corta y vía larga

Así pues, ahora la pregunta se sitúa en el nivel de las respuestas últimas y de las posturas globales ante el problema del mal. Es el nivel de la *pisteodicea*, en cuanto que todos estamos llamados a justificar la propia "fe" –sea filosófica o teológica, sea creyente, atea o agnóstica–, mostrando los fundamentos, el significado y la coherencia de la respuesta adoptada. Por tanto, aquí es donde también hoy se le exige a la pisteodicea cristiana mostrar sus credenciales.

En realidad, para una fe viva y actuante debería bastar la "vía corta" de la confesión de Dios como amor. Porque resulta evidente que, si "Dios consiste en amar" (*Ho Zeós agápe estín*: 1 Jn 4, 8.16) y nos ha creado por amor, todo lo que se opone a nuestro bien se opone idénticamente a él. Es decir, una fe viva comprende por instinto que si hay mal en el mundo no es porque Dios lo quiera o lo permita, sino porque no puede ser de otra manera: porque resulta inevitable. Si veo a un niño sufriendo de cáncer y a su madre junto a él, no necesito un agudo ejercicio lógico para saber que se trata de algo que la madre no puede evitar. Pues bien, aunque ahí fallase la lógica y el niño sufriese porque ella se ha olvidado del fruto de sus entrañas, aquí no puede fallar; hace mucho tiempo que el mismo Dios nos lo ha dicho por medio del profeta: "Aunque ella se olvide, yo no me olvidaré." (Is 49, 15)

Dentro de la *lógica de la fe* esta consecuencia resulta tan evidente que he de confesar que cada vez me asombra más el hecho de que el grueso de la teología siga resistiéndose a ella, incluso al precio indicado de incurrir no sólo en contradicciones lógicas, sino también en duras inconsecuencias religiosas.

De todos modos, es obvio que tal resistencia no obedece a un capricho. Representa el precio de una herencia que no tenía otra salida: si el mundo-sin-mal fuese posible, la *inevitabilidad* objetiva del mal se convertiría en

impotencia subjetiva de Dios. Y eso era demasiado. Pero, por otra parte, confesarle omnipotente y no negar el mal, amenazaba su *bondad*. Entonces el único remedio era refugiarse en el “misterio”¹³, aunque éste no fuese tal, sino una mera contradicción lógica generada por el propio discurso.

Y siendo realistas, hemos de reconocer que en tales circunstancias el instinto *religioso* tenía razón: si *entonces* no existía otra salida, hicieron bien en agarrarse a ese recurso: *pereat logica, dum fides salvetur*, perezca la lógica, con tal de que se salve la fe. De hecho, mal que bien, ha funcionado hasta la llegada de la modernidad. Lo malo es que mantenerlo *ahora* resulta suicida.

De ahí la importancia y la necesidad del rodeo por la “vía larga” de la ponerología. Sólo deshaciendo el prejuicio resulta posible quebrar las consecuencias. El mal no es un problema de Dios, sino de la criatura; no del ser, sino del ente: simplemente enuncia la irremediable limitación del mundo. Dado que mundo-sin-mal es una *nada*, un mero *flatus vocis*, decir que el mal es inevitable no merma absolutamente en *nada* ni la omnipotencia ni la bondad divinas. Dios no es ni menos omnipotente ni menos bueno porque nosotros enunciemos el *non sense* de que “no puede” hacer un hierro-de-madera.

Contra los “ídola”: una hermenéutica consecuente

La impagable ventaja del rodeo ponerológico reside en que permite, por fin, una hermenéutica consecuente. Roto el embrujo del “dilema escandaloso”, el amor de Dios aparece en toda su fuerza como criterio decisivo de todo el problema: ninguna interpretación que ponga en cuestión ese amor puede ser cristianamente verdadera. El Dios que crea por amor es por esencia el *anti-mal*, y todo discurso que no lo sitúe siempre al lado de su criatura, luchando con ella contra los males que la muerden y amenazan, queda *a priori* denunciado como radicalmente falso.

La aplicación de este criterio se convierte entonces en auténtico revelador de los numerosos pre-juicios que, como auténticos *ídola* baconianos,

13. Esto lo pone bien al descubierto la postura de J. P. Jossua, “¿Repensar a Dios después de Auschwitz?” En *Razón y Fe* 233 (1996: 65-73, traducido del número de enero 1996 de la revista *Études*), que, tratando de evitar tanto la falta de poder como de bondad en Dios, se refugia en su “incomprensibilidad”.

se han ido acumulando sobre el problema, impidiendo la claridad y distorsionando el sentido. De manera muy breve y meramente insinuativa, vale la pena señalar algunos de especial relevancia.

Sea el primero la necesidad de eliminar todo vestigio de lógica finalista, para instalar en su lugar la única legítima: la *"lógica del a pesar de"*. A estas alturas, la razón resulta obvia: en cuanto se introduce una finalidad –Dios manda, permite o no impide el mal *para...* la armonía del universo, "hacer las almas"¹⁴, propiciar la virtud...–, se está reconociendo que era posible lo contrario. Entonces se conjuran todos los demonios, y de nuevo cobran vigor todas las objeciones. Porque, como bien subrayó Jean Nabert¹⁵ y muestra cada día la más radical experiencia de la humanidad –que jamás precisa una pregunta previa para comprender la prioridad absoluta de la lucha contra él–, el mal es *injustificable*.

Sólo su carácter inevitable, como límite negativo que necesariamente acompaña la creación de lo finito, *a pesar de no ser en modo alguno querido*, evita que su presencia rompa la legitimidad de la creación. Sólo así es posible la difícil coherencia que buscamos. La famosa *boutade* de Stendhal, afirmando que "la única disculpa de Dios es que no existe", representa una buena confirmación *a contrario*: aguda frente a una lógica finalista, aparece ahora superficial y sin sentido.

Más unido a éste de lo que a primera vista pudiera parecer, está un segundo ídolo más sutil: el de la existencia de *víctimas privilegiadas* a causa de una supuesta "elección". Ídolo sin contornos precisos y de difícil definición, pero por eso mismo de extendida eficacia, que en la historia se ha dejado sentir en algunas teorizaciones del martirio y que en la actualidad se hace presente en lo que pudiéramos llamar una cierta "absolutización del

14. Aludo a la expresión que, tomada de John Keats (*the vale of Soul-making*), usa J. Hick, introduciendo elementos *finales* que debilitan la consecuencia de su postura, en aspectos semejante a la aquí propuesta (*Evil and the God of Love*, London, 1978). Cfr. Las objeciones de B.L. Whitney, *What are they Saying about God and Evil?* (New York, 1989: 42-46).

15. J. Nabert, *Esai sur le mal*, Paris, 1958 (algo que siempre recuerda con énfasis P. Ricoeur). Dostoievski y Camus tenían razón: bastaría el sufrimiento de un niño, si fuese evitable, para cuestionar toda la creación. También G. Büchner enfatiza lo mismo: "La más ligera convulsión dolorosa, aunque sólo sea la de un átomo, le hace un desgarrón de arriba abajo a la creación." (*La muerte de Danton*, en *Obras Completas*, Madrid, 1992: 77-134, en p.112).

Holocausto”.¹⁶ Los profetas sabían ya del peligro inherente a la categoría de elección: el de tender a convertirse en privilegio. Porque entonces se reintroduce la lógica finalista. Hasta para el mal: si somos elegidos, ¿por qué nos pasa esto a *nosotros*? Con lo cual el mal se atribuye –de nuevo– directamente a Dios, convirtiéndose o en “castigo” o en “abandono” o incluso en “misión”. Gran parte de los tratamientos del Holocausto tienen debajo este supuesto; y desde él –pero sólo desde él– se hace lógica la terrible pregunta: ¿Se puede orar después de Auschwitz?

Ya se comprende que esta reflexión no trata de restar una iota al horror del Holocausto, sino de introducirlo en *la única y verdadera universalidad*: la de las víctimas. Holocausto es allí donde es el mal: lo mismo en Auschwitz que en Siberia, lo mismo en los esclavos de África que en los indios de América, lo mismo en Hiroshima que en el Congo o en Chechenia, lo mismo en los pobres de Yavé, que en los desposeídos de América Latina. Pues, para serlo, la víctima no necesita otro título ni credencial que ella misma; por eso, como acerca del “rostro” nos ha enseñado Lévinas, para ponerse de su lado sobran las preguntas y serían obscenas las condiciones.

De otro modo se corren dos peligros que pueden acabar volviéndose contra todos. En primer lugar, se rompe la universalidad, pues al distinguir entre víctimas y víctimas, se crean inevitablemente las *infravíctimas*, que pueden acabar haciéndose invisibles. Es lo que demasiadas veces ha sucedido con los gitanos, los homosexuales y los sobrevivientes del Holocausto, y puede seguir sucediendo con todas las que se hallan en las distintas periferias, sin voz propia ni valedores competentes: hablando en América Latina, no hace falta recordarlo, y África puede en muchos aspectos ser otro ejemplo.¹⁷

16. Debate presente no tanto en la filosofía (cfr. el “debate de los historiadores” entre E. Nolte y J. Habermas) como en la teología, sino también en la filosofía: cfr., a propósito del libro de N. Finkelstein, *L'industrie de l'Holocauste* (Paris, 2000), los trabajos de T. Todorov y T. Sgev en *Le Monde Diplomatique*, ed. española, abril de 2001: 10-11. Acentúan la singularidad J. B. Metz. y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo* (Madrid, 1996), así como R. Mate en el prólogo que antepone (p.14).

17. E. Dussel cuenta que después de reconocer a un taxista judío como “víctima” de los nazis, se encuentra al día siguiente con un palestino que le dice: “¡Nosotros somos los judíos de Israel!” (*Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, 1998: 394, nota 286). Personalmente hice notar hace ya tiempo que esto vale incluso para la revelación, indicando, a propósito de la obra de F. Mussner, *Tratado sobre los judíos* (Salamanca, 1983), que a la postura teológica en este punto “seguramente no es ajena (...) una cierta “mala conciencia” cristiana —y alemana— por la

El otro peligro representa a su vez un tercer ídolo, acaso menos grave, pero teológicamente perverso: el de *hacer a las víctimas mejores que Dios*. Serían aquellas que, creyéndose a la vez elegidas y castigadas, “besan el bastón que las golpea”, permaneciendo fieles a la alianza *a pesar de Dios* y aun contra Dios.¹⁸ Es un recurso desesperado, que nacido de ciertas narraciones hasídicas ha contagiado también a algunas teologías cristianas. Seguramente generoso en su intención, es un ídolo perverso, incluso aplicado a Cristo y a su fidelidad.¹⁹ Resulta perverso, no por malicioso²⁰ ni porque le haga daño a Dios, sino porque se lo puede hacer, y definitivo, a las víctimas. Sin pretenderlo, al convertir a Dios en causa de su mal, les roba la única esperanza verdadera de salvación.

Señalemos todavía un último ídolo: el de cerrar la revelación antes de tiempo o, dicho de otra manera, el de *darle a Job la última palabra*. El misterio del mal es muy profundo, y más profundo es todavía el abismo del amor de

contribución a la injusta historia del judaísmo. Pero no parece el mejor camino buscar la salida en nuevas formas de un cierto particularismo; mejor buscar juntos un nuevo y auténtico universalismo, que acogiendo por igual a todos, haga imposibles nuevas discriminaciones. Únicamente la igualdad fraternal entre todos puede librarlos de los peligros de ser excluidos o excluyentes” (*La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987: 326. Nota 25).

18. Es, por ejemplo, el caso del rabino de Varsovia, Yissek Rackover, que tomando el terror nazi como “castigo de Dios”, le dice: “¡Tú lo has hecho todo para que yo no crea en tí! Pero yo muero exactamente como he vivido: en una fe inquebrantable en tí.” Tomo la cita de Jean Marie R. Tillard, *Nosaltres, som els darrers cristians? Qüestions de vida cristiana* 190 (1998: 9-21), 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 tí, a pesar de tí”. No es casual que Jossua, en el artículo citado, lo traiga a colación a propósito del problema del mal. Cfr. más consideraciones en A. Torres Queiruga, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, (Verbo Divino, Estella, 2000: 240-244).
19. Incluso un teólogo como Metz, que con honda razón se defiende contra todas las especulaciones gnostizantes en este terreno (*Un hablar de Dios sensible a la teodicea*, en *El clamor de la tierra*, cit., 19-23), puede cometer un *lapsus* al respecto: “El clamor de Jesús en la cruz es el clamor de aquel que había sido abandonado por Dios, pero que jamás había abandonado a Dios.” (*Ibidem*: 25).
20. Aunque aquí el cuidado debe ser exquisito y jamás sobra la vigilancia. Manteniendo el presupuesto de que Dios “podría pero no quiere”, no faltan autores que sacan explícitamente la consecuencia de que el hombre es mejor que Dios. Lo hacen nada menos que Jung y Bloch. “Job quedó a mayor altura moral que Yavé.” C.G. Jung, *Antwort auf Job* (1952), en *Gesammelte Werke XI*, Olten (1973: 434). “Un hombre puede ser mejor, portarse mejor que su Dios.” (*Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, ed. Rowohlt, Hamburg, 1970: 106).

Dios: toda la historia es poca para sondearlos. La teología del libro de Job representa una *etapa* decisiva, y en muchos aspectos Job sigue siendo “nuestro contemporáneo”.²¹ Pero, sin negar la grandeza de ese libro magnífico, lo que nos hace cristianos es justamente creer que la última y definitiva luz históricamente posible nos ha llegado en la cruz y la resurrección de Cristo.²²

LA CRUZ: DURA CÁTEDRA DE LA ÚLTIMA LECCIÓN

Seguramente en la denuncia de esos “ídolos” estaba ya operando el impacto de la cruz, pues no en vano vivimos en su *wirkungsgeschichte*. Pero, a su vez, ellos son los que permiten captarla en su verdadero sentido, liberándola de esa *turpissima theologia crucis* que la encubrió hasta lo incomprensible y aun hasta lo *teológicamente* blasfemo. En efecto, al interpretar el crimen del Calvario como “un acontecimiento entre Dios y Dios”²³ pervierte radicalmente su sentido, porque sin pretenderlo convierte en verdugo al Padre que por amor tiene que soportar que le maten a su Hijo, trasformando su amor en “ira”, y haciendo de un brutal asesinato humano un inmisericorde “castigo” divino. Esto debiera precaver incluso contra el enorme peligro de contaminación que alcanza a expresiones “tradicionales” acerca del *silencio de Dios*, de su lejanía o abandono en la cruz, usadas con demasiada facilidad, incluso en teologías que ya han abandonado esa concepción y protestan contra ella.²⁴

21. Cfr. G. Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Mainz (1994).
22. En una concepción atenta a la *historicidad* de la revelación esto debiera, en mi parecer, estar por encima de toda discusión: cfr. las informaciones, las consideraciones y las dudas al respecto en W. Oellmüller, “No callar sobre el sufrimiento”, en *El clamor de la tierra*, 1996: 71-93, en p. 90-93; también J. R. Busto, *El sufrimiento. ¿Roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?* (Madrid, 1988: 22-23) y J. Vermeylen, *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).
23. Aludo a J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca, 1975: 216), como síntoma de un síndrome más amplio: cfr. B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador* (Salamanca, 1990: 78-94), ofrece una buena antología de las enormidades que a lo largo de los últimos siglos se han dicho al respecto; el mismo autor titula el apartado: “Un florilegio sombrío”.
24. Para acudir una vez más, por sintomática, a la obra *El clamor de la tierra*, cfr. lo que se dice en las pp. 25, 69-70, 77 (que abarcan a los tres autores).

Bien sé que estas expresiones por mi parte son demasiado brutales y, sobre todo, resultan profundamente injustas con la intención y aun con la pasión religiosa de esa teología. Pero es preciso pronunciarlas con claridad, para dejar al descubierto lo perverso de su lógica *objetiva*. En este sentido, nunca valoraremos bastante el realismo de las nuevas cristologías que con su proceder “desde abajo” nos devolvieron a la verdad más elemental: la de ver a Jesús como *víctima*.

Víctima histórica y concreta, golpeada por el mismo mal que en sus diversas formas nos acosa a todos. Por eso precisamente su destino ilumina nuestras vidas como acabó iluminando la suya. Por eso puede suscitar las diversas formas de teología política y de la liberación.²⁵ Por eso, en definitiva, nos atrevemos a decir que en la cruz culmina el proceso histórico de la revelación sobre el mal.

Enrique Dussel²⁶ desde la filosofía y Jon Sobrino²⁷ desde la teología han insistido, con razón, en que es preciso pensar no sólo *sobre* las víctimas, sino *desde* las mismas víctimas, desde su perspectiva y su posición. Teniéndolo en cuenta, creo que teológicamente debemos hablar de la cruz como el lugar de la “última lección” de Jesús, en sentido activo y pasivo. Es decir, lección para él, y *por eso* también para nosotros.²⁸

Para él, ante todo. Sin duda resulta forzada la hipótesis de Albert Schweitzer, cuando afirma que Jesús subió a Jerusalén para “forzar” el

-
25. La teología feminista retoma desde su perspectiva esta visión crítica, denunciando los sufrimientos añadidos que aquella mala teología causó a las mujeres (lo que explica ciertas exageraciones) y tratando de hacer valer sus valencias liberadoras: cfr. un buen panorama en E. Schüßler Fiorenza, *Cristología feminista crítica* (Madrid, 2000: 141-182).
26. *Ética de la liberación* (cit.: 332). En nota indica que ahí se ha realizado incluso un cambio en su ética. “Debo confesar que la diferencia entre mi ética de los ‘70 (...) y la actual, es exactamente esta ‘perspectiva’; es decir, deseo detenerme en la ‘posición’ de la víctima primeramente, para sólo posteriormente describir las ‘reacciones’ desde la ‘perspectiva’ del científico, filósofo o experto ‘comprometido prácticamente’ en la lucha de las víctimas.” (p. 392, nota 241)
27. Ya desde el mismo título: *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Madrid, 1999).
28. De estas ideas me ocupo más ampliamente en el libro que estoy escribiendo sobre la resurrección.

cumplimiento de su destino por parte de Dios²⁹; y ni siquiera es seguro que, como entre otros dice Günther Bornkam, subiese para buscar “la decisión definitiva”.³⁰ Pero es cierto que toda la mentalidad bíblica, empezando por los Salmos, estaba empapada de la concepción que esperaba la ayuda de Dios en forma de intervenciones históricas en favor de los justos. Que no llegase ninguna en el Calvario, tuvo que ser el gran desconcierto de Jesús. Por algo Mateo se atreve a poner en su boca la angustiada invocación del Salmo 22: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27, 46)

Lo admirable fue que su profunda experiencia del *Abbá* como amor incondicional lo llevase a intuir de alguna manera la verdad definitiva: Jesús confió en que *a pesar de todo* Dios estaba con él: que, aunque la eliminación empírica de ese mal concreto no fuese posible dentro de la historia, eso no significaba abandono y menos maldición.³¹ Lucas lo expresa, poniendo en su boca las palabras reveladoras: “Padre en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23, 46). Y la Epístola a los Hebreos no se recata en calificar eso de duro y real aprendizaje: “Con gritos y lágrimas” (cfr. Hb 5, 7-9).

Lección también para los discípulos. Para Jesús fue aprendizaje final y en tránsito, que terminó ya en la gloria de la otra orilla, haciéndose claridad definitiva al encontrarse resucitado en los brazos del Padre. Para ellos quedó como siembra, que tenía que desplegar su fruto en el tiempo de la historia. Proceso difícil, al que contribuyeron la luz que llegaba del Antiguo Testamento con la idea de resurrección recién conquistada, y sobre todo, la nueva claridad que emanaba de la vida de Jesús, con su bondad vuelta al pobre y al sufriente, con la autoridad de su palabra, y finalmente con la “experiencia de contraste” de su muerte vista ya como martirio: eso *no podía ser* lo último, pues Dios no podía consentir que su Justo “viese la corrupción” (Hch 2, 31).

29. Ya en su obra *Das Mesianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (Tübingen, 1901, 1956). Hay traducción: *El secreto histórico de la vida de Jesús* (Buenos Aires, 1967). Cfr. una amplia discusión en H. Groos, *Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers* (München-Basel, 1974: 223-233).

30. *Jesus von Nazareth* (Kohlhammer, 1971: 143); cfr. todo el cap. 7: 141-154. Estudia bien toda esta cuestión H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (Salamanca, 1982: 41-49, con la bibliografía fundamental).

31. Recuérdese: “Maldito el que cuelga del madero” (Dt 21, 23; Gl 3, 13), aunque no conviene exagerar el alcance de esta frase, pues frente a ella está también la percepción de los que mueren crucificados como mártires.

Un camino complejo que cristalizó en las vivencias individuales y comunitarias de una nueva presencia de Jesús, que, arrancado por Dios del poder de la muerte, fue reconocido como vivo en persona y como el que los animaba a continuar su misión. Es lo que en un proceso ya indescifrable en sus detalles permitió formular la *idea cristiana de la resurrección*, que culminando la tradición anterior, desencadenó la nueva y definitiva comprensión del modo de estar presente Dios en nuestra historia, y por tanto, puso también los cimientos de la nueva visión de su relación con el mal y sus víctimas.

LA RESURRECCIÓN: PRESENCIA SALVADORA DE DIOS EN EL MAL HUMANO

Sacar las consecuencias no era fácil. Pero lentamente, y con restos de la antigua visión nunca del todo superados, fue emergiendo la comprensión definitiva. Sucedió más en la experiencia concreta que en la reflexión explícita, a causa justamente de la riqueza que en aquélla se encerraba.

Pero allí estaba el dato irrefutable: en cuanto proceso sometido a leyes históricas, la crucifixión –el mal– no podía ser evitada. Fue lo que se reflejó en el famoso *dei*, el “es necesario”, entonces todavía demasiado traducido en las categorías “mitológicas” (permítaseme usar la expresión sin mayores explicaciones) de un designio divino.³² Pero esa necesidad, vista desde el destino de Jesús, ya no significaba un abandono por parte de Dios, sino aparecía como *el único modo posible* de su presencia. Presencia no ya intervencionista y empíricamente victoriosa, como todavía se interpretaba en la primera Pascua, cuando se creía que Dios endureció el corazón del Faraón, mató a los primogénitos egipcios y hundió en el mar a sus ejércitos. Ahora se comprendía su diferencia: real, pero no intervencionista; amorosa, pero sin poder asegurar el triunfo dentro de la historia.

Más todavía, gracias a Jesús, la resurrección, al ser reconocida como *ya plena y presente*, aparece en toda su hondura como respuesta de Dios al problema del mal. Ella puso al descubierto de manera definitiva el verdadero carácter, a la vez real y trascendente, de la acción divina. Por ser *trascendente*,

32. Lo mismo sucede con otros “restos”, que los evangelistas ponen tanto en boca de Jesús –“más de doce legiones de ángeles” podría enviar el Padre (Mt 26, 53)– como de sus adversarios: “Confía en Dios, pues que lo salve ahora.” (Mt 27, 43)

la resurrección no interfiere en las leyes de la historia: por eso no pone fin al mundo ni tiene que esperar a realizarse –de modo empírico– en un reino milenarista. Pero es *plena y real*, porque verdaderamente rescata del mal a Jesús, elevándolo a su realización acabada y gloriosa: a él en persona, y ahora. Por eso la resurrección se convierte en foco retrospectivo que arroja una nueva luz no sólo sobre la presencia divina en la vida del Crucificado, sino también en toda la historia de la humanidad. Las consecuencias son decisivas.

En primer lugar, paradójicamente, la acción salvadora de Dios se revela como *la máxima posible* en las condiciones de la historia. Porque ya no es sólo la del Dios misterioso de Job, que le cierra la boca y deslegitima su protesta, pero dejándolo oscuramente remitido –y sometido– al abismo incomprensible de su grandeza y de su poder, que sigue siendo visto como el que da “la muerte y la vida” (1 S 2,6). Ahora es la presencia del *Abbá* de Jesús, que nos permite ya estar seguros de que su grandeza es *sólo* amor y su poder consiste *sólo* en ayudar; de suerte que de él *sólo* puede venirnos la vida. Jesús todavía pudo dudarle en la cruz, necesitando toda su confianza para superar la angustia y el desconcierto. Pero, gracias a él, nosotros estamos en mejores condiciones: ya no tenemos derecho a poner en duda que detrás del mal no se esconde un Dios que abandona, calla o se desentiende, sino un *Abbá*, que está volcado en nosotros con toda la fuerza y la actividad de su amor compasivo y liberador.³³

En segundo lugar, se ilumina de manera definitiva lo que estaba ya presente, pero no bien reconocido, en toda la historia santa. La muerte-resurrección de Jesús hizo posible “romper el velo” (Mc 15, 38 par) de los prejuicios objetivantes y mitológicos con que el espíritu humano tiende a cubrir la acción divina: la acción de aquél que, creándonos y sustentándonos por amor, se mostró en la fundación misma del Antiguo Testamento como el que se compadece de “la aflicción de su pueblo” (Éx 3, 7), y que con Jesús se mostró preocupado con cuidado amoroso de *todo* –hasta de “un cabello de nuestra cabeza” (Lc 21, 18)– y de *todos*, principalmente de los heridos por el mal –“bienaventurados los pobres”–, sin que ni siquiera los malos y

33. En este sentido, E. Wiesel tiene más razón que muchos teólogos, cuando afirma que tal vez los cristianos no puedan entender “la rebelión contra Dios”, aunque sea por razones justamente contrarias a las que él aduce (J. B. Metz. y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, 1996: 101).

los injustos queden excluidos (cfr. Mt 5, 45). Es el Dios que *está siempre con nosotros*, pues “no cesa nunca de trabajar” (Jn 5, 17), haciendo todo lo posible para romper el poder del mal. Comprendemos así que si éste no resulta vencido en todas sus manifestaciones, no es porque Dios no quiera hacer más, sino porque en las condiciones de la historia eso no es posible, *igual que* no le fue posible librar a Jesús del cáliz de la pasión.

En tercer lugar, esto implica una *inversión radical de las perspectivas*. De repente se hace claro lo que debía serlo desde el principio: que es Dios y no nosotros el primer empeñado en la lucha contra el mal, y que *por eso* es él quien está continua e incansablemente solicitando nuestra colaboración. Sólo el oscurecimiento objetivante de nuestra mirada ha podido impedir ver lo evidente: un Dios que se manifiesta compadeciéndose del mal de un pueblo oprimido, y solicita la colaboración de Moisés; que después, sobre todo a través de los profetas, no se cansa de repetir la misma solicitud; que finalmente, con Jesús, lo resume todo en el único encargo del amor: un amor nada ideal, sino tan concreto como la lucha contra el hambre, la cárcel o la desnudez.

Esta inversión de perspectivas resulta de consecuencias tan radicales y trascendentes, que cada vez estoy más convencido de que intentar sacarlas constituye una de las tareas más decisivas y urgentes de una teología que quiera ser verdaderamente actual.

El caso del mal es un ejemplo, y en otros lugares he tratado de mostrar que no lo es menos el de la *oración de petición*, tan inmediatamente relacionada con él. Ante el mal del mundo seguir repitiéndole a Dios que “escuche y tenga piedad”, significa *objetivamente* una perversión de las relaciones: al que está suscitando en nosotros la compasión por el prójimo, pretendemos “recordársela”; y al que está convocándonos sin descanso a que colaboremos con él contra el dolor de sus hijos e hijas, intentamos convencerle para que “sea compasivo”.³⁴ (Psicoanalíticamente valdría la pena analizar el lenguaje empleado, en busca de una posible relación oculta entre

34. Cfr. más ampliamente A. Torres Queiruga, “Más allá de la oración de petición”, en *Iglesia Viva* 152 (1991: 157-193); con algunas variaciones: “A oración de petición: de convencer a deixarse convencer”, en *Encrucillada* 83/17 (1993: 239-254) y en el libro *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (Santander, 1998, capítulo 6: 247-294).

la sumisión excesiva –“escucha y ten piedad”: a nadie se le habla hoy así– y la acusación velada: si las cosas no cambian, Dios es el culpable).

Pero no es este el camino que debe seguir ahora la reflexión. Esta debe ya concentrarse en mostrar no sólo que de ese modo queda asegurada la coherencia de la esperanza cristiana, sino que ahora aparece como el mejor fundamento de una esperanza realista, capaz de dar sentido a la existencia y de fundar una praxis que mejore la historia, animando a ponerla en la dirección justa que la mantenga abierta hacia la plenitud en el Reino de Dios.

PONEROLOGÍA Y RESURRECCIÓN: ESPERANZA PRÁXICA CONTRA RESIGNACIÓN Y UTOPIA

Esta conciencia realista y consecuente de Dios como el que, siendo el primer y máximo interesado, nos invita a colaborar con él en la lucha contra el mal, pide y funda su realización en la *praxis*. No se puede creer en Dios como liberador y anti-mal sin implicarse en su lucha contra la opresión y el sufrimiento. La ponerología permitía escapar a la contradicción teórica; la resurrección nos libra de la desesperación práctica. Porque ahora comprendemos que la imposibilidad filosófica de la victoria total, debida a la *finitud*, se abre sobre una posibilidad insospechada, que se inicia ya en la historia y que más allá de ella se desplegará en toda su gloria y plenitud. Es el *misterio* –ahora, sí, misterio estricto, para *toda* la teología– de la salvación plena como triunfo incluso sobre la muerte.

(Lo cual obligaría a mostrar –¡pero ya dentro de la *pisteodicea* cristiana!– que esta “imposible posibilidad” no es contradictoria. No cabe una demostración directa, pero no es imposible mostrar indicios que apuntan en esa dirección: el carácter específico de la finitud humana, que ya Tomás de Aquino calificaba de “infinitud finita” (*endliche Unendlichkeit*)³⁵; el poder del amor, que, según Hegel, hace que mi esencia esté en el otro³⁶; y la

35. Cfr. B. Welte, *Über das Böse. Eine theologische Untersuchung* (Freiburg/Basel/Wien, 1959: 15-17).

36. “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 (...) no tiene su autoconciencia sino en mí” (*Filosofía de la Religión*, II, Madrid, 1987: 192). Cfr. *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.

misteriosa “identificación” con Dios que se nos da en una comunión tan plena, que, según San Juan de la Cruz, hace a Dios tan nuestro como nosotros somos suyos.³⁷ Pero no es este el camino que interesa ahora).³⁸

Aunque sea de modo meramente indicativo, conviene mostrar la enormidad de lo implicado en esta dialéctica que cabría calificar de *realismo trascendente*. Realismo, porque aceptando las conclusiones de la *ponerología* no desconoce la dureza de la historia ni disminuye en un ápice la común responsabilidad humana. Pero trascendente, porque la *resurrección*, sin interferir en el funcionamiento autónomo del mundo y sus leyes, muestra que la vida humana no se reduce a ellas. Por eso este carácter, que marca su grandeza, es también el que impide una verificación inmediata. Ésta sólo puede rastrearse de modo indirecto en sus efectos sobre la vida histórica. El desafío para los cristianos y las cristianas radica justamente en demostrarlo en la coherencia de la fe y la eficacia de la praxis. La resurrección, liberada en Jesús de su estrechamiento apocalíptico, asegura esa posibilidad en dos dimensiones fundamentales.

En primer lugar, permite proclamar, sin caer en el cinismo, *la dignidad de las víctimas* y su triunfo definitivo. El destino de Jesús impide reducir la acción de Dios a la caricatura apologética de un “premio” tras el final de la vida; antes bien, la muestra presente ya ahora, cuanto es posible en la historia, y asegura en cualquier caso su rescate y plenitud final. Por eso Jesús pudo llamar “bienaventuradas” a las víctimas del mal, pues es cierto que Dios está a su lado y que, por lo mismo, su vida –tomada en toda la hondura e integridad– está salvada en sus manos: de ellas es/será el Reino.

37. “...porque, estando ella [el alma] aquí una misma 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 dársele 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 de él recibe.” (*Llama de amor viva*, canc. III, 78: *Vida y Obras Completas*, BAC, Madrid 5, 1964: 913-914).

38. Cfr. los desarrollos en los trabajos sobre el mal antes indicados.

La más honda nostalgia de la Escuela de Frankfurt –que el verdugo no triunfe sobre la víctima– aparece así cumplida, sin por ello caer en la heteronomía de un Dios que suprimiese nuestra responsabilidad histórica.³⁹ Al apoyarla desde su trascendencia, la funda sin sustituirla y la convoca sin alienarla: llama y hace posible socorrer al herido al borde del camino; pero su acción sólo se hace eficaz en la responsabilidad libre del samaritano que la acoge y la prolonga.

En segundo lugar, la fe en la resurrección funda y promueve el realismo histórico de una *esperanza práxica*, que se mueve entre los dos mayores escollos que amenazan la verdadera eficacia de todo compromiso contra el mal: la utopía y la desesperación.

No cae en la utopía⁴⁰ porque la resurrección no asegura la desaparición de la cruz, ni siquiera la victoria histórica sobre ella. Lo que la ponerología mostraba por vía metafísica, ella lo mostró por la vía concreta de los hechos. No promete, como todavía soñaban muchos apocalípticos, el paraíso en la tierra, ni ahora ni en ningún “milenio”, sea de sociedad sin clases o incluso de “comunidad ideal de comunicación”. Las ilusiones de victoria total dentro de la historia –en los últimos tiempos lo hemos saboreado hasta la saciedad y el horror– acaban llevando a Auschwitz o al Gulag; y, como señala Metz, la misma “comunidad ideal” pasa con demasiada facilidad sobre el dolor de las víctimas.⁴¹

Pero no por eso cae en la *desesperación*. Porque la resurrección, al mostrar que la realidad en su entero destino está envuelta por un amor absoluto más poderoso que el mal, le quita a éste la última palabra. No niega

39. Una buena síntesis de esta problemática, con la bibliografía fundamental, puede verse en J. J. Sánchez, *Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer*, que antepone como introducción a su edición de M. Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión* (Madrid, 2000: 11-48).

40. Ya se comprende que estoy dando un significado muy concreto a la palabra “utopía”: el de afirmación de la posibilidad del paraíso-en-la-tierra y la consecuente decisión totalitaria de realizarla a cualquier costo. Caben otros usos terminológicos, como el de J. B. Libanio, “Esperanza, utopía, resurrección”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II* (Madrid, 1990: 495-510), que jugando con las etimologías (*u-topía*, no lugar; *eu-topía*, buen lugar) aprovecha su posible sentido positivo, pero denunciando su mal uso, “que conduce al totalitarismo, como demostraron el nazismo y el estalinismo” (p. 504). Como la coincidencia de fondo es total, baste esta mera indicación terminológica.

41. J.B. Metz y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo* (Madrid, 1996: 41-43).

su terrible fuerza histórica, pero no lo reconoce como absoluto. Más aún, sabe que, en definitiva, ya está vencido, pues ni siquiera su bastión en apariencia irreductible, la muerte –el “enemigo último” (1 Co 15, 26)– puede con nuestra vida. Por eso es posible la esperanza. Una esperanza que sabe por fin que nada existe que la obligue a rendirse o resignarse, pues a la experiencia histórica de los pequeños triunfos sobre el mal suma la promesa firme de la victoria final.

De suerte que, contra lo que tantas veces se le ha reprochado, y aun sin negar que en demasiadas ocasiones ha dado lugar para ello, lejos de desactivar la lucha histórica, la esperanza cristiana le insufla el aliento y el coraje definitivos, pues confiere a cada victoria, por pequeña que sea, una importancia infinita. Puesto que las conquistas sobre el mal no acaban con la muerte, ni siquiera un vaso de agua o una palabra amable quedan sin una repercusión literalmente eterna. El Vaticano II supo expresarlo bien: “La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio.” (*Gaudium et spes*, No. 21)

Al iniciar esta reflexión, decíamos que en nuestro tiempo el problema del mal sitúa al cristianismo ante un desafío de enorme radicalidad, puesto que le pide expresar la fe de siempre en una situación con desafíos inéditos. Tomarlo en serio significa una tarea inacabable, que sólo cabe afrontar en común. Comprendo que estas reflexiones, atentas sobre todo al “trabajo del concepto”, pueden parecer demasiado frías ante ese terrible “paisaje de gritos y gemidos”⁴² que ensombrece nuestra vida. Pero si han contribuido a reforzar en algún punto la coherencia de la esperanza cristiana, tal vez ayuden a percibir lo esencial: que en ese panorama tantas veces desolado habita el amor de un Dios que pone su gloria en acompañar con ternura incansable a todos los crucificados y crucificadas de la tierra, y que empeña su poder en rescatar a todas las víctimas de la historia. Ahora sólo podemos percibirlo “en espejo y en enigma”; pero el destino de Jesús nos asegura que un día será clara y gloriosa bienaventuranza para todas las personas. Empezando por las últimas.

42. J.B. Metz en J.B. Metz y T.R. Peters, *Pasión de Dios. La existencia de órdenes religiosas hoy* (Barcelona, 1992: 25) que atribuye la expresión a Nelly Sachs.

