

La fe en la creación y la experiencia del mal

BIBLIOGRAFIA: KERN, W., «Teodicea: cosmodicea a través de Cristo», en *Mysterium Salutis* III/2, Madrid 1971, pp. 563-597; SÖLLE, D., *Sufrimiento*, Salamanca 1978; FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Il mistero della croce*, Brescia 1978; TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la salvación*, Madrid 1979; VV. AA., «El misterio de iniquidad», *Rev. Cat. Intern. «Communio»* (septiembre octubre 1979); VETÖ, M., «Elements d'une doctrine chrétienne du mal», en *Salm* (1980), pp. 377-418; BUSTO, J. R., «Cuando el dolor pone a prueba la fe», en *ST* (septiembre 1984), pp. 615-626; SCHILLE-BEECKX, E., *Cristo y los cristianos*, Madrid 1984, pp. 653-712.

En diversos momentos del presente libro se ha aludido al problema del mal; los interrogantes que arroja sobre la fe en la creación fueron ya percibidos por los autores bíblicos y jugaron un papel no desdeñable en la historia de la doctrina creacionista. Parece, pues, ineludible examinarlo con algún detenimiento. Para ello, comencemos señalando la doble perplejidad que el tema suscita.

La primera atañe al concepto mismo de *mal*. Sin duda, se trata de un concepto no unívoco, pues remite a realidades muy distintas en su origen y en su estructura. De hecho, los diversos ensayos de definir el mal han fracasado siempre; el mal es indefinible, porque es inabarcable; es demasiado distinto, en sus variadas encarnaciones, para caber en un marco único. La división tripartita clásica (mal moral, mal físico, mal social) delata ese carácter multiforme, poliédrico, proteico, del concepto.

Y, sin embargo, hay algo que legitima el uso del mismo vocablo para designar entidades palmariamente diversas, y es que todas ellas producen lo mismo: dolor. La esencia abstracta del mal segrega la

cualidad concreta de lo maligno, que, por serlo, hiere, desgarrar, hace sufrir.

No vamos, por tanto, a demorarnos en cuestiones terminológicas. Nos basta con la evidencia de que hay situaciones y realidades que, cuando nos afectan, nos afectan negativamente y hacen de la existencia humana una experiencia *agónica*, en el sentido unamuniano del término, o trágica. Tal evidencia justifica el acceso al tema desde la óptica, antes mencionada, del denominador común de *todo* mal, a saber, el dolor que produce.

La segunda perplejidad se refiere a lo que la teología puede hacer con esta cuestión. Pienso que hay algo que decididamente no debería hacer; no debería aspirar a *explicar* el mal. Primero, porque es ésta una aspiración presuntuosa y antipática, por desmesurada: «el afán de los teólogos de interpretar y hablar donde sería más conveniente callar es realmente insoportable».¹ Pero, además, porque tal menester probablemente no compete a la teología. En todo caso, no le compete a ella en exclusiva; otras ciencias humanas —filosofía, psicología, sociología, medicina, etcétera—, pueden y deben decir algo sobre esto.

Lo que sí creo que es asunto de la teología, y sólo de ella, es, no explicar el mal (que, visto en su hondura abismática, es misterio, *mysterium iniquitatis* y, por tanto, inexplicable en su última esencialidad), sino indagar cómo pueda ser posible creer —si en verdad es realmente posible— *desde la experiencia del mal*. Las dos cuestiones (explicar el mal; iluminar la compatibilidad de fe y dolor) son muy distintas. Las presuntas «explicaciones» del mal emprendidas por las teodiceas y las teologías clásicas arrojan siempre un saldo decepcionante, entre otras cosas porque está por ver que una respuesta especulativa haya acallado alguna vez una pregunta vivencial; está por ver que el más irreprochable silogismo posea virtualidades analgésicas. Ni el más entusiasta marxista dejará de sufrir por la desaparición de un ser querido leyendo la «explicación» engelsiana de la muerte en términos de necesidad biológica,² por muy convencido que esté de que ella es el único *Sichklarwerden* posible al respecto.

Por el contrario, mostrar que la fe es compatible con la percepción y el sufrimiento del mal es, en última instancia, una de las tareas

¹ SÖLLE, D., p. 26.

² Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978, pp. 19 ss.

clave de la teología, porque precisamente tal compatibilidad es uno de los rasgos clave del objeto más propio de la teología, Jesús de Nazaret. Como veremos más adelante, también Jesús, o mejor, él más que ningún otro, creyó desde la experiencia del mal. Este sí que es, por consiguiente, un asunto resueltamente teológico, al margen de que el mal pueda o no explicarse teológicamente.

De esto es, pues, de lo que tratan las páginas siguientes, en las que, por tanto, no se tocarán las dimensiones metafísicas de la cuestión, más propias de una ontología o de una teología natural que de una teología sistemática de la creación.³

Pero, antes de atacar esta vertiente estrictamente teológica del tema, puede ser útil hacer un rápido inventario de las actitudes que suscita a extramuros de la teología. Esta cala en el pensamiento teológico que ajusta cuentas con el mal servirá al menos para delimitar los campos y destacar, por contraste, la originalidad de la posición de Jesús.

1. El mal en el horizonte de la secularidad

Aun a riesgo de simplificar, las reacciones del pensamiento secular ante la cuestión del mal pueden clasificarse en dos respuestas-tipo: el mal como antiteodicea; el mal como proteodicea. Veamos cómo se articulan ambas.

1.1. *El mal, antiteodicea*

«¿Todavía crees en Dios? Maldice a Dios y muérete» (Jb 2,9). Este brutal exabrupto de la mujer de Job anticipa con impar crudeza la primera y más extendida reacción que el mal provoca en la secularidad. Permítaseme citar unos cuantos textos, algunos ya tópicos,

³ Para la problemática filosófica del mal, vid. WELTE, B., *Über das Böse*, Freiburg i.B. 1959; JOURNET, Ch., *Le mal*, Bruges 1962; HAAG, H., *El problema del mal*, Barcelona 1981; FLICK, M.—ALSZEGHY, Z., *Il mistero...*, pp. 57-79; Sobre las insuficiencias de las explicaciones exclusivamente metafísicas, cf. VETÖ, M., *passim*; BUSTO, J. R., pp. 616 s.; GEVAERT, J., «Mal», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* III, Salamanca 1982, pp. 382-394. Decir que el mal es una limitación inherente a la finitud de lo creado puede ser todo lo irreprochable que se quiera desde el punto de vista metafísico, pero no resuelve nada desde el punto de vista existencial.

que no son sino glosas de ese exabrupto. En primer lugar, el célebre pasaje de Dostoiewski en el que Iván y Alioscha Karamazov discurren sobre el dolor de los inocentes:

«—Según mi concepción euclidiana, sólo sé una cosa: existen sufrimientos sin que haya culpables... Mi bolsillo no me permite pagar una entrada tan elevada. Así que me apresuro a devolver mi billete... No es que yo no conceda valor a Dios, Alioscha, pero le devuelvo respetuosísimamente la entrada».⁴

No menos célebre es el diálogo entre los protagonistas de la novela de Camus, el increyente Rieux y el religioso Peneloux, que concluye así:

«—No, padre, lo dejo. Tengo otra idea del amor. Y rechazaría hasta la muerte amar una creación en la que los niños son torturados».⁵

Aunque no tan conocidos, merece la pena recordar todavía otros dos testimonios, escritos esta vez en castellano. El primero se debe a Ernesto Sábato, al que la realidad del mal dicta las siguientes hipótesis:

«1.º: Dios no existe. 2.º: Dios existe y es un canalla. 3.º: Dios existe, pero a veces duerme: sus pesadillas son nuestra existencia. 4.º: Dios existe, pero tiene accesos de locura; esos accesos son nuestra existencia. 5.º: Dios no es omnipresente, no puede estar en todas partes. A veces está ausente; ¿en otros mundos?; ¿en otras cosas? 6.º: Dios es un pobre diablo, con un problema demasiado complicado para sus fuerzas. Lucha con la materia como un artista con su obra. Algunas veces, en algún momento, logra ser Goya, pero generalmente es un desastre. 7.º: Dios fue derrotado antes de la Historia por el Príncipe de las Tinieblas. Y derrotado, convertido en presunto diablo, es doblemente desprestigiado, puesto que se le atribuye este universo calamitoso».⁶

Están, por fin, los versos de Manuel Alcántara:

«No digo que sí ni que no;
digo que, si Dios existe,
me debe una explicación».

⁴ *Los hermanos Karamozov*, en *Obras Completas* III, Madrid 1966, pp. 202 s. Será instructivo leer el comentario a esta página de BLOCH, E., *Geist der Utopie* (vol. XVI de la Gesamtausgabe), Frankfurt a.M. 1870, pp. 440 s.

⁵ *La peste*, París 1947, p. 179.

⁶ *Sobre héroes y tumbas*, Barcelona 1978, pp. 299 s.

Todos estos textos, desde la airada imprecación de la mujer de Job hasta la cortés demanda de nuestro poeta, no son sino variaciones sobre el tema del dilema epicúreo:

«O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede. O puede, pero no quiere quitarlo. 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 único que como Dios le cuadra—, ¿de dónde viene entonces el mal real y por qué no lo elimina?»⁷

Es decir, el mal representa el alegato supremo contra Dios, es el descrédito de la idea de Dios. El mal es «la roca del ateísmo» (G. - Büchner), una roca en la que se estrella y naufraga la teodicea. Cuando Leibniz escribe su «justificación de Dios», poniendo en circulación el término mismo de «teodicea»,⁸ lo hace desde la apuesta por un optimismo metafísico ciego para la realidad del dolor, que banaliza el mal reduciéndolo a *quantité négligeable*. La fragilidad de la apuesta es evidente; bastó el terremoto de Lisboa de 1755 para dar al traste con la ficción leibniziana. Cuando Voltaire se pregunta cómo cohonestar este cataclismo con la idea de Dios, escribe lacónicamente: «respuesta sencillísima: no hay Dios». Stendhal lo dirá más cáusticamente: «la única excusa de Dios es que no existe».

Así pues, el mal genera en primera instancia el ateísmo. En primera instancia, pues cabe todavía una hipótesis más radical: el anti-teísmo. Resulta más piadoso afirmar «Dios no existe», como hace el personaje de Sábato. En todo caso, a estas alturas el optimismo de Leibniz y su teodicea se transmutan en su inversión copernicana: el pesimismo de Schopenhauer y, en fin, el nihilismo de Nietzsche. Este «mundo finito de tormento infinito» es no el mejor, sino el peor de los posibles, y da jaque mate a la idea de Dios.

La secuencia dieciochesca *minimización del mal-optimismo leibniziano-choque con la realidad en forma de terremoto-ateísmo volteriano-nihilismo nietzscheano* vuelve a reproducirse en la primera mitad del siglo XX. La cultura tecnocrática abarató de nuevo el mal.

⁷ Citado por TORRES QUEIRUGA, A., p. 224. El mismo razonamiento se lo atribuye E. BLOCH a Job en *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1968, p. 162.

⁸ La obra se remonta a 1710 y lleva por título *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*; cf. KERN, W., p. 564.

El mal moral en primer término; el ciudadano de Tecnópolis puede equivocarse, pero no puede pecar; el concepto ético de culpa es suplantado por el concepto técnico de error. Consiguientemente se cancela el mal estructural de la injusticia; las desigualdades, lejos de ser una degeneración del organismo comunitario, son el supuesto básico e irrenunciable de una sociedad fuertemente estratificada. En cuanto al mal físico, incluida la muerte, es un accidente propio de la fase estacional del proceso en que nos encontramos y en la que tenemos que contentarnos con las compañías de seguros y la asistencia social. Más adelante, complejos sistemas de prevención y adelantos terapéuticos acabarán con él definitivamente.

La novela de A. Huxley, *Un mundo feliz*, es la siniestra, escalofriante parábola de este proyecto tecnocrático, cuya desembocadura sería una «sociedad apática»,⁹ embotada para el sufrimiento propio y ciega para el sufrimiento ajeno. Porque puede atajar este o aquel mal, dicha sociedad alardea de poder abolir un día *el* mal. Mientras tanto, lo niega, lo ignora o lo devalúa drásticamente.

Pero, al igual que ocurriera con el leibniziano, el optimismo tecnocrático se da de bruces con la realidad, esta vez en forma de guerras mundiales, campos de exterminio, archipiélagos Gulag, bombas de napalm, etcétera. Y puesto que la negación de Dios estaba ya suficientemente consolidada, este nuevo choque con la realidad conduce a la negación de sentido. El mal, en suma, ha puesto en marcha un proceso que comenzó declarando a Dios inexistente y que termina declarando al mundo insensato. El naufragio de la teodicea lo es también de la cosmodicea; de la antiteodicea se transita sin solución de continuidad al antisentido.

En efecto, no sólo resulta imposible creer después de Lisboa, como escribía Voltaire; la cuestión que se debate hoy es si es posible «vivir después de Auschwitz», como escribe Adorno:

«Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede 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».

El pensador judeo-alemán concluye lapidariamente: «después de Auschwitz, toda la cultura es basura».¹⁰

⁹ SÖLLE, D., pp. 43 ss.

¹⁰ *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, pp. 361, 367.

No menos contundentes se muestran últimamente los llamados «nuevos filósofos». Oigamos a uno de ellos:

«He aquí la consigna: retorcerle el pescuezo al optimismo y a su razón hilarante, acorazarse en el pesimismo y aturdirse con la desesperación. Esta es nuestra cruda verdad...: el mundo es un desastre cuya cima es el hombre, la política es un simulacro y el Soberano Bien es inaccesible»... «Somos los cautivos de un mundo donde todos los caminos conducen al mismo infalible abismo... La muerte absoluta es el presente objetivo de la humanidad».¹¹

No hace falta añadir que, desde tal tesitura, nuestra cuestión (la posibilidad de creer desde la experiencia del mal) sólo es acreedora a un despectivo encogimiento de hombros.

1.2. *El mal, pro-teodicea*

«Existe el mal, luego no existe Dios y, por ende, no hay sentido». ¿Es esto todo cuanto puede dar de sí la meditación secular sobre el mal? No; cabe aún otra salida. «Existe el mal, luego tendría que existir Dios». Ya Tomás de Aquino había advertido (*Contra Gentes*, 3,71): «quia malum est, Deus est». ¿Cómo se justifica esta conjetura?

Observemos, por de pronto, que es la existencia de Dios lo que hace del mal un enigma torturante. Si Dios es una hipótesis gratuita, ¿por qué el mundo va a estar en orden? ¿Por qué la vida va a tener sentido? ¿Por qué la realidad tiene que ser, en su globalidad, algo más que un colosal error o una broma siniestra? Y sobre todo, si Dios no existe, ¿a quién pedir cuentas, ante quién litigar, contra quién presentar la denuncia? Recordemos el verso de Alcántara: «si Dios existe, me debe una explicación». Si Dios existe. Porque, si no existe, ¿qué sentido tiene exigir explicaciones? Lo que alimenta el furor de Job no es el dolor que sufre, sino el silencio de un Dios que calla. Como he tratado de mostrar en otro lugar,¹² el poema de Job es teocéntrico, no antropocéntrico. De no creer en Dios, todo sería infinitamente más sencillo, como lo es para la mujer de nuestro personaje; bastaría con dejarse morir sin tantos aspavientos.

¹¹ HENRI-LÉVY, B., *La barbarie con rostro humano*, Barcelona 1978, pp. 73, 105, 119.

¹² RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1980², pp. 79-82. Cf. las espléndidas páginas que GONZALEZ DE CARDENAL, O., dedica a Job en *Elogio de la encina*, Salamanca 1973, pp. 308-314, y en *Ética y religión*, Madrid 1977, pp. 209-258.

Pero quien, ante el acoso del mal, no quiere renunciar a la idea de un universo con sentido o al postulado ético de la justicia, ha de volver a tomar en consideración la hipótesis Dios, acaso no con este nombre, pero esto poco importa. Adorno apela a una transcendencia «cuya meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino incluso fuera revocado el que ocurrió irrevocablemente», transcendencia cuyo rastro se insinúa, a su juicio, entre las grietas de esta realidad desintegrada.¹³

Otro gran frankfurtiano, M. Horkheimer, ha popularizado lo que él llama «la añoranza de lo absolutamente distinto», «la esperanza de que exista un absoluto positivo», «la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no pueda permanecer así, que lo injusto no pueda considerarse como la última palabra», «la nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente».¹⁴

En la misma línea un teólogo judío (Eugene B. Borowitz) se pregunta por qué el ateísmo no ha logrado arraigar en la sociedad israelita superviviente al genocidio nazi. He aquí su respuesta:

«El nuevo ateísmo nos usurparía nuestra indignación moral, y a esto es precisamente a lo que la comunidad judía nunca renunciará. Hace algunas décadas, podría haber tolerado un ateísmo que mantuviera en pie la moral. En la actualidad, la ética secular es un mito que desaparece, y el ateísmo significa nihilismo, lo que equivale a perder el fundamento moral desde el que se lanza la protesta hacia Dios»... «No era posible la incredulidad a causa de la afirmación moral inherente a la misma protesta. Podíamos no hablar, pero no podíamos no creer».¹⁵

En resumen, el mal funciona como anti-teodicea, pero puede funcionar también como pro-teodicea. «El pensamiento que no se decapita desemboca en la transcendencia», señala Adorno.¹⁶ Efectivamente, a la razón no dispuesta a capitular ante la sinrazón del sinsentido absoluto y de la iniquidad irrevocable le resta sólo la anhelante sospecha de que, después de todo, quizá exista un «absolutamente otro» que salve *in extremis* a la realidad de la irracionalidad del mal. Una

¹³ *Dialéctica...*, p. 401.

¹⁴ *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, pp. 65 ss.

¹⁵ «Esperanza judía y esperanza secular», en ((VV.AA.) *El futuro como presencia de una esperanza compartida*, Santander 1969, p. 100.

¹⁶ *Dialéctica...*, p. 401.

sospecha no racionalmente convalidable, pero sí razonable, puesto que es la única alternativa al absurdo. Una sospecha, pues, que viene a ser como una forma de fe secular. ¿Es posible creer desde la experiencia del mal?, nos preguntábamos al comienzo. La razón pura responde: no; este «universo concentracionario» (David Rousset) no es digno de crédito. La razón práctica, en cambio, retorna al postulado kantiano y apuesta por una postrera acreditación de la realidad, se atreve a nutrir esperanza en una instancia última que termine justificando el universo, librándolo del juicio sumarísimo y del consiguiente ajusticiamiento a que lo ha sometido su hermana mayor, la razón pura.

Esta actitud de la razón práctica es, pues, razonable. Lo es hasta el punto de poder tildar de incoherencia a la razón pura. Recordemos de nuevo a Adorno: «el abstracto nihilismo tendría que enmudecer ante la réplica: ‘¿por qué entonces vives también tú?’».¹⁷ Si el mundo no es cosmos, sino caos irreparable, si la existencia no posee ningún sentido, la lógica racional debiera decretar la dimisión de la vida, la negativa a prolongar la trágica farsa. *Finita la commedia*.

De otro lado, los discursos del «todo es igual», «todo es inútil», «nada merece la pena», conducen derechamente al derrotismo, bloquean todo posible movimiento de resistencia al mal, entregan inermes al inocente a la violencia que lo destruye, dismantelan su capacidad de reacción. La presunta lucidez desencantada de la razón pura es, en realidad, connivencia con el mal. Por eso la razón práctica ha tenido siempre, y seguirá teniendo, firmes valedores.

Más aún: mientras que el pesimismo radical es un fenómeno minoritario, elitista, la actitud generalizada, espontánea e irrefleja del hombre de la calle ante la vida es la actitud afirmativa. El hombre propende connaturalmente a acoger la realidad, a aceptarla, más que a repudiarla o a negarla. No debería causar sorpresa que el ser humano aborrezca vivir —le sobran motivos para ello—, sino que *quiera vivir*. Y, sin embargo, este *querer vivir*, pese a todo, es el dato que registra la experiencia como actitud masivamente mayoritaria. ¿Por qué? Porque se intuye, más o menos oscuramente, que la esperanza es más razonable que la desesperación —y más sana también—; que la inevi-

¹⁷ *Ibid.*, p. 377. Sobre la razonabilidad de un *logos* que elige el sentido contra el sinsentido, vid. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El último sentido*, Madrid 1980, cap. I; ALFARO, J., «La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión», en *Greg* (1985), pp. 387-403.

dencia del sentido no equivale a la evidencia del sinsentido; y que, en fin, al hombre le es consustancial (como mostrara Lain brillantemente) la credentidad y la fiducialidad, esto es, la capacidad radical de conferir crédito y albergar confianza.

En todo caso, y sea cual fuere el juicio que merezcan las dos respuestas del pensamiento secular ante el mal, convendría decir muy claramente que el Dios cristiano, que, por supuesto, no se identifica con la divinidad canallesca de la anti-teodicea, nada tiene que ver tampoco con la transcendencia tapaagujeros de la pro-teodicea; un uso apologético de las frases antes transcritas de Adorno y Horkheimer, a más de ser un recurso frívolo y desleal para con sus autores, le hace un flaco servicio a la teología, al relegar a Dios a la periferia, en vez de descubrirlo en el solo lugar que le corresponde si de veras existe, que es el centro, el núcleo mismo de lo real.

¿Quién y cómo es entonces ese único Dios realmente creíble para la fe cristiana? ¿Cuál es la reacción de este Dios frente a nuestro interrogante? La palabra que Job le demandaba ¿ha sido pronunciada o Dios continúa mudo?

2. El mal en el horizonte de Jesús de Nazaret

Antes de contestar a estas preguntas o, mejor dicho, para poder contestarlas, hemos de detenernos en una historia muy singular. La fe cristiana sostiene que Dios ha proferido su palabra última, definitiva y supremamente reveladora en Jesús. Para decirlo con más justicia: la fe cree que ese Jesús *es*, él mismo, la palabra de Dios en persona. La respuesta divina al misterio del mal y del dolor no va a ser, pues, un discurso, como parecía esperar Job, sino toda una vida; la vida de su palabra hecha carne. Por consiguiente, la cuestión que nos ocupa, formulada cristianamente, podría enunciarse así: ¿cómo ha vivido Jesús la experiencia del mal?

2.1. *El mal en la experiencia de Jesús*

Empecemos por un rasgo que los evangelios subrayan muy singularmente: Jesús parece haber comprendido su ministerio público, entre otras cosas, como un duelo a muerte contra el demonio. Así lo demuestran la escena de las tentaciones al comienzo mismo de la misión, la actividad exorcista, los poderes otorgados a los discípulos, la interpretación que reciben las curaciones milagrosas, etcétera. En-

tiéndase como se entienda la realidad satánica y el enfrentamiento con ella, lo que no ofrece duda es que Jesús no ha trivializado el mal. Le ha reconocido una envergadura, un espesor y una densidad sobre-humanos. Jesús encara el mal a sabiendas de que es algo tremendamente serio, poderosamente devastador.

Por otra parte, Jesús no se ha dejado deslumbrar por el mal. Aun percibiéndolo con insuperable nitidez, también ha tenido ojos para ver los lirios del campo que florecen cada primavera espléndidamente y ha tenido oídos para escuchar a los pájaros del cielo, que cantan siempre «en modo mayor».¹⁸ La experiencia del mal no ha sido su única experiencia; como advierte González Faus,¹⁹ dicha experiencia se da para él en el marco de una excepcional capacidad para el gozo, la serenidad y la paz. Así, se siente mensajero de un anuncio que es «evangelio», buena noticia; saluda a los suyos invariablemente con el *shalom*, la paz contagiosa de los bienes salvíficos; transmite a la muchedumbre una sensación de confianza, de fortaleza acogedora; sabe consolar... Realmente, de la figura de Jesús irradian aquellos rasgos de credentidad y fiducialidad a que nos referíamos antes como inherentes a toda condición humana sana, en equilibrio con su interioridad y con su entorno, y está totalmente ausente el unamuniano «sentimiento trágico de la vida».

Y, sin embargo, Jesús ha conocido y sondeado en profundidad el cáliz amargo del sufrimiento. La historia de la pasión es la historia de la *desdicha*, en el sentido que Simone Weil da a esta palabra,²⁰ con la que se significa una situación en que se acumulan las tres dimensiones del dolor (físico, psíquico y social). El rabino de Nazaret no sólo ha soportado una tortura corporal de indecible crueldad, sino que ha padecido el fracaso de su misión, el entenebrecimiento de su propia identidad, el eclipse del Dios que constituía su polo de referencia permanente, la negación y el abandono de los que le fueran adictos, el descrédito público de su causa, la befa escarnecedora de sus pretensiones. En él se cumple con creces el destino de aquel enigmático siervo doliente columbrado por el Deutero-Isaías. La historia de Job se iguala y sobrepaja en el último tramo de la historia de Jesús. La escena de Getsemaní, más quizás que la del Gólgota, representa la quintaesencia del dolor químicamente puro; este hombre, que bascula

¹⁸ La frase es de Jean Giono, según KERN, W., p. 596.

¹⁹ *Acceso a Jesús*, Salamanca 1979, pp. 96 ss.

²⁰ Citado por SÖLLE, D., pp. 19 ss.

patéticamente entre la oración a Dios y la cercanía física de los amigos, a la búsqueda angustiada de un consuelo que no encuentra, porque Dios calla (como callara ante Job) y a los amigos les ha entrado el sueño, este hombre es verdaderamente el arquetipo de la desventura, el vivo retrato de la desdicha.

2.2. *La respuesta de Jesús*

¿Cuál es la respuesta de Jesús al mal? Fundamentalmente consiste en el amor. Un amor al hombre y a la realidad que le lleva a aceptarlos tal y como son. Hombre y realidad son amados por Jesús —y en esto consiste la novedad de su actitud— no ya por lo que hay en ellos de bueno y perfecto (esto «también lo hacen los gentiles»), sino por lo que resta en ellos de malo y deficiente. Las personas menos amables (pecadores públicos, leprosos, pobres, ignorantes) son las más amadas, justamente porque no pueden dar nada a cambio del amor que se les ofrece gratuitamente. Las situaciones más desesperadas (sospecha de blasfemia, marginación social, renuncia a toda forma de poder, dolor físico y psíquico) son no ya soportadas, sino acogidas, reflejamente asumidas, justamente porque en ellas se alumbraba la posibilidad insospechada de esperar contra toda esperanza.

Junto al amor, la fe. Como se consignaba al principio, Jesús no comprende el mal que padece: «¿por qué me has abandonado?». Al igual que lo que seguramente ocurre alguna vez en la vida de cada uno de nosotros, llegó un momento en la vida de Jesús en el que se borraron todas las respuestas y quedó en pie sólo un *por qué*. Nada hay más sensato y más humano que este *por qué* cuando no se ve la razón de una suprema sinrazón. Pues bien, Jesús ha creído en Dios desde el *por qué* sin respuesta empírica posible. Ha creído en Dios, *no a pesar o al margen de, sino desde la experiencia del mal*. Ha creído confiadamente en un Dios que, pese al mal presente, era *Abbá*. El único hombre que, además de poseer un conocimiento exhaustivo del mal y del dolor, se preció de conocer a Dios como nadie («nadie conoce al Padre sino el Hijo»), no encontró mejor palabra para nombrarlo que este término balbuciente con el que los niños hebreos decían *papá*. Incluso en Getsemaní, el Dios de la derelicción continúa siendo *Abbá*. No es el acto puro de las filosofías, ni el fenómeno *fascinosum et tremendum* de la historia de las religiones, ni la justicia impasible de las teologías de la expiación penal. El Jesús de Getsemaní se obstina en seguir llamando a Dios *Abbá*; da fe de este Dios y cree tenazmente en él.

Hay, en fin, un tercer componente de la posición de Jesús frente al mal que conviene no olvidar. En él no aparece ni rastro de la untuosidad clerical de Elifaz y los amigos de Job, quienes sólo saben decir: «sométete», «resígnate». Como ha notado penetrantemente Bloch,²¹ el maestro galileo no es el manso cordero que nos han pintado los poderosos para seguir esquilmando impunemente a las ovejas. El es el *tribunus plebis*, el Hijo de Hombre, el líder que se bate contra el mal, según se advirtió más arriba, y que en todo caso alienta la confianza de su derrota definitiva.

«Dolor, dolor, cruz, cruz; he ahí lo que espera al cristiano»; estas palabras son de Lutero,²² pero no podrían ser de Jesús. Suyas son, en cambio, estas otras: «dichosos los que sufren, porque ellos serán consolados»; un macarismo que sólo puede emitirse honestamente cuando se ha luchado hasta el límite contra el mal y se ha descubierto, por propia experiencia, que el sufrimiento residual puede trocarse en raíz de la bienaventuranza.

En suma: Jesús no se ha comportado ante el mal como un asceta, sino como un místico. El asceta pone en práctica la técnica virtuosística del *gradus ad parnassum*, porque no cree en la victoria sobre el mal, y entonces, haciendo de la necesidad virtud, pretende domesticarlo acostumbrándose a él en porciones sabiamente dosificadas. El místico, por el contrario, cree en esa victoria, porque cree en un Dios digno de crédito. No aspira a la ataraxia o a la apatía, porque no se resigna pasivamente al mal. De otro lado, sabe que él solo no se basta para vencerlo, pero confía en recibir como don la cuota de victoria que no puede cobrar como conquista. Y esta certidumbre le inclina a afirmar y amar una realidad que, de otra forma, tendría que ser renegada. El símbolo de esa realidad, en su figura actual, es la cruz. Pero el místico sabe que se trata de una realidad en éxodo, cuyo destino es la resurrección.²³

²¹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «Ernst Bloch: un modelo de cristología anti-teísta», en *Rev. Cat. Intern. «Comunio»* (julio 1979), pp. 66 ss.

²² Citado por Bloch; cf. «Ernst Bloch: un modelo...», p. 71.

²³ Vid. DIAZ, C., *Contra Prometeo*, Madrid 1980, pp. 182 ss.

3. El Dios cristiano y la experiencia del mal

3.1. *Un Dios consufriente*

¿Es posible creer desde la experiencia del mal?, nos venimos preguntado. Ahora podemos responder: sí, puesto que Jesús creyó. Pero con esto no está dicho aún lo más decisivo que la fe cristiana puede decir al respecto, a saber, que todo cuanto acabamos de afirmar sobre Jesús y su experiencia del mal *se puede y debe afirmar de Dios*.

Aquí se emplaza el escándalo más insoportable del cristianismo; el que, amén de repugnar a judíos y gentiles, horrorizó a Arrio y a Nestorio: que en Getsemaní sufrió Dios, que en el Gólgota murió Dios. Jesús creía en Abbá, el Dios Padre. Nosotros creemos en Jesús, el Hijo de Dios, el Dios Hijo. «Este es el Dios verdadero» (1 Jn 5,20), el único creíble para la fe cristiana; no un Dios apático, y tanto menos un Dios Moloch, sino el Dios que compadece y consufre.

«La SS colgó a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados en el campo. Los hombres murieron rápidamente, la agonía del joven duró media hora. Alguien detrás de mí preguntaba: ‘¿dónde está Dios?, ¿dónde?’. Cuando, después de un buen rato, el joven continuaba sufriendo colgado de la soga, oí otra vez al hombre decir: ‘¿dónde está Dios ahora?’. Y en mí mismo escuché la respuesta: ‘¿dónde está? Aquí... Está ahí, colgado de la horca’». Este episodio, recogido por un superviviente de Auschwitz,²⁴ es el eco de una sentencia de Jesús: «lo que a uno de éstos hicisteis, a mí me le hicisteis». El hombre situado detrás del narrador, que pide a Dios que intervenga, no sabe que está interviniendo. Pero como sujeto paciente, no como *deus ex machina*. Como víctima, no como espectador o verdugo. La teología que exige la intervención de Dios en *este* momento para evitar *este* mal no es teología cristiana, pues ignora que el Dios verdadero es un Dios sim-pático, con-sufriente, no apático, y ya está en escena, no causando, enviando o permitiendo el mal, sino sufriendolo en mí y conmigo; tampoco suprimiéndolo, sino mostrándolo asumible, desvelándome que incluso en ese mal hay sentido o, mejor, que a través de esa noche oscura amanece ya la aurora de la salvación.

²⁴ WIESEL, E., *Night*; citado por MOLTSMANN, J., *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, p. 393; también en METZ, J.-B., «Teología cristiana después de Auschwitz», en *Concilium* 195 (1984), p. 215.

La teología cristiana se nos propone así como la inversión de la teodicea deísta; ésta declara a Dios inocente del mal del hombre; aquélla declara a Dios sufriente del mal del hombre. La teodicea cree a Dios capaz de evitar el mal al hombre. El evangelio cree al hombre capaz de inferir el mal a Dios y proclama Dios a alguien que ha sufrido ese mal. Para decirlo con palabras de Bonhoeffer: «Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda... La religiosidad humana remite al hombre necesitado al poder de Dios en el mundo... La Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios».²⁵

Llegados a este punto, empero, se podría objetar: «sí, en efecto, los cristianos creen en el Dios Hijo que sufre y muere con y por el hombre. Pero ¿qué ocurre entretanto con el Dios Padre?».

Pues bien, sobre esto lo que el Nuevo Testamento dice es solamente lo siguiente: «tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo único» (Jn 3,16); Dios «no se ahorró ni a su propio Hijo, antes bien, lo entregó por todos nosotros» (Rm 8,32). He ahí dos frases enigmáticas en las que parece leerse entre líneas la insuperable dificultad de la objeción antes recogida, frente a la cual algo se rechaza con firmeza y algo se insinúa con temor y temblor. Se rechaza que el Padre sea causante, cómplice o tolerante del dolor del Hijo; se insinúa que el Dios consufriente de que hablábamos antes no es sólo el Hijo entregado, sino el Padre que nos lo entrega por amor a nosotros, y del que hay que suponer —lo contrario sería indigno de él— que queda afectado, no se sabe en qué misteriosa medida, por la suerte del «Hijo único».

Ciertamente el escándalo de la fe cristiana alcanza aquí su paroxismo; esto sí que acaba con la teodicea, y la misma teología haría bien en enmudecer igualmente ante esta aporía suprema del Hijo y el Padre alcanzados a la vez —aunque de forma presumiblemente distinta— por el mal del hombre. Cuando se ha ensayado una salida a dicha aporía, se ha desembocado en la tesis, típicamente luterana, de un Moltmann²⁶ o un Kitamori:²⁷ Dios contra Dios, conflicto a intramuros de la Trinidad, divinidad esquizofrénicamente patética.

²⁵ *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969, p. 210.

²⁶ *El Dios...*, p. 268: «aquí ha ocurrido lo que Abraham no necesitó realizar: Cristo fue entregado por el Padre con todas las consecuencias al destino de muerte; Dios lo ha arrojado a los poderes de la perdición... Cristo es el maldito de Dios» (citando a W. Popkes); cf. *ibid.*, p. 216: en la cruz está «Dios contra Dios». Sobre las

Otra voz protestante ha recusado con energía este *theologoúmenon*,²⁸ pero sin ofrecer una hipótesis de recambio, tal vez por ser consciente de que tal eventual hipótesis debería abandonar el suelo relativamente firme de la Trinidad económica (sobre el que se mueven los textos antes aducidos de Jn y Rm) para internarse en la *terra incognita* de la Trinidad inmanente. La debilidad de las teorías de Moltmann y Kitamori es que retornan al planteamiento metafísico propio de la teodicea cuando —según se ha apuntado ya— el tema del mal y del dolor representa el descoyuntamiento de la teodicea y el límite, probablemente infranqueable, de la misma teología.

3.2. *Experiencia del mal y praxis de fe*

Rescapulemos. El único esclarecimiento posible del misterio del mal adviene por la vía de la praxis, y no por la de la elucubración teórica. Seguramente por eso la racionalidad secular ha fracasado siempre al vérselas con nuestra cuestión. Y así, mientras las diversas metafísicas se obstinan en reducir el mal al rango de subproducto residual de la finitud (Teilhard), o de simple ausencia de bien (San Agustín, Santo Tomás), las soteriologías laicas sólo saben postular y prometer su abolición. Esta actitud trivializa el mal, que, de misterio ontológico, se degrada a problema técnico, con lo que se incide otra vez en un vano optimismo neoleibniziano (el mundo no es tan malo como parece y, en todo caso, tiene arreglo). Además, prometiendo su abolición en el futuro, dichas soteriologías hacen de él un sinsentido en el presente, desarman al que sufre hoy y lo dejan sin recursos ante la fatalidad de un sufrimiento *todavía no* superable.

Las cosas no mejoran si nos pasamos al campo de la teodicea. Mientras operemos con el Dios deísta, la pregunta sobre el mal no tiene respuesta. No tiene *una* respuesta; tiene dos, como hemos visto,

posiciones del protestantismo en nuestro tema, con especial referencia a Moltmann, vid. FLICK, M.—ALSZEGHY, Z., *Il mistero...*, pp. 157-174.

²⁷ *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975, p. 62: «en el evangelio las palabras primeras son éstas: ‘el Padre hace que su hijo muera’; las palabras secundarias, ‘el Padre engendró a su hijo’». Sobre el libro de Kitamori, vid. FLICK, M.—ALSZEGHY, Z., *Il mistero...*, pp. 71 ss.

²⁸ SÖLLE, D., pp. 29, 33: «la Reforma afianzó en la teología la acentuación sádica», según la cual se llega «una comprensión del sufrimiento como un proceso intratrinitario en el que ciertamente ha sufrido ‘uno de la Trinidad’, pero el otro ha sido precisamente el causante de este sufrimiento».

y las dos son pertinentes, lo que deja el interrogante en suspenso. Por su parte, el ateísmo tampoco es respuesta. No por decir «existe el mal, luego no existe Dios» se ha avanzado un palmo en el esclarecimiento de la cuestión que se ventila, del mismo modo que destituir al funcionario responsable de una catástrofe no es reparar la catástrofe.

La fe cristiana imprime al tema un sesgo rigurosamente inédito. El mal no es problema a solucionar *antes* de creer en Dios; el mal es la situación en que Dios se nos ha revelado tal cual es; como aquel que lo vence asumiéndolo solidariamente y transmutándolo en semilla de resurrección. El mal deja así de ser un problema soluble teóricamente para convertirse en un misterio a esclarecer vivencialmente.²⁹ Desde esta óptica nueva, el cristiano afronta el mal animado por una doble certidumbre:

a) *Creer desde la experiencia del mal es creer desde la esperanza en una victoria sobre el mal.* Formulado cristológicamente: *creer desde la cruz es creer desde la esperanza en la resurrección.* No es posible la fe sin la esperanza. Si el horizonte último de la realidad y del proceso histórico fuese el señorío inexorable del mal, la idea de Dios, y por ende la fe, resultaría o imposible («existe el mal, luego no existe Dios») o sencillamente odiosa («existe Dios, pero es un canalla»). Porque existe el mal, sólo es creíble como Dios un crucificado. Pero porque el mal no puede ser la última palabra, ese crucificado convalida su credibilidad en tanto en cuanto es también, y para siempre, «aquél a quien el Padre resucitó de entre los muertos».³⁰

b) *Creer desde la experiencia del mal es alinearse contra el mal experimentado.* Formulado cristológicamente: *creer desde la cruz es alinearse contra toda forma de crucifixión.* La aleación fe-esperanza instaurada por la tesis a) podría dar pie a la objeción de evasiónismo; si el creer entraña el esperar, dicho creer puede ser un modo de huir. Pero no hay tal. Esperar es operar en la dirección de lo esperado. Si se alberga la convicción de que el mal será totalmente vencido mañana, ello significa que puede ir siendo vencido hoy. La esperanza en la victoria quiebra el fatalismo del mal como *ananké*, como destino irre-

²⁹ JUAN PABLO II, *Salvifici Doloris*, 14-18. RAHNER, K., («Warum lässt uns Gott leiden?», en *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln 1980) nos ha dejado bellísimas páginas sobre la incomprendibilidad del dolor humano como fragmento de la incomprendibilidad de la esencia divina.

³⁰ *Salvifici Doloris*, 20: «la elocuencia de la cruz y de la muerte es completa... por la elocuencia de la resurrección».

basable; esa esperanza está, pues, contra la pasividad resignada y postula, para ser coherente, la actitud militante.³¹ Una actividad que es apuesta por la solidaridad en el dolor, por la confianza en la victoria sobre el dolor; que incluye la fe en la resurrección y en la vida, inseparable, por lo demás, de la fe en la creación.

³¹ *Ibid.*, 28: «la parábola del buen samaritano pertenece al evangelio del sufrimiento»; *ibid.*, 30: «la parábola del buen samaritano ... testimonia que la revelación por parte de Cristo del sentido salvífico del sufrimiento no se identifica de ningún modo con una actitud de pasividad».